

Der Kampf um die Willensfreiheit.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

Der Kampf gegen die christliche Weltanschauung ist in unserer Zeit ein so heftiger und allgemeiner geworden, es kämpfen in den Reihen unserer Gegner so hervorragende Kräfte, die Waffen, welche ihnen der Aufschwung der inductiven Wissenschaften in die Hand drückt, sind so schneidige, dass man bisweilen einem bangen Gefühle sich nicht entschlagen kann, es möchten ihre Bestrebungen nicht ohne Erfolg bleiben, wenigstens bei denen, welche den inneren Werth ihrer wissenschaftlichen Leistungen nicht zu beurtheilen im Stande sind. Aber glücklicherweise gibt es gewisse Kardinal-Punkte, welche die widerchristliche Philosophie in Consequenz ihrer Systeme bezweifeln oder befeinden muss, die aber Jedem auch dem Ungebildeten mit der strahlendsten Evidenz als Thatsachen, als unerlässliche Wahrheiten sich aufdrängen. Er kann also ohne Mühe die Unhaltbarkeit einer Philosophie durch dieses allgemeine Kriterium beurtheilen: absurd muss sein, was evident absurde Voraussetzungen fordert, als absurd selbst ohne eingehende Prüfung erweist sich, was mit Wahrheiten, die auch dem gemeinsten Verstande ohne weiteren Beweis unleugbar erscheinen, in Widerspruch steht.

Als solche Wahrheiten kann man vor vielen anderen folgende vier bezeichnen, zwei erkenntnisstheoretische: die Realität der äusseren Welt und die objective Geltung der übersinnlichen Principien, und zwei metaphysische: die Telcologie in der Weltordnung und die Freiheit des menschlichen Willens. Was auch immer der letzte Grund sein mag, der uns zur Annahme von Dingen ausser uns bestimmt: wir können mit aller Bestimmtheit erklären, wer die Aussenwelt leugnet, oder ihre Existenz mit vornehmer Zurückhaltung dahingestellt sein lässt, betrügt entweder sich selbst oder doch Andere. Wer die Geltung des Satzes vom hinreichenden Grund

nur im Bereiche möglicher Erfahrung gelten lassen will, d. h. wer es für möglich erachtet, dass das Causalitätsprincip vielleicht in einer überirdischen Region seine Geltung verliert, bedarf keiner Widerlegung: man merkt es einer solchen Skepsis gar zu deutlich an, dass der Zweifel eigens zu dem Zwecke vorgespiegelt wird, um sich des Schlusses von der empirischen Wirklichkeit auf einen transcendenten Schöpfer zu entziehen. Die Zweckeinrichtung der Welt stellt sich einem jeden unbefangenen Beobachter mit so überwältigender Klarheit dar, dass er, auch ohne sich der inneren Gründe für diese Ueberzeugung bewusst zu werden, alle Einwände der Mechanisten als leere Verdächtigungen abweisen kann. Schliesslich legt Jedem das eigene Bewusstsein ein so unmittelbares und unverdächtigtes Zeugniß von seiner Willensfreiheit ab, das ganze Thun und Lassen der Menschheit setzt die Ueberzeugung von der Freiheit so unweigerlich voraus, dass er sich durch das laute Geschrei des Determinismus nicht braucht einschüchtern zu lassen.

Mit diesen vier Fundamentalsätzen ist der Theismus ohne viele Deductionen unabweislich gegeben, und mit ihrer Anerkennung sind Idealismus, Positivismus, Criticismus, Mechanismus und Determinismus, die Ramificationen der einen grossen philosophischen Häresie unserer Zeit, des mechanistischen Monismus, gerichtet.

Die Willensfreiheit hat aber ausser dieser hohen theoretischen Bedeutung, die sie mit den genannten Grundwahrheiten und Fundamentalthaten gemein hat, noch eine eminent praktische Bedeutung: von ihr hängt die sittliche Verantwortlichkeit des menschlichen Handelns und somit das gesammte sittliche Leben der Menschheit ab. Grund genug, dass die christliche Philosophie den ins Ungemessene gehenden Angriffen auf dieses Palladium der menschlichen Natur entgentrete. Es ist bereits soweit gekommen, dass Viele das liberum arbitrium gar nicht mehr einer wissenschaftlichen Erörterung für werth halten; nur mit Spott und Verachtung wird es genannt; Illusion, theologisches Gespenst, Quadratur des Kreises und ähnliche Ausdrücke kann man bei sonst sehr aristokratischen Schriftstellern lesen. Auch Kant's Standpunkt, der die Freiheit wenigstens noch für die intelligibele Welt retten wollte, wird trotz aller Begeisterung für den grossen Kritiker als abgethan bezeichnet.

Wir wollen im Folgenden einige Hauptvertreter des Determinismus aus der neueren Zeit vorführen, nicht in systematischer Schematik, sondern soviel als möglich in ihrer concreten Individualität

mit ihren eigenen Worten, um dem Leser so ein anschaulicheres Bild von dem wirklichen Sachverhalte zu geben, und unserer Kritik den Vorwurf zu ersparen, als richte sie sich nicht gegen wirkliche sondern vermeintliche Angriffe.

Den Beweis für die Willensfreiheit können wir hier übergehen: wir haben ihn an verschiedenen Orten geführt; in der Beurtheilung der deterministischen Einwände und bei der Begründung unserer Kritik müssen wir ohnedies auf die directen Beweise für die Freiheit des menschlichen Willens zurückkommen. Besteht ja doch die Hauptaufgabe unserer Gegner darin, das sonnenklare Freiheitsbewusstsein mit der von ihnen behaupteten Determination in Einklang zu bringen. Umgekehrt können wir schliessen: Wenn nicht zwingende Gründe vorliegen, die uns nöthigen, das so klare, bestimmte und allgemeine Bewusstsein von der Freiheit unserer Entschliessungen als ein irriges zu bezeichnen, so ist die Willensfreiheit eine sichere Thatsache. Nun werden wir aber im Folgenden sehen, dass alle für die Unfreiheit des Willens vorgebrachten Gründe null und nichtig sind. Also hat es bei der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit sein Bewenden.

Wir eröffnen die Reihe der Deterministen mit

P. Rée,

der in einer eigenen Schrift die Unfreiheit des Willens zu erweisen versucht hat.

„Dass es uns so scheint, so leitet der Verf. seine Untersuchung etwas jovial ein, als ob die Bewegung des Steines nothwendig, des Esels Wollen nicht nothwendig wäre, ist leicht erklärlich. Die Ursachen, welche den Stein bewegen, sind ja draussen und sichtbar. Die Ursachen aber, vermöge deren der Esel will, sind drinnen und unsichtbar: zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels . . . Angenommen wir könnten des Esels Seele in haut-relief darstellen, mit Verzeichnung und Sichtbarmachung aller Beschaffenheiten, Anschauungen und Gefühle, welche, bevor der Esel sich nach dem Heubündel umwendet, ihr eigenthümlich sind. Gesetzt ferner, wir sähen, wie ein Bild sich von dem Heuhaufen loslöst, und einen sichtbaren Weg durch die Luft beschreibend auf das Eselsgehirn eindringt; wie es dort eine Veränderung bewirkt, in Folge deren bestimmte Nerven und Muskeln sich bewegen. Gesetzt endlich, wir könnten dies Experiment beliebig

oft wiederholen: wir erblickten, indem wir die Seele des Esels in den Zustand vor seiner Umdrehung zurückversetzten und genau denselben Eindruck darauf wirken liessen, stets das nämliche Resultat, — dann würde man des Esels Wendung nach rechts für nothwendig erachten. Das in jedem Augenblicke gerade so beschaffene Gehirn — würde man nun einsehen — musste auf solchen Eindruck gerade so reagiren! In Ermangelung dieses Experimentes scheint es so, als wäre der Willensact des Esels nicht ursächlich bedingt. Man sieht eben die causale Bedingtheit nicht, und meint daher, sie sei nicht vorhanden. Das Wollen, erklärt man, sei zwar die Ursache der Umdrehung, selbst aber sei es unbedingt; es sei ein absoluter Anfang.“¹⁾

Diese mit so grosser Zuversicht vorgetragene Erklärung der Illusion von der Freiheit wimmelt von Missverständnissen und falschen Behauptungen.

Erstens. Ich wüsste nicht, welcher Vertheidiger der menschlichen Freiheit auch dem Esel das Wahlvermögen im Ernste zuerkannte. Wohl spricht man auch bei den Thieren von willkürlichen Bewegungen, aber man versteht darunter solche, welche im Gegensatz zu den sog. Reflexbewegungen dem Willen des Thieres unterliegen, also auf Vorstellungen hin erfolgen. Dass aber die Folge eine freie sei, wie beim Menschen, ist damit nicht gesagt. Wohl werden wir in dem bekannten Falle des Esels der zwischen zwei gleichen gleich weit entfernten Heubündeln steht, sagen: der Esel wird sich sicher für einen Haufen entscheiden; aber damit schreiben wir ihm keine Freiheit zu, sondern gehen von der selbstverständigen Voraussetzung aus, dass der Zustand vollkommener Indifferenz den beiden Heuhaufen gegenüber nicht möglich, jedenfalls nicht für längere Zeit möglich ist.

Das zweite grosse Missverständniss liegt in der Fassung der freien Handlung als einer ursachlosen. Wir werden davon noch mehr zu sprechen Gelegenheit haben; hier nur Folgendes: Wir nennen eine Handlung nicht frei, weil wir glaubten sie sei ein absoluter Anfang ohne Ursache; das wäre ja eine handgreifliche Absurdität. Wir nennen sie nicht willkürlich, weil wir ihren Zusammenhang mit ihren Ursachen nicht mit Augen sehen, wie dies beim Steine der Fall ist, sondern weil die Thatsache des Wollens uns durch

¹⁾ Die Illusion der Willensfreiheit. 1885. S. 5 f.

das Bewusstsein gegeben ist. Und zwar ist uns auf diesem Wege die Bedingtheit unserer Handlungen durch ihre Ursachen deutlicher gegeben, als durch die äussere Beobachtung festgestellt werden kann, dass der Stoss die Bewegung des Steines verursacht. Dass wir und die erkannten Motive Ursache unseres Wollens sind, ist durch das Bewusstsein sonnenklar gegeben, ob aber mein Stoss den Stein zur Bewegung bringt, kann ich nicht beobachten, sondern nur erschliessen.

Es handelt sich nämlich drittens nicht darum, ob unser Wollen, ob das Fallen des Steines eine Ursache haben muss; das ist nach dem Causalitätsgesetz a priori gewiss. Durch die innere und äussere Erfahrung lernen wir nur, welches die Ursache eines Ereignisses ist. Dass der Stoss, den ich dem Steine gebe, die Ursache der Bewegung ist, kann ich nicht sehen, wohl aber aus allgemeiner Erfahrung schliessen, gleichsam experimentell durch Wiederholungen feststellen. Wenn es sich aber darum handelt, welches die Ursache meines Wollens ist, so kann ich schon vor der experimentellen Wiederholung des Falles mit aller Bestimmtheit auf das Zeugniß des Bewusstseins hin sagen, dass mein Wollen durch die Motive einerseits und durch meine Neigungen andererseits als durch die erforderlichen Bedingungen oder Ursachen ermöglicht wird, dass aber der letzte Grund, warum ich gerade dieses will, meine freie Entscheidung ist. Die Wiederholung des Experimentes kann uns keine andere Ueberzeugung beibringen, sondern je mehr ich es wiederhole, desto klarer stellt sich heraus, dass ich nicht von den Motiven und meinen Neigungen bestimmt werde, sondern die letzte Entscheidung in der Hand habe.

Wenn aber viertens wirklich die innere Disposition des Wollenden und die Einwirkung des Objectes auf sein Gehirn anschaulich demonstriert werden könnte, und wenn sodann mit der gleichen Disposition immer dieselbe Entscheidung sich verbände, so würde dies Experiment nicht das mindeste gegen das Zeugniß des Bewusstseins beweisen. Denn auch bei freier Entscheidung kann sich mit derselben Vorbedingung immer dasselbe Wollen verbinden; ja es wird regelmässig aus derselben Disposition des Wollenden bei Einwirkung derselben Motive dieselbe Wirkung erfolgen; denn auch der freieste Wille handelt nicht regellos. Er kann freilich von der Regel, dass er seiner stärkeren Neigung entsprechend das grössere Gut begehrt, eine Ausnahme machen, und solche Ausnahmen

kommen thatsächlich vor, während sie beim Rollen des Steines nicht vorkommen können. Allerdings hat auch diese Ausnahme ihren hinreichenden Grund; auch dann ist das Wollen nicht ohne Ursache. Aber es liegt in meinem Belieben, vielmehr von dieser Ursache mich bestimmen zu lassen, als nach der gewöhnlichen Regel zu handeln.

Rée macht sich von hieraus selbst den Einwurf: „Aber ich kann doch das Netz von Gedanken, Empfindungen, Eindrücken, welches mich umgibt, durch ein energisches: ich will nicht, zerreißen! Ohne Zweifel. Nur halte man fest: auch das energische „ich will“, „ich will nicht“, ist wo es auftritt, ein nothwendiges Ergebniss; es ist nicht etwa ursachlos da . . . Der energische Wille kann charakteristisch für einen Menschen sein. Wie heftig auch Eifersucht oder Habsucht oder irgend sonst eine Leidenschaft auf ihn einstürmt, — er will ihr nicht unterliegen, er unterliegt ihr nicht. Das Analogon dieser Beschaffenheit ist eine Kugel, welche sich trotz der heftigsten Stösse nicht von der Stelle rührt. Das Billardqueu bemüht sich umsonst, den Erdball zu erschüttern. Er setzt den Stössen siegreich seine Schwere entgegen. Ebenso setzt der Mensch den Stössen der Habsucht, der Eifersucht die Schwere seiner Grundsätze entgegen. Ein solcher Mensch ist demnach frei — von der Herrschaft der Triebe. Widerstreitet dies dem Determinismus? Keineswegs, der von Leidenschaft freie Mensch ist doch dem Kausalgesetz unterworfen.“

Der Indeterminismus behauptet nicht, dass unsere Entscheidungen, selbst diejenigen, welche alle unsere Anschauungen und Neigungen durchbrechen, ohne Ursache seien, wohl aber dass sie ohne nöthigende Ursache sind. Dass wir aber nicht genöthigt werden, sei es durch ein Motiv, sei es durch eine subjective Disposition, das zeigt sich am deutlichsten, wenn wir der heftigsten Versuchung Widerstand leisten. Wir entscheiden uns dann nicht nur gegen die auf uns einstürmenden Motive, sondern auch gegen alle unsere Neigung, die uns mit Gewalt zur Sünde zieht. Nicht die Schwere unserer Grundsätze besiegt die Versuchung, sondern, wie wir uns klar bewusst sind: unsere freie Entscheidung gegen unsere innigsten Wünsche und Neigungen. Das Gewicht, das ein Grundsatz, oder unser Charakter in die Wagschale wirft, wird von uns frei erzeugt; durch unsern freien Willen siegt der Charakter, siegt ein Grundsatz. Das Analogon mit der Kugel ist ganz und gar verfehlt: wir be-

kommen nicht bloss zu leise, schwache Stösse, wie die Kugel, wie der Erdball von dem Queu, sondern die heftigsten Stösse, welche tausend Mal unsern Willen in Bewegung setzen könnten, aber an unserem freien Widerstande abprallen.

Woher kommt aber nun die Illusion, die uns vorspiegelt, wir handelten frei, während wir es doch nicht sind? „Wir nehmen die Ursachen nicht wahr, durch welche unser Wollen bedingt wird, und daher meinen wir, es sei überhaupt nicht ursächlich bedingt.“

Wer sich seiner Freiheit bewusst ist, hat nicht das Gefühl, dass er ohne Ursache wolle, ein solches Gefühl wäre ein handgreiflicher Irrthum, denn ohne Ursache kann nichts geschehen; also auch unser Wollen nicht, also können wir uns auch nicht mit irgend welchem Schein von Wahrheit einbilden, wir handelten ohne Ursache. Im Gegentheil, wir sind uns bei unserem freien Wollen meistens ganz klar der Ursachen desselben bewusst. Wir erkennen ganz klar die Motive, die uns anregen, und noch klarer den Einfluss unseres Willens, der diese Motive anderen vorzieht. Nur in seltenen Fällen ist uns das eigentlich leitende Motiv nicht recht durchsichtig.

Doch Rée beweist seine Behauptung. „Wie oft thun wir etwas in Gedanken. Wir achten nicht auf das, was wir thun, geschweige auf die Ursachen, aus welchen es geschieht. Wir stützen, während wir nachdenken, den Kopf in die Hand. Wir drehen, während wir uns unterhalten, ein Stückchen Papier in der Hand herum. Blicken wir dann auf unser Thun zurück, vermögen aber durchaus keinen zureichenden Grund desselben zu entdecken, so meinen wir eben, es habe überhaupt keinen zureichenden Grund gehabt; wir hätten also in jenem Augenblick anders verfahren, z. B. den Kopf in die linke statt in die rechte Hand stützen können. . . Um noch ein Beispiel anzuführen: auf dem Tisch stehen zwei Eier. Ich nehme eines davon. Warum nicht das andere? Vielleicht lag es mir ein wenig näher, oder irgend sonst eine Kleinigkeit, welche schwer aufzufinden ist, und fast niemals bewusst wird, war ausschlaggebend. Blicke ich nun zurück, sehe aber nicht, warum ich gerade das Ei genommen habe, so meine ich eben, ich hätte ebenso gut das andere nehmen können.“

Gerade diese Beispiele widerlegen ganz schlagend die von Rée versuchte Erklärung einer Illusion im Gefühle der Willensfreiheit. Niemand wird das Stützen des Kopfes mit der linken Hand während der Zerstreung für eine freie That halten oder sich derselben

als einer freien bewusst sein. Denn zur Freiheit gehört vor allem volle Ueberlegung. Und doch müsste nach Rée's Auffassung diese Handlung uns als freie vorkommen, weil wir den Grund nicht kennen, warum wir gerade die linke Hand zum Stützen gebraucht haben. Ich kann mir nur dann bewusst sein, dass ich ein Ei frei vor dem andern gewählt habe, wenn ich wirklich das eine dem andern mit Ueberlegung vorgezogen habe. Es kann mir dabei unbekannt sein, warum das eine gerade von mir bevorzugt wurde, möglicherweise war es die grössere Nähe. Aber nicht diese Ungewissheit veranlasst die Ueberzeugung, dass ich auch anders hätte wählen können, sondern das Bewusstsein, dass ich dieses frei gewählt habe. Nicht die nachträgliche Reflexion über eine Wahl, deren Ursachen mir nicht bekannt sind, bestimmt mich zu glauben, dass ich auch anders hätte wollen können, sondern das die Wahl begleitende unüberwindliche Bewusstsein, dass ich auch anders wählen könnte. Fehlt dieses Bewusstsein, wie wenn ich „in Gedanken“ etwas gethan, so kann ich später zwar sagen: Es hätte auch etwas anderes von mir geschehen können, aber nicht: Ich hätte frei mich für etwas anders entscheiden können. Denn auch was nicht frei gewählt wird, hätte unter andern Umständen anders geschehen können. Erinnerere ich mich nicht mehr, welche Motive mich zum Wollen bestimmt haben, so erachte ich darum das Wollen nicht für ursachlos und auch nicht ohne weiteres für frei, sondern ich untersuche, ob ich mit Ueberlegung gehandelt habe, und dann schliesse ich, dass ich frei gewollt habe.

Die Ueberzeugung von meiner Freiheit kommt also aus einer ganz andern Quelle als der von Rée bezeichneten. Nicht die Unkenntniss der Ursachen des Wollens sondern die sonnenklare Erkenntniss derselben führt mich zu der Ueberzeugung, dass ich frei will.

Doch Rée setzt seine Erklärung vom Ursprung der Illusion fort: „Ersetzen wir einmal das »ich hätte das zweite Ei nehmen können« durch andere »ich hätte können«. Zum Beispiel: ich hätte als ich das Ei nahm, statt dessen mir die Finger abhacken oder meinem Nachbar an die Gurgel springen können. Warum führt man fast nie ein »ich hätte können« dieser Art an, sondern hält sich stets im Umkreise derjenigen Handlung, welche man wirklich gethan hat? Weil in dem Moment, in welchem ich das Ei nahm, das Fingerhacken oder Morden mir fern lag. — Von diesem Stand-

punkte aus sind die zwei Seiten unseres Gegenstandes — die Nothwendigkeit der Willensacte und ihre scheinbare Nicht-Nothwendigkeit — besonders deutlich zu übersehen. Thatsächlich war das Nehmen des zweiten Eies in dem Augenblick ebenso unmöglich, wie das Abhacken des Fingers. Denn ob an der vollen Ursache eine Empfindungsnuance oder ein ganzes Heer von Empfindungen und Gedanken fehlt, ist offenbar gleichgültig: die Wirkung kann nicht eintreten, so lange die Ursache unvollständig ist. Aber es scheint so, als ob das Nehmen des zweiten Eies in dem Augenblick möglich gewesen wäre: wenn etwas beinahe geschehen ist, so meinen wir, es hätte geschehen können.“

Dass wir auch anders hätten handeln können, erkennen wir auf doppelte Weise: unmittelbar durch das Bewusstsein, das uns sagt, wir wählen dieses frei, könnten aber ebenso gut ein anderes gerade im Bewusstsein gegebenes Object wählen. Wir können aber auch das Anderskönnen durch die Vernunft erschliessen, einmal durch Induction aus allgemeiner Erfahrung, sodann aus der Beschaffenheit unseres Willens selbst, welcher auf das Gute überhaupt gerichtet, nicht von einem endlichen Einzelgute bestimmt werden kann. Insofern wir durch das Bewusstsein unser Anderskönnen erkennen, kann es natürlich nur auf etwas gerichtet sein, was der wirklich gewählten Handlung nahe liegt; denn nur solches wird thatsächlich ausgeschlagen, einem erkannten Gute wird ja das gewählte vorgezogen. Freilich ziehe ich dieses noch vielem andern vor, aber dieses kommt gar nicht in Betracht, ich denke nicht daran, sondern nur eben an die Gegenstände, zwischen denen gewählt wird. Wenn ich darum mein Bewusstsein in Worten ausspreche, so muss ich sagen: Ich hätte auch das andere Ei nehmen können, nicht aber: ich hätte mir die Finger abhacken können. Spreche ich aber die Vernunfterkennniss aus, die ich von meiner Freiheit überhaupt habe, dann kann und muss ich sagen: ich hätte auch jedes andere noch so disparate und fernliegende Object wählen können. Denn die Freiheit erstreckt sich auf alle endlichen Güter. Eine Einschränkung muss freilich auch die Vernunft machen. Ein Anderes, was ich hätte wählen können, muss mir immerhin als ein annehmbares Gut erscheinen, es muss einigermassen meinen Neigungen entsprechen, es muss im einzelnen Falle auch in mein Bewusstsein treten. Ist nun eine Handlung so verrückt, dass sie mir, wie das Fingerabhacken, gar nicht in den

Sinn kommt, oder widerspricht sie so meinen Neigungen, dass ich in Bezug auf sie nie in die Lage einer Wahl kommen kann, dann werde ich freilich sie nicht unter den Begriff „ich hätte können“ subsumiren können.

Es ist also ganz gewiss falsch, dass ich das Wählen des anderen Eies ebenso wenig vermocht hätte wie das Fingerabhacken: ersteres hätte ich mit der grössten Leichtigkeit gekonnt, letzteres wäre mir zwar nicht absolut unmöglich gewesen, aber doch nicht ohne Anwendung vieler Zwischengefühle und bewegenden Gedanken.

Noch irriger aber ist die Behauptung, wir erachteten darum beim Wählen, es hätte auch das Gegentheil gewählt werden können, weil es beinahe geschehen wäre. Wir sind uns ja klar bewusst, dass alles vorhanden ist, um das andere Ei wählen zu können; es ist nicht etwa so, dass noch eine Kleinigkeit fehlt, um es wählen zu können, sondern es fehlt ebenso wenig, als um das erste zu wählen. Der einzige Unterschied ist, dass wir das eine frei wählen und das andere lassen. Wie will denn Rée seine Behauptung: „wenn etwas beinahe geschehen ist, so meinen wir es hätte geschehen können“, auch nur mit einem Scheingrunde beweisen? Wir meinen allerdings unter diesen Umständen, dass etwas möglich, dass es contingent ist, dass es geschehen oder nicht geschehen könnte, aber frei erachtet Niemand eine Handlung darum, weil sie beinahe geschehen wäre. Wenn man in der Lotterie beinahe das grosse Loos gezogen hätte, glaubt man dann, man hätte es frei ziehen können? Wenn man beim Herunterfallen beinahe an einem Vorsprunge hängen geblieben wäre, glaubt man, dass dies hätte frei geschehen können?

Den Motivationsprocess, den Rée früher beim Esel so plastisch dargestellt hat, wiederholt er nochmals mit Hinzufügung einiger neuer Momente am Menschen. „Stellen wir uns mit Hilfe der Phantasie einmal vor, des Mörders Empfindungen und Gedanken im Moment der That lägen wie auf einer Landkarte ausgebreitet mit sichtbarer Deutlichkeit vor uns da . . . Die kaleidoskopisch wechselnden Empfindungen müssten, damit ihr Verhältniss zu einander wahrnehmbar sei, in den Zustand, welchen sie im Augenblick der That hatten, zurückzusetzen, sodann starr zu machen, gleichsam an ihren Platz festzunageln sein. Aber noch mehr als dies. Die Gedanken und Empfindungen müssten räumlich ausgedehnt und mit einer farbigen Oberfläche behaftet sein: die stärkere Empfindung müsste durch einen grösseren Klumpen dargestellt werden; der deutlichere

Gedanke etwa eine grellrothe Farbe, der undeutliche eine graue Färbung haben. In solcher Weise müssten wir Eifersucht und Wuth, Mitleid und den Gedanken an Gott plastisch gestaltet vor uns erblicken. Wir müssten ferner sehen, wie auf diese Gedanken- und Empfindungsformationen der Anblick des Opfers einwirkt; wie aus beiden Factoren erst das Mordenwollen, dann das Morden hervorgeht. Ausserdem: der Vorgang müsste experimentell wiederholbar sein Wir müssten endlich auch nach Art der Chemiker, das Experiment variiren, bald eine Empfindung abschwächen, bald sie verstärken können, und das dann sich ergebende Resultat beobachten. Wären diese Bedingungen erfüllt, könnten wir den Vorgang experimentell wiederholen und noch variiren, sähen wir seine Bestandtheile und vor Allem ihr Verhältniss zu einander — den momentanen Grad der Eifersucht, der Wuth einerseits, der Furcht vor Strafe, des Mitleids andererseits mit plastischer Deutlichkeit vor uns, so würden wir das Mordenwollen und das Morden als ein nothwendiges anerkennen.“

Nun, alle Bedingungen der plastischen Anschaulichkeit, welche hier verlangt werden, sind auf das vollkommenste, nicht zwar in der äusseren wohl aber in der weit durchsichtigeren und zuverlässigeren inneren Anschauung gegeben. Wenn wir selbst einen Entschluss zu fassen haben, so stehen vor unserem Bewusstsein in hellstem Lichte die Motive pro und contra, die Neigungen, welche uns nach der einen oder der anderen Seite hinziehen; wir sind uns des Grades der Einwirkung der Motive, der Stärke unserer Neigungen unmittelbar bewusst; wir sehen auch, in welchem Verhältnisse unsere Neigungen zu einander stehen, welche schwächer, welche stärker ist. Wir können das Experiment auch nicht selten wiederholen, oder vielmehr wir müssen es häufig wiederholen, indem wir in dem nämlichen Conflict von Motiven und Neigungen uns wieder entscheiden müssen. Wenn dieselben Verhältnisse nicht ganz genau wiederkehren, nun, dann haben wir den andern Fall: die Variation der Bedingungen, welche von Rée noch verlangt wird.

Und was lehren uns diese Experimente? Dasselbe Bewusstsein, welches uns klare Einsicht in die Bedingungen zum Wollen und in den schliesslichen Entschluss gibt, versichert uns gleichzeitig, dass zwar meistens unsere Entschlüsse bei gleichen Bedingungen die gleichen, bei verschiedenen verschieden sind. Aber unwiderleglich kommen auch Fälle vor, wo trotz der gleichen Bedingungen doch

unsere Entschlüsse andere, trotz der verschiedenen Bedingungen doch unsere Entschlüsse die gleichen bleiben. Aber auch da wo wir unter gleichen Umständen (äusseren und inneren) das Nämliche wählen, ist unsere Wahl nach dem Zeugnisse des Bewusstseins frei, frei auch, wo abgeänderte Umstände eine andere Willensentschliessung herbeiführen. Wenn wir also unser ganzes Innere auf einer Landkarte ausgebreitet darzustellen hätten, dann müsste ausser den Motiven und Neigungen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse auch noch der thatsächliche Entschluss hinzugefügt werden, ohne den von einem überlegten Wollen nicht die Rede sein kann; denn er gibt die letzte Entscheidung über das Verhältniss der Motive zu einander, natürlich nur soweit sie auf uns thatsächlich einwirken. Wird diese That des Willens mit unter die darzustellenden Bedingungen des Wollens aufgenommen, dann ist allerdings wahr: Wer die Gesammtheit aller Bedingungen schaut, der sieht, dass mit ihnen die Entscheidung nothwendig gegeben ist.

Gewöhnlich suchen die Deterministen die Verantwortlichkeit mit der Unfreiheit des Willens in Einklang zu bringen. Wundt versteigt sich sogar zu der Behauptung, nicht mit Freiheit, sondern nur mit Unfreiheit könne Verantwortlichkeit bestehen. Dagegen ist Rée aufrichtig genug, unumwunden einzugestehen, dass Schuldbewusstsein, Zurechnung, Verantwortlichkeit aufhören müssen, wenn man eingesehen hat, dass die Handlung eine Wirkung nothwendiger Ursachen ist. „Gesetzt nun aber, jemand werde auf die Willensfreiheit hingewiesen. Zunächst wird es grosse Schwierigkeiten haben (!), ihm dieselbe plausibel zu machen. Es hängt sein Wollen an gar zu schwer sichtbaren Fäden, und da meint er denn eben, dasselbe wäre gar nicht ursächlich bedingt. Schliesslich aber — wollen wir annehmen — gelangt er doch zu der Einsicht, dass die Handlungen Wirkungen sind. . . . Wie wird er nun über die Handlungen urtheilen? Wird er fortfahren zu behaupten, dass der Mord mit strafender Vergeltung heimzusuchen, dass Handlungen des Wohlwollens als Verdienst zuzurechnen seien? Keineswegs. Vielmehr lautet die erste Folgerung, welche er mit Recht aus der gewonnenen Einsicht zieht: dann kann man eben niemanden verantwortlich machen; »alles Verstehen ist alles Verzeihen«; eine Wirkung kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden.“

Damit man aber nun nicht meine, der Determinist verhalte sich gegen Tugend und Verbrechen ganz gleich, hält es Rée für nöthig,

doch eine Gefühlsreaction gegen die unsittliche und sittliche That noch bestehen zu lassen. „Aber wird er der Handlung nun apathisch, jeder Empfindung baar gegenüber stehen? Keineswegs. Er wird die Handlung auch jetzt noch als angenehm oder unangenehm, als sympathisch und unsympathisch empfinden.“ Sogar gegen den Thäter selbst weiss er trotz der Unfreiheit noch ein Gefühl der Verachtung oder Achtung herauszubringen: „Desgleichen beharrt unsere Antipathie und Sympathie für die Beschaffenheit eines Menschen auch dann noch, wenn wir dieselbe als ursächlich geworden betrachten. Jemand ist mir sympathisch, bedeutet ja: ich fühle mich zu ihm hingezogen, ich mag ihn gern leiden . . . Also nur die Zurechnung als Verdienst, die specifisch sittliche Zurechnung wird er angesichts der Nothwendigkeit streichen. Seine Sympathie dagegen kann bis zur Liebe ja bis zur Verehrung und Achtung gehen . . . Die Antipathie kann trotz der Einsicht in die Nothwendigkeit der Handlung gelegentlich bis zum Ekel — ja bis zur Verachtung gehen, — vorausgesetzt, dass dieser letztere Begriff der specifisch moralischen Elemente, die er enthält (der Zurechnung als Schuld), entkleidet werde. Er bedeutet dann etwa: ich möchte nicht so sein wie dieser Mensch da.“

Aber die gesammte Menschheit verbindet mit dem Worte Achtung und Verachtung immer jene von Rée ausgeschlossenen sittlichen Elemente, sie rechnet dem Guten seine Handlung als Verdienst, die schlechte als strafwürdige Schuld an. Also kann der Determinismus nur durch Fälschung der Bedeutung der Worte die Unfreiheit mit dem objectiven Thatbestande in Einklang bringen. Durch keine noch so oft wiederholten Sophismen lässt sich die Menschheit das Recht rauben, ein sittliches Urtheil über die menschlichen Handlungen zu fällen und demselben durch Lob und Tadel, Lohn und Strafe Ausdruck zu geben. Rée meint selbst, es würde anfangs schwer halten, Jemanden die Unfreiheit seines Willens plausibel zu machen. Allerdings kann man in der Verrückung der Köpfe Erstaunliches leisten; aber wenn nicht Jemand gerade ein Interesse daran hat, unfrei zu sein, werden jene Trugschlüsse, die man ihm vormacht, nichts gegen das klare Bewusstsein ausrichten. Ein offener Trugschluss ist es zu sagen: die freie Handlung ist ohne Ursache, ohne Ursache kann aber nichts werden. Wer sich seiner Freiheit bewusst ist, erkennt zugleich, dass sein Entschluss nicht ohne entsprechende Ursache ist; als Ursache erkennt er die

Motive, seine Neigung und seinen eigenen Entschluss. Besser als bei irgend einem andern Geschehen findet er das Causalitätsgesetz bei der freien Entscheidung erfüllt. Er wird also fortfahren, mit allen Menschen von gesundem Urtheile die menschlichen Handlungen als Schuld oder als Verdienst zuzurechnen.

Wenn es aber auch möglich wäre, das Urtheil über Andere durch solche Sophismen zu berücken, das eigene Gewissen lässt sich nicht zum Schweigen bringen. Sehen wir, wie der Determinismus die Gewissensbisse zu beseitigen sucht. „Wie aber, wenn man selbst der Handelnde war? Dann ist der Sachverhalt ein analoger; auch dann bleiben Sympathie und Antipathie bestehen, während die Zurechnung als Verdienst oder als Schuld, »Gewissensbiss«, schwindet. Auch die eigene Handlung kann uns, nachdem sie geschehen ist, noch sympathisch sein oder antipathisch werden . . . An diesem Gefühl der Antipathie, vielleicht des Abscheues, des Ekels vor uns selbst wird nichts durch die Erwägung, die Handlung sei eine Wirkung, verändert. Anders verhält es sich mit dem Schuldbewusstsein. Vor der Erwägung: die Rachsucht war in dem Augenblicke nothwendigerweise so stark, das Mitleid nothwendigerweise so schwach, — vor dieser Erwägung verstummt die Zurechnung als Schuld; das Bewusstsein, man verdiene Strafe als Vergeltung kann man nicht mehr haben.“

Und doch vermag Niemand die Gewissensbisse ganz zu unterdrücken, das Schuldbewusstsein ist ein Druck, dessen der Mensch trotz aller Anstrengung nicht ledig werden kann. Also, müssen wir umgekehrt schliessen, hat er frei gehandelt, stand es in seiner Gewalt, die Sünde zu meiden.

Diese Schwierigkeit konnte auch Rée nicht entgehen, und er fährt fort: „Aber vermag man wirklich so leicht das Schuldbewusstsein abzuschütteln? verschwindet dasselbe wie ein Spuk vor dem Zauberwort Wirkung? . . . Die Sache verhält sich so: woher wir überhaupt manchen Handlungen sittliches Lob, andern sittlichen Tadel spenden, ist bereits öfter erwähnt worden: in das Bewusstsein des Kindes dringt der Tadel schon als Nebenbedeutung der Wörter Mord, Diebstahl, Rachsucht, Schadenfreude, und das Lob als Nebenbedeutung der Wörter Wohlwollen, Barmherzigkeit. Daher scheint ihm der Tadel dann ein Bestandtheil des Mordes, das Lob ein Bestandtheil des Wohlwollens zu sein. Nun kommt ihm in einem späteren Zeitpunkt seines Lebens, vielleicht in seinem zwanzigsten

Jahre, von irgendwoher die Einsicht, dass alle Handlungen Wirkungen seien und daher nicht als Verdienst oder Schuld zugerechnet werden könnten. Was vermag diese arme, kleine Einsicht gegen die Urtheilsgewohnheit eines ganzen Lebens? Aus der Denkgewohnheit, Handlungen wie den Mord als Schuld zuzurechnen, entspringt eine grosse Denkschwierigkeit, sie ohne das Urtheil vorzustellen. Die Vernunft hat gut erklären: solche Handlungen dürfen, weil sie Wirkungen sind, nicht als Schuld angerechnet werden, — die zur Empfindung gewordene Urtheilsgewohnheit thut es dennoch. Aber — Gewohnheit gegen Gewohnheit. Gesetzt, Jemand erhebe sich jedes Mal, wenn er unwillkürlich eine Handlung als Schuld oder als Verdienst zurechnen will, auf den Standpunkt der Ewigkeit und Nothwendigkeit. Er betrachte die Handlung als das nothwendige Ergebniss aus einer unendlichen Zeit. Durch solche Betrachtungsweise wird, wenn nicht das erste so doch das tausendste Mal, auch die Gefühlsassociation zwischen der Handlung und dem Urtheil gesprengt werden. Ein solcher Mensch wird es sich abgewöhnen, irgend eine Handlung als Schuld oder als Verdienst zuzurechnen.“

In dieser Ausführung finden sich viele irrige Behauptungen. Es ist vor allem ein Irrthum, zu behaupten, unser lobendes und tadelndes Urtheil stütze sich lediglich auf den Einfluss, den Erzieher oder die Bedeutung der Worte auf das Gemüth des Kindes ausüben. Anfänglich mag dieser Einfluss für das Urtheil des Kindes bestimmend sein; aber im weiteren Verlauf der geistigen Entwicklung wird das lobende und tadelnde Urtheil nach Vernunftkenntniss, und nicht selten gegen die sittlichen Anschauungen des Kindesalters gefällt.

Es ist nun allerdings wahr, dass auch durch das lange Zeit fortgesetzte Vernunfturtheil über Löblichkeit oder Schändlichkeit einer Handlung sich eine Denkgewohnheit einstellt, die selbst unser Gefühl nicht unberührt lässt. Wir werden mehr und mehr ein Gefühl der Sympathie oder Antipathie bei der Betrachtung einer Handlung empfinden und dies um so stärker, je näher uns dieselbe angeht. Aber es ist ebenso gewiss, dass man die Denkgewohnheit, wie dieses durch sie erzeugte Gefühl, und selbst jene durch Erziehung und die Nebenbedeutung des Wortes uns eingeflösste Empfindungen bei besserer Vernunftkenntniss ohne grosse Schwierigkeit ablegen kann. Wir können durch die psychologische Erfahrung die Probe darüber machen. Es hat Jemand von Jugend auf eine schlechte Handlung

loben, eine gute tadeln hören. In Folge dieser Einflüsse empfindet er gegen erstere Sympathie, gegen letztere Widerwillen. Der Fall ist offenbar möglich, ja, wie die Erfahrung lehrt, gar oft thatsächlich. Bei den Wilden gilt manches für schlecht, was bei uns für gut gilt, und umgekehrt. Rée führt ja selbst das Beispiel der Bogo's an, welche den Mord für eine sittliche Heldenthat erachten. Es ist auch nicht einzusehen, warum nicht in Bezug auf die Moralität einzelner Handlungen ein Irrthum allgemein bei einem Volke, in einer Familie werden könne, wenn sogar, wie Rée glaubt, das ganze Menschengeschlecht in Bezug auf seine Freiheit sich irren kann.

Wenn nun Jemand, der sich gewöhnt hat, eine gute Handlung für schlecht zu halten, belehrt wird, sie sei doch gut, braucht es dann tausend Versuche, um jenes falsche Urtheil und die daran haftenden Gefühle abzulegen? Keineswegs. Wenn die Gründe überzeugend sind, kann das Urtheil schon im nächsten Augenblicke und das Gefühl innerhalb weniger Tage berichtigt werden. Wie kommt es nun, dass man erst tausend Mal sein Thun als unfrei hat erklären müssen, um der Gewissensbisse loszuwerden? Ich glaube aber, es wird selbst das tausendste Mal noch nicht gelingen, sie abzuschütteln. Es ist ja wahr, man kann das Gewissen zum Schweigen bringen; schlechte Menschen thun es auf einige Zeit, aber früher oder später regt es sich und zerstreut die Sophismen, durch welche der Gottlose seine Thaten vor sich selbst zu rechtfertigen sucht. Aber bleiben wir nur bei dem Zugeständnisse stehen, dass vielleicht das tausendste Mal das Gewissen beschwichtigt wäre: woher kommt es, dass man seine Vorwürfe nicht so leicht bannen kann, wie in dem Falle, wo man die Moralität einer Handlung lange Zeit falsch beurtheilt hat? Offenbar kann die Schwierigkeit, durch Leugnung der Freiheit das sittliche Urtheil zu rectificiren, nur daher kommen, dass die Freiheit überhaupt nicht weggedemonstrirt werden kann. Das Bewusstsein der Freiheit ist insbesondere als Gewissen so klar, bestimmt und unwiderstehlich, dass es durch keinerlei noch so blendende Ueberredungskünste aufgehoben werden kann. Nun sind aber weiter die Gründe, durch welche die Freiheit beseitigt werden soll, so jämmerlich, so handgreifliche Missverständnisse, dass sie auf den Ungebildeten, der sie gar nicht fassen kann, gar keinen Eindruck machen werden, wer sie aber fassen kann, der wird, wenn er nur einige Logik hat, ihre Nichtigkeit sofort einsehen.

In der That wird es äusserst wenige Menschen geben, welche durch die Raisonnements der Deterministen ihr Gewissen ganz beschwichtigt haben, sondern man wird allgemein fortfahren, sich und Andere wegen guter Handlungen zu loben, schlechte zu tadeln, zu bestrafen u. s. w. Dass dies nur darum der Fall sei, weil die Menschen kein Interesse daran hätten, ihr sittliches Urtheil nach dem Determinismus zu rectificiren, ist eine durchaus unbeweisbare, offenbar falsche Behauptung. „Die Menschen, sagt Rée, werden in ihrem Thun durch die Rücksicht auf ihr Glück und Unglück bestimmt; zu ihrem Glück aber würde die Ablegung jener Urtheilsgewohnheit wohl kaum etwas beitragen.“

Die Menschen haben ein sehr lebhaftes Interesse daran, von Gewissensbissen nicht belästigt zu werden. Da wir alle Sünder sind, so haben wir alle den Tadel des Gewissens zu empfinden. Wer möchte aber sich von einem eitlen Wahne, als welchen der Determinismus das Gewissen ausgibt, sich gerne quälen lassen?

Also auch hierin muss die Leugnung der Freiheit sich mit aller Erfahrung in Widerspruch setzen, was Rée schliesslich auch eingesteht, wenn er erklärt: „Uebrigens kann eine gewisse, diesem Paragraphen anhaftende Undeutlichkeit nicht gehoben werden: er setzt auseinander, wie die Menschen urtheilen würden, wenn sie die Willensunfreiheit eingesehen hätten; er spricht also von einem hypothetisch angenommenen, nicht von einem wirklich vorhandenen Zustande.“ Wäre der Mensch nicht frei, so wäre er auch davon zu überzeugen, und liessen sich die Folgerungen von dieser Ueberzeugung sehr klar ziehen: so aber bewegt sich die Erörterung auf einem imaginären Gebiete; sie setzt eine Bedingung, die sich nicht erfüllen lässt.

Fr. Paulsen.

Paulsen erklärt die Willensfreiheit für eine „Grille einiger scholastischen Metaphysiker“, „grillenhafter Speculanten“, „für ein Hirngespinnst“¹⁾. Und so urtheilt ein Mann, der sich im Uebrigen durch eine seltene Objectivität und Mässigung im Urtheile über christliche und selbst katholische Anschauungen auszeichnet. Dass er in der Frage über die Willensfreiheit auf einmal von der Leidenschaft sich hinreissen lässt, erweckt kein günstiges Vorurtheil für die Wahrheit seiner Sache.

¹⁾ System d. Ethik. 1889.

„Das Problem der metaphysischen Freiheit des Willens wird noch vielfach für eines der schwierigsten und grössten Probleme der Philosophie gehalten. Mir scheint es zu diesen nicht zu gehören. Es ist ein Problem, das unter bestimmten Umständen entstanden ist und mit dem Aufhören dieser Umstände verschwinden wird: es gehört der philosophirenden Theologie, der Scholastik an. Die griechische Philosophie kennt das Problem eigentlich nicht . . . Dagegen fand die kirchliche Philosophie, welche auf dem Boden des Dogma's erwuchs, eine schwer aufzulösende Frage vor. Zwei feststehende Punkte waren gegeben: Gott hat durch seinen Willen den Menschen geschaffen; derselbe muss also ursprünglich gut sein. Andererseits steht nicht minder fest, dass der Mensch wie er nun ist, von Natur böse ist . . . Das Böse muss also hinterher in die Schöpfung gekommen sein . . . Hier ist der Punkt, wo die metaphysische Freiheit des Willens als Lösung sich darbot. Gott hat dem Menschen den freien Willen gegeben, damit er aus sich selbst sich für das Gute entscheide, ohne freie Entscheidung gibt es keine Sittlichkeit; Freiheit ist aber der Natur der Sache nach die Möglichkeit, sich nach beiden Seiten zu wenden. Der Mensch nun machte von seiner Freiheit den Gebrauch, für das Böse sich zu entscheiden: Adam sündigte durch Ungehorsam und mit ihm fiel das ganze Geschlecht. So ist das Böse nicht durch Gott sondern durch den Menschen in die Welt gekommen.“

Ein Jeder, der nur einigermaßen mit den Riesengeistern der christlichen Speculation sich bekannt gemacht hat, muss eine gerechte Entrüstung empfinden, wenn ein Pygmäengeschlecht, das in Folge der intellectuellen Ausschweifungen des Idealismus notorisch an speculativer Impotenz leidet, sie Grillenfänger schilt, Sätze derselben, die sie aufs schärfste aprioristisch und aus der Erfahrung beweisen und auf das sorgfältigste untersuchen und präcisiren, als Hirngespinnste bezeichnen hört. In unserem Falle wird aber selbst der historische Thatbestand ganz verdreht. Das Problem der Willensfreiheit ist nicht durch die Scholastik in die Welt gekommen, sondern die Scholastik hat sich die Ueberzeugung der gesammten Menschheit zu eigen gemacht. So lange die Welt steht, so lange denkende und wollende Wesen von ihrem Thun Bewusstsein haben, so lange ist auch die Thatsache der Freiheit allgemein anerkannt worden. Erst als einige absonderliche Köpfe durch ihre fatalistischen Systeme zur Leugnung der Willensfreiheit gedrängt wurden und

andere ein Interesse daran hatten, ihr sittliches Thun der Verantwortlichkeit zu entziehen, begann die Willensfreiheit, freilich immer nur in den interessirten Kreisen, ein Problem zu werden. Aus dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit und aus dem klaren Bewusstsein eines jeden Einzelnen haben die Scholastiker die Lehre von der Freiheit des Willens entnommen; eine offenbare Unwahrheit ist es, dass das entscheidende Motiv die Vertheidigung eines Dogmas gewesen sei, dass sie zum Zwecke der Theodicee von den Scholastikern erfunden worden sei. Paulsen muss eine Fälschung der allgemeinen Wortbedeutung vornehmen, um die Willensfreiheit als Grille der Scholastik gegenüber der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit ausgeben zu können: „Freiheit des Menschen ist Herrschaft der Vernunft, Knechtschaft des Menschen ist Herrschaft der animalischen Begierden. Das ist die positive Bedeutung der Willensfreiheit. Und die Moralphilosophie sollte sich durch die Grille einiger scholastischer Metaphysiker, Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens zu erklären, nicht bestimmen lassen, den so nothwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwerfen. Freiheit des Willens bedeutet, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch aller Menschen, abgesehen von jenen grillenhaften Speculanten, die Fähigkeit, sein Leben und Handeln durch Zwecke und Entschlüsse zu bestimmen. . . . Mögen sich die Scholastiker für ihren Begriff einen irgendwelchen Namen ausdenken, das Wort Willensfreiheit hat seine Bedeutung; gegen die Verdächtigung dieser Sache durch die Verbindung mit jenem Hirngespinnst unter demselben Namen ist entschieden Verwahrung einzulegen.“

Allerdings ist die Fassung der Freiheit als Ursachlosigkeit des Willens ein Hirngespinnst, aber nicht in dem Kopfe der Scholastiker, sondern ihrer Verleumder. Sie fassen mit dem ganzen Menschengeschlechte die Freiheit als Wahlfreiheit, nicht selten freilich auch in dem von Paulsen angegebenen Sinne als Freiheit von unvernünftigen Trieben. Aber vor allem ist es der Begriff der Wahlfreiheit, welchen der allgemeine Sprachgebrauch mit dem Worte Freiheit verbindet. Mit solcher Keckheit haben selbst die Deterministen sonst den Thatbestand nicht zu verkehren und für sich in Anspruch zu nehmen gewagt. Sie geben gerne zu, dass die gesammte Menschheit der Illusion sich hingibt frei zu sein, nur „die Wenigen, welche die Frage sich vorgelegt, haben fast Alle die

Willensfreiheit eingesehen¹⁾. Da nun aber diese Wenigen in ganz offenbarem Missverständnisse befangen sind, indem sie Freiheit für Ursachlosigkeit halten, so hat ihr Widerspruch gegen die allgemeine Ueberzeugung der Menschheit gar keinen Werth; sie können die Bedeutung, welche alle Menschen dem Ausdrucke: ich bin frei, ich kann mich entscheiden wie ich will, beilegen, nicht verändern. Sie also sind die Sonderlinge und Grillenfänger, nicht die Scholastiker.

Wir wollen mit dem Gesagten nicht in Abrede stellen, dass auch die Theodicee zur Annahme der Freiheit drängt, denn nur dadurch kann der heiligste Gott gegenüber der Sünde gerechtfertigt werden, dass der freie Wille des Menschen gegen den Willen Gottes sich erhebt: wenn aber Jemand glaubt, das Problem der Willensfreiheit habe wegen dieses Zusammenhanges eine nur vorübergehende Bedeutung, so möge er sich mit dem Gedanken vertraut machen, dass die christliche Lehre von der Willensfreiheit, welche von der Religion, der Vernunft und Erfahrung unabweisbar gefordert wird, noch lebendige Ueberzeugung der Christenheit, ja der ganzen Menschheit sein wird, wenn die Schriften der Verächter der Scholastiker schon nicht mehr als Maculatur zu haben sein werden.

Wieder eine Fälschung eines ganz notorischen Thatbestandes ist es, wenn die Aussage unseres Bewusstseins so verdreht wird, dass die Wahlfreiheit darin gar nicht vorkommt. „Das Selbstbewusstsein täuscht hierin gar nicht. Aber was sagt es denn? Doch dies: dass zu den Factoren, welche den Inhalt meines Lebens, die Gestalt meines Selbst bestimmt haben, auch meine Wünsche und Neigungen, meine Ueberlegungen und Entschlüsse, und zwar in erster Linie gehören.“

Das Selbstbewusstsein sagt Jedem klar und deutlich, auch dem Deterministen, dass er so und anders handeln kann, dass er nicht durch Neigung und Motive bestimmt wird. Das geben selbst Deterministen zu; der oben citirte Rée meint, dieses gemeine Bewusstsein sei nur durch Unkenntniss des wahren Zusammenhangs von Ursache und Wirkung zu erklären.

Wenn sich aber umgekehrt zeigen lässt, dass die Gründe, welche der Determinismus gegen die Zuverlässigkeit des Freiheitsbewusstseins vorbringt, auf den grössten Missverständnissen beruhen, so bleibt das Bewusstsein und unsere Freiheit in ihrem vollen Rechte.

1) P. Rée, Die Illusion d. Willensfr. S. 23.

Auch darin ist Rée aufrichtiger oder einsichtiger als Paulsen dass er unumwunden zugibt: Wo keine Freiheit, da ist keine Verantwortlichkeit, während sie letzterer auch mit der Unfreiheit vereinbar findet und seine Meinung sogar der ganzen Menschheit andichtet. „In der wirklichen Welt ist hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinne zur Voraussetzung. Sofern der Wille eines Menschen sich in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich.“

Keineswegs; nur dann ist er dafür verantwortlich, wenn es in seiner Gewalt war, sie auch zu unterlassen; nur denjenigen hält die wirkliche Welt, mit Ausnahme von einigen philosophischen Sonderlingen, für verantwortlich, in dessen Gewalt es liegt, sich für oder gegen etwas zu entscheiden. Wir wollen hier gar nicht die Frage behandeln, ob diese allgemeine Ueberzeugung des Menschengeschlechtes, welche theoretisch und praktisch fortwährend zum Ausdruck kommt welche in der Beurtheilung der eigenen wie fremden Thaten ihre beständige Anwendung findet, den Schrullen einiger absonderlichen Speculanten vorzuziehen sei: wir wollen nur constatiren, dass es eine Fälschung einer offenkundigen Thatsache ist, wenn behauptet wird, alle Menschen hielten die Verantwortlichkeit mit Determination vereinbar.

Ganz monströs ist endlich die Behauptung, unser Gefühl reagire im Wesentlichen auf die schlechte That eines Menschen nicht anders als auf die Missbildung eines Baumes, die Beschaffenheit eines bössartigen Hausthieres. Freilich wenn es keine Freiheit gibt, können wir des Menschen Thun nicht anders beurtheilen, als das des Thieres: wir können ein Unglück, das er anrichtet, bedauern, sein Thun abscheulich finden, aber wir können ihn ebensowenig verantwortlich dafür machen als das stössige Thier, das seinem Herrn das Auge ausstösst. Paulsen spricht doch auch von Gewissensbissen; besagen dieselben denn lediglich, dass wir es sind, die schlecht gehandelt haben, die durch ihren Willen gehandelt haben, sagen sie bloss, dass unser Thun verwerflich ist? Nein, sie klagen uns als Urheber einer That an, die wir hätten unterlassen sollen, die wir hätten unterlassen können. In dem Masse, als die Unterlassung unmöglich erscheint, schwinden auch die Gewissensbisse.