

Der Kampf um die Willensfreiheit.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

(Fortsetzung.)

W. Wundt.

Während Wahn den Determinismus nur als wahrscheinlichere Meinung vertritt, vertheidigt denselben Wundt mit einer solchen Heftigkeit, dass er den Indeterminismus nicht bloss aus psychologischen und logischen Gründen, sondern selbst aus ethischen und religiösen verwerflich findet. „So nehmen wir Alle in unserer Beurtheilung des Willens den deterministischen Standpunkt ein, freilich nicht im Sinne jener falschen Uebertragung des naturalistischen Causalbegriffs auf den Willen, dass wir uns anheischig machen, die Willenshandlung aus ihren Bedingungen vor auszubestimmen, wohl aber im Sinne des überall gültigen Charakters geistiger Causalität, wonach wir eingetretene Ereignisse aus ihren Ursachen erklären. Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und keine Geisteswissenschaft überhaupt möglich. Ihn aufgeben hiesse gegen das Vernunftgesetz verstossen, nach welchem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung zu suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als ein Bedingtes zu betrachten haben.“¹⁾

Mit Freuden constatiren wir den Fortschritt in der Wundt'schen Fassung des Determinismus beziehungsweise des Causalitätsprinzips. Er gibt zu, dass der Determinismus meist die mechanische Causalität für die alleinige Causalität ansieht, während doch mit dem Indeterminismus eine geistige Verursachung, welche den Naturagentien ganz und gar abgeht, anerkannt werden muss. Nur unter der Voraussetzung, dass es keine andere, als die den Naturkräften eigene „mechanische“ Wirkungsweise gäbe, kann der Determinismus behaupten, die Freiheit hebe das Causalitätsprincip auf. Bei den Naturkräften kann man

¹⁾ Ethik, S. 409.

nämlich das Causalitätsprincip: Was geschieht, muss eine Ursache haben, auch umkehren und sagen: Wo die Ursache eines Geschehens gegeben ist, folgt dieses mit Nothwendigkeit. Gibt es aber geistige Agentien, die über der mechanischen Wirkungsweise der Naturwesen und Naturkräfte stehen, so kann von denselben nicht von vornherein behauptet werden, ihre Wirkungen folgten mit derselben Nothwendigkeit aus ihren Kräften, wie dies bei den Naturwesen der Fall ist. Wenn man also nicht schon voraussetzt, was zum mindesten in Frage ist, nämlich, dass freie Causalität unmöglich sei, kann das Causalitätsprincip nicht umgekehrt, kann gegen die freie Entscheidung nicht das Causalitätsgesetz angerufen werden.

Mit der Anerkennung einer geistigen Causalität neben der mechanischen hat W. das stärkste Vorurtheil der Deterministen aufgegeben. Freilich trübt er diese Einsicht wieder durch die unbegreifliche Behauptung, die wir schon an der Lotze-Schopenhauer'schen Fassung des Causalitätsgesetzes rügen mussten, jede Ursache müsse wieder als Wirkung, jede Bedingung wieder als Bedingtes gefasst werden. Davon ist nun nichts im Causalitätsgesetz enthalten, sondern es „verstösst gegen das Vernunftgesetz“, dass Alles bedingt sein soll, oder Eines das Andere bedinge.

Es würde allerdings gegen Logik und Psychologie verstossen, wenn wir die eingetretene freie Entscheidung nicht auf eine adäquate Ursache zurückführten. Damit ist aber freilich eine Erklärung aus ihren Ursachen nicht gegeben. Wir wissen nur, dass ein Theil der Ursächlichkeit auf die Zugkraft der Motive und ein Theil auf unsere freie Wahl fällt: wieviel dem einen oder dem andern Factor zuzuschreiben ist, können wir bei fremden Entscheidungen gar nicht, bei den eigenen oft nur annähernd angeben. Nur unser Bewusstsein kann uns sagen, ob wir mit Leichtigkeit oder mit Selbstüberwindung uns unter dem Einflusse der Motive entschieden haben.

„Doch wenn selbst der Indeterminismus mit den psychologischen und logischen Anforderungen in Einklang zu bringen wäre, so würde er immer noch aus ethischen und religiösen Gründen verwerflich sein. In der That, nur der engherzige Egoismus einer Zeit, der die sittliche Weltordnung zu einer nützlichen Einrichtung für das Individuum, die Religion zu einer Anweisung auf eigene künftige Glückseligkeit geworden war, konnte dazu kommen, in dem Glauben an eine absolute Causalitätslosigkeit des Einzelwillens das Heil von Sittlichkeit und Religion zu erblicken.“

Ich weiss nicht, ob diese schweren Anklagen irgendwelchen Vertheidiger der Freiheit treffen: mein Indeterminismus behauptet weder Causalitätslosigkeit des Einzelwillens, noch ist Egoismus oder Hoffnung auf das Jenseits der Beweggrund, der mich zur Anerkennung der Freiheit zwingt. Nur offenkundige Thatsachen hindern mich, eine Determination meines Willens durch die Motive und meine subjectiven Anlagen anzunehmen: von der Freiheit meines Willens habe ich weit mehr zu fürchten, als zu hoffen. Ich hätte viel häufiger Grund gehabt, bei meinem schlechten Gebrauch der Freiheit mich mit Determination zu entschuldigen, als mir meine guten Entschliessungen Aussicht auf Belohnungen eröffneten. Was würden die Deterministen dazu sagen, wenn wir mit mehr Fug diese Verdächtigung gegen sie kehrten und erklärten, das Verlangen, von den Vorwürfen des Gewissens frei zu werden, bestimme sie, die Freiheit zu leugnen? Könnten nicht auch wir die Verdächtigung aussprechen, sie müssten nicht so viel vom Jenseits zu hoffen haben, dass sie so gerne darauf verzichten?

Aber Wundt leistet das Unglaubliche, er beweist, dass nicht im Determinismus, sondern im Indeterminismus die Verantwortlichkeit aufgehoben wird. „Das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit ist uns überall die Causalität des Charakters. Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Causalität folgt, welche theils durch seine ursprünglichen Anlagen, theils durch die Entwicklung seines Charakters bedingt ist. Ein Mensch, der den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Causalität seiner gesammten geistigen Vergangenheit determinirt wird, handelt nicht frei, sondern er ist ein Spielball der Triebe, die durch die jeweils im Bewusstsein anzutreffenden Motive erregt werden. In Wahrheit beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sogenannte ‚liberum arbitrium‘ des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motive möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Causalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewusstsein anwesenden Motivs übrig. Und aus solchen zufälligen Trieben soll sich schliesslich die sittliche Weltordnung zusammensetzen, soweit dieselbe innerhalb der Menschheit zur Erscheinung kommt! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurtheile gänzlich missleitete Zeit konnte in den

Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich, sondern sogar für religiös zu halten. Freilich, ein solcher Hekastotheismus, bei welchem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist am Ende auch eine Religion, ungefähr in demselben Sinne, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist.⁴¹⁾

Merkwürdig! Durch das liberum arbitrium wird der Mensch ein Spielball zufälliger Triebe und Gott zugleich! Diese ganze Expectation könnte man mit denselben Worten gegen den pantheistischen Determinismus kehren, während sie gegen den Indeterminismus rein unverständlich erscheint.

Wenn wir von der Definition der Freiheit, wie sie hier Wundt gibt, ausgehen, so sieht man auf der Stelle, dass sie das hauptsächlichste Moment in der freien Entscheidung übersieht, beziehungsweise voraussetzt, was zu beweisen ist. „Der inneren Causalität folgen“ heisst nur dann frei handeln, wenn die bestimmte Art, wie wir dieser Causalität folgen, unserer Wahl anheim gegeben ist. Und eben weil wir wählen können, brauchen wir nicht einem zufällig im Bewusstsein gegebenen Motiv zu folgen, sondern können uns nach Belieben andere Motive vorstellen. Soll aber durch die innere Causalität in Verbindung mit den Motiven die bestimmte Entscheidung determinirt sein, dann muss ich mich willenlos jener Determination hingeben, es bleibt nirgends eine Möglichkeit für mich, bestimmend in mein Wollen einzugreifen: ich bin ein Spielball meines Charakters und der zufällig einwirkenden Motive. Auch zur Bildung meines Charakters kann ich nichts thun; denn eine jede Entscheidung, die ich nach dieser Richtung hin fassen will, ist ja determinirt durch vorhergehende innere und äussere Zuständlichkeiten: dem Fatalismus kann nun der Determinismus einmal nicht entinnen. Es wäre ganz unverständlich, wie W. den Indeterminismus Hekastotheismus nennen könnte, wenn er nicht anderswo von der freien Entscheidung als von der *causa sui* spräche. Der Ausdruck *causa sui* enthält einen Widerspruch: denn Nichts kann durch sich verursacht sein. Auch Gott ist nicht *causa sui*, sondern *ens a se*, er hat den Grund seines Seins nicht in einem Andern, sondern in sich selbst. Die freie Handlung ist aber weder *causa sui* noch *ens a se*, sondern ihr proportionirter Grund setzt sich zusammen aus einem subjectiven Momente, der Fähigkeit des Willens, und einem objectiven, den Motiven.

⁴¹⁾ A. a. O. S. 410, f.

H. Münsterberg.

Am gründlichsten räumt Münsterberg¹⁾ mit der Freiheit des Willens auf, indem er den Willen selbst leugnet. Die Willensäußerungen lassen sich nach ihm auf die willkürlichen Muskelcontractionen zurückführen. Folgendes ist seine Theorie:

„Eine Seelentheorie wird den gesammten psychischen Erscheinungen gerecht, wenn sie als einzige Function der Seele die Empfindung annimmt, welche durch Qualität, Intensität und Gefühlston charakterisirt ist; eine bestimmte Gruppierung von Empfindungen nennen wir Wille.“

„Fragen wir, worin denn nun das empirische Freiheitsgefühl bei unseren Willenshandlungen besteht, so müssen wir es zweifellos in dem Bewusstsein der Thatsache suchen, dass der als erreicht wahrgenommene Effect übereinstimmt mit der als Zweck anticipirten Vorstellung; das ist die innere Freiheit der Triebhandlung. Die höhere Freiheit der Wahlhandlung stützt sich aber noch auf das weitere Moment, dass auch die Motive für die Wahl jener Zweckvorstellung dem Bewusstsein gegeben waren und diese Wahl selbst sich im Bewusstsein vollzog. Doch auch das lebendigste Gefühl praktischer Freiheit kann nichts an der Thatsache ändern, dass der Wille aus nichts weiter besteht als aus der, von associirten Kopfmuskelspannungsempfindungen häufig begleiteten, Wahrnehmung eines durch eigene Körperbewegung erreichten Effectes mit vorhergehender aus der Phantasie, d. h. in letzter Linie aus der Erinnerung geschöpfter Vorstellung desselben, und dass diese anticipirte Vorstellung, wenn der Effect eine Körperbewegung selbst ist, uns als Innervationsempfindung gegeben ist.“

Und so betrachtet nicht etwa bloss die Physiologie den Willen, sondern auch die Psychologie: „Wir verfolgten den Willen und die Willenshandlung von der psychologischen Seite und fanden bei der empirischen Analyse im Willen nichts Unbekanntes, nichts, das dem Empfindungsinhalt der Seele uncoordinirt gegenüber stände, sondern lediglich eine bestimmte Reihenfolge von Empfindungscomplexen; wir sahen, dass wir dann von einer Willensleistung sprechen, wenn der Wahrnehmung eines durch eigene Bewegung erreichten Effectes die Vorstellung der Erreichung, respective

¹⁾ Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiol. Psychol. Freiburg Mohr. 1888.

der Bewegungsempfindung die Erinnerungsvorstellung derselben, d. h. die Innervationsempfindung vorausging.“

Und um den Willen vollständig zu eliminiren erklärt er: „Die Auffassung des Willens als specifischer Impuls, gewissermassen als Stoss, als Thätigkeit, im Gegensatz zum passiven Erlebniss der Vorstellung, mag ja ganz anschaulich sein, wenn man Bewusstseinsthatsachen sich räumlich vorstellen will; die Analyse des wirklich Gegebenen aber zeigte uns, dass zwischen die Vorstellung des Effectes und die Wahrnehmung desselben, respective zwischen die peripher ausgelöste Bewegungsempfindung und die vorher reproducirte Erinnerungsvorstellung derselben sich nichts, absolut nichts psychisch dazwischen schiebt.“

Wenn man nun doch sich gedrungen fühlt, nach der Ursache der Bewegung z. B. unserer Glieder zu fragen, so findet sie M. in reflectorischen Thätigkeiten des Gehirns. „Der Wille ist ein Empfindungscomplex; er ist somit an die sensorischen Centraltheile, d. h. an diejenigen, deren Reize peripher ausgelöst und centripetal geleitet werden, gebunden.“ Nämlich: „Jede Ganglie der (Gehirn-) Rinde ist Endorgan einer centripetalen Bahn — jede Ganglie daselbst ist aber auch Anfangsorgan einer motorischen Bahn; jede Ganglie mit dem zuleitenden und fortleitenden Anhang repräsentirt somit vollkommen die Functionen eines thierischen Individuums und bildet das physiologische Element jeder animalen Bewegung. . . . Jedes Centrum (im Gehirn) ist sensorisch und motorisch zugleich; jeder motorische Impuls hat seine Quelle im zugeleiteten Reiz, und jede sensorische Erregung dringt weiter fort in die motorische Bahn.“

Und wie ist die Ganglienzelle zu einer so wunderbaren Thätigkeit gelangt? Durch Züchtung: „Die durch die Nützlichkeit des Erfolges in der gesammten Thierreihe in unendlichem Zeitraume entstandene Anpassung besteht nun eben darin, dass jede Rindenzelle gerade die dem Reize zweckmässig entsprechende Bewegung auslöst, dass jeder einfache Reiz vom ersten Athemzug an seine Erregung durch die Hirnrinde auf solche motorische Bahnen überführt, deren Bewegungserfolg dem Individuum jenem Reize gegenüber nützlich ist.“

Ein so radicaler Sensualismus und materialistischer Determinismus ist meines Wissens bis jetzt noch von Niemanden gewagt worden. Das gesammte Geistesleben wird auf Empfindungen und Associationen, die natürlich wieder nichts als Empfindungen liefern, zurückgeführt, und selbst der Wille, dem die Sensisten noch eine Stelle neben den

Vorstellungen einräumten, wird als blosse Nervenreaction hingestellt. Wenn aber unsere geistigen Begriffe, wie Einheit, Geist, Gesetz, Sittlichkeit nicht auf Empfindungen zurückgeführt werden können, dann noch weit weniger unser geistiges Streben nach Tugend, Gott, Wahrheit, und am allerwenigsten die freie Entscheidung. Steht also diese Theorie mit unserem gesammten höheren Geistesleben in schroffem Widerspruch, so wird sie auch schon durch die nächstliegenden Thatsachen Lügen gestraft.

Es ist nicht wahr, dass jeder Empfindung eine Bewegung entsprechen müsse; selbst den heftigsten Empfindungen der Lust und des Schmerzes gegenüber kann unser Wille sich nach der entgegengesetzten Richtung entscheiden. Und diese Entscheidungen werden weder von irgend welchen Empfindungen angeregt, noch sind sie nothwendig auf Muskelcontractionen gerichtet: sie können ein durchaus übersinnliches Gut zum Endziel, wie zum anregenden Motiv haben. An dem Verfahren Münsterbergs, einem Anhänger und Pfleger der experimentellen Psychologie, kann man recht handgreiflich sehen, wohin die „exacte“ naturwissenschaftliche Methode auf das Geistesleben pedantisch angewandt, führt. Der Wille wird aus allen seinen concreten Verhältnissen: Antecedentien und Folgen herauspräparirt, um ihn isolirt mit der Pincette zu fassen oder mit dem Registrirapparate zu messen: aber siehe, er ist so unter der Hand des Experimentators verflüchtigt, und man kann nun als experimentell festgestellt proclamiren: Es gibt keinen Willen, was man als solchen bezeichnet ist eine metaphysische Zuthat zu dem empirisch Gegebenen.

Wir können freilich auch kraft des metaphysischen Principis vom hinreichenden Grunde die Existenz eines von der Vorstellung und der ihr folgenden Bewegung verschiedenen Impulses beweisen; denn die Vorstellung reicht nicht hin, um immer die Bewegung hervorzurufen. Aber auch ohne Schliessen sind wir uns ja unmittelbar bewusst, dass wir Ursache der Bewegung sind. Eine merkliche Kraftanstrengung ist freilich meist nicht nöthig, und darum kann die Willenshätigkeit von einem oberflächlichen Beobachter übersehen werden. Ist aber die Gliedbewegung eine ungewohnte, ist sie schwierig auszuführen, dann tritt unser Willensimpuls mit grosser Klarheit hervor.

Münsterberg bringt die psychische Causalität genau unter dieselbe Kategorie wie die physische. „Nicht mehr und nicht

weniger [als vom physischen] dürfen wir vom psychischen Causalitätsgesetz erwarten. Stellt man sich darunter vor, dass man den inneren Zusammenhang der psychischen Erscheinungen durchschauen könne, so gibt es allerdings keine psychische Causalität, aber dann gibt es auch keine physische, denn auch das physische Causalgesetz enthüllt uns nicht das innere Wesen der anschaulich zusammenhängenden Zustände. Dagegen gilt in der psychischen Erscheinungswelt genau wie in der physischen, dass wir die Vorgänge begreifen, indem wir sie solange auf einfachere zurückführen, bis sich als Elemente solche Vorgänge ergeben, die wir uns vorstellen, d. h. in unserem eigenen Bewusstsein nacherzeugen können. Die psychischen Thatsachen, wie sie uns im Leben des Gesamtbewusstseins, in Sprache und Geschichte, in Sitte und Religion, in Staatsleben und Wirthschaft, in Kunst und Wissenschaft entgegentreten, sie sind für uns unbegreiflich, so lange wir ihr Entstehen in ihren einzelnen zusammensetzenden Factoren nicht in unserem Geiste vorstellen können; sobald wir aber, etwa ein historisches Ereigniss auf Vorgänge zurückgeführt haben, die wir in unserem Bewusstsein nacherzeugen können, so ist es uns vollständig begreiflich, es ist uns, wie wir sagen, in seinem psychologischen Causalzusammenhang verständlich.

„Das, was in unserem eigenen Bewusstsein vor sich geht, bedarf für uns nicht erst der Reducirung auf einfachere Vorgänge, um vorgestellt werden zu können, da es von vornherein ja uns als unser Vorstellungsinhalt gegeben ist. Es hat daher keinen Sinn, nach den psychologischen Ursachen unseres eigenen psychologischen Geschehens zu fragen, denn alle Zurückführung auf Causalität besteht ja in der Zurückführung auf Vorstellungsverknüpfungen, wie sie in unserem eigenen Bewusstsein vorkommen, darüber hinaus kann es keine Erklärung mehr geben, die den Charakter der Wissenschaft besitzt. Was Gemüth und Phantasie zur Abrundung unserer Weltanschauung in diesen Dingen mitreden, kann uns ja in der beschränkten Sphäre der Wissenschaft nicht kümmern. Wissenschaftlich sind uns die für das eigene Bewusstsein gegebenen einfachen Zustandsverbindungen, mögen sie Anschauung der Aussenwelt oder Erlebniss innerer Vorgänge enthalten, die letzten unreducirbaren und deshalb unerklärbaren Thatsachen. . . .

„Hält die Wissenschaft an der Maxime fest, alle Vorgänge der Welt müssen sich auf solche Axiome zurückführen lassen, so müssen umgekehrt, bei Kenntniss der Bedingungen und der Axiome die

daraus für die Vorstellung sich ergebenden Folgen auch die wirklichen werden, die Thatsachen, auch die psychologischen, lassen sich somit, wo die Bedingungen vollkommen bekannt sind, im voraus ableiten. Eben darin liegt die strenge Herrschaft des Causalgesetzes, eben desshalb macht das Causalgesetz uns den Weltlauf physisch und psychisch zu einem nothwendigen, eben desshalb dürfen wir, von keinem physiologischen Einwand zurückgedrängt, die Causalität auch für die Erscheinungen des sittlichen Lebens festhalten, können die Ursachen des sittlichen Willens wirklich im Ich, nicht in Zellengruppen suchen — nur dürfen wir nie vergessen, dass uns vom wirklichen Vorgang doch schliesslich auch das Causalitätsgesetz nichts enthüllt, dass uns die Axiome doch nur gegebene Thatsachen sind, dass nur ein Vorgang wohl begriffen und nothwendig erscheint, wenn ich ihn in mir vollständig nacherzeugen kann, dass aber kein menschliches Wissen mir sagen kann, wesshalb bei jener psychologischen Nacherzeugung auf jenen Affect gerade dieser, nicht jener Willensact folgt, ebensowenig wie wir wissen, wesshalb eine Bewegung beharrt. Wir wissen nur, dass wir beides nicht anders vorstellen können.“¹⁾

Psychische und physische Causalität stimmen allerdings darin überein, dass wie in der materiellen Welt keine Wirkung ohne Ursache sein kann, so auch in der geistigen jedes Geschehen seinen entsprechenden Grund hat. Derselbe ist hier aber nicht lediglich im vorhergehenden Zustande des Subjectes sondern theils in den anregenden Objecten theils in den Vermögen des Handelnden zu suchen. Es gibt aber auch ein Vermögen, der Wille, der sich freithätig unter dem Einflusse der Motive zu entscheiden im Stande ist. Auch darin kommt die psychische Causalität mit der physischen überein, dass wir, wie den causalen Zusammenhang zweier Ereignisse in der Körperwelt, so das Abhängigkeitsverhältniss der psychischen Zustände nicht beobachten können. Wir wissen, dass wir den Willen haben, unsere Glieder zu bewegen, unser Denkvermögen in Thätigkeit zu setzen, aber der innere Einfluss unseres Willens auf Bewegung und Denken entzieht sich unserer Erfahrung. Dagegen aber sind wir uns bewusst, dass wir die Ursache unseres Wollens sind und zwar freie Ursache desselben. Wir können also hier die Vorgänge des Seelenlebens nicht bloss auf einfachere Thatsachen desselben zurückführen, sondern

¹⁾ Münsterberg, Der Urspr. d. Sittlichkeit. S. 36 ff.

auch deren Ursachen und bis zu einem gewissen Grade auch die Beschaffenheit dieser Ursachen erkennen. Es ist also falsch, dass uns das Causalitätsgesetz nichts über den inneren Zusammenhang der Ereignisse, nichts über die wahren Ursachen derselben sagen könne. Es ist dies schon für die materielle Welt unrichtig; denn die letzten Ursachen der materiellen Welt, die Atome und ihre Bewegungen, müssen nach dem Causalitätsgesetz den zu erklärenden Wirkungen entsprechend angenommen werden. Noch bestimmter weist uns die Erfahrung auf die Geistessubstanz als auf die Ursache der geistigen und insbesondere der freien Willenshandlungen hin. Bei den unfreien psychischen Zuständen können wir nicht sagen, warum z. B. auf ein bestimmtes Gefühl ein anderes folgt, bei den freien wissen wir, dass wir die Aufeinanderfolge freithätig bestimmen; schon diese Unterschiedenheit von zweierlei Zuständen im Bewusstsein beweist, dass die Aufeinanderfolge nicht immer eine nothwendige ist. Dann kann aber auch unmöglich die Kenntniss der Bedingungen einer Handlung uns die Verwirklichung derselben garantiren, es ist gegen Erfahrung und Vernunft, aus den Bedingungen einer freien That diese im Voraus ableiten zu wollen.

A. Schopenhauer.

Ogleich wir in gegenwärtiger Abhandlung vor Allem die Angriffe der neuesten Vertreter des Determinismus auf die Willensfreiheit abzuwehren beabsichtigen und es gewiss an geschickten und heftigen Vertretern desselben aus der neuesten Zeit nicht fehlt, gehen wir doch hiermit auf eine etwas ältere Zeit zurück, und dies aus doppeltem Grunde. Einmal ist es von besonderem Interesse, die Stellung etwas näher kennen zu lernen, welche der pantheistische Pessimismus der Thatsache der Willensfreiheit gegenüber einnimmt; nun haben wir aber die Polemik Ed. v. Hartmanns gegen das liberum arbitrium bereits an einem anderen Orte einer Kritik unterzogen.¹⁾ Von dem Pessimisten Schopenhauer aber ist neuestens noch behauptet worden, dass er mit unübertrefflicher Klarheit die Illusion des Freiheitsbewusstseins aufgedeckt, dass die darauf bezüglichen Ausführungen ein Meisterstück Schopenhauer'scher Philosophie darstellten.²⁾ Sehen wir uns dieselben also etwas näher an.

¹⁾ Apologetik. I. Bd. S. 240 ff.

²⁾ Jodl, Gesch. d. Ethik. II. Bd. S. 239 ff.

Schopenhauer hat dem Probleme über die Willensfreiheit besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Nicht nur in seinem Hauptwerke: „Die Welt als Wille u. V.“, sondern auch in einer eigenen Schrift, welche durch die Preisfrage der Norw. Gesellsch. d. Wissenschaft veranlasst war, handelt er über diese auch für den Pantheismus fundamentale Frage. Nach Schopenhauer wäre ein freier Wille derjenige, welcher nicht durch Gründe bestimmt würde, dessen einzelne Thätigkeiten schlechthin aus ihm selbst stammten, ohne durch gegebene Bedingungen nothwendig herbeigeführt zu sein. Das sei aber undenkbar, weil gegen das Fundamentalgesetz des menschlichen Denkens, den Satz vom hinreichenden Grunde. Ein freier Willensact wäre etwas absolut Zufälliges.

Diese Argumentation beruht auf einem groben Missverständnisse in Betreff der Freiheit sowohl, wie des Satzes vom hinreichenden Grund. Die Freiheit besteht nicht darin, dass der Wille rein aus sich einen Entschluss fassen kann; auch der freie Wille kann sich nur unter dem Einflusse der Motive bestimmen. Die Freiheit besteht darin, dass keines der Motive den Entschluss allein und nothwendig bestimmt, sondern es dem Willen anheim gegeben ist, dem Einflusse des einen oder des andern Motives zu folgen. Wenn Schopenhauer dagegen einwendet, das sei der rechte Freiheitsbegriff nicht, es sei Halbheit, von Motiven zu sprechen, die nicht nöthigten, so werden wir doch wegen dieses seines ihm so geläufigen sarkastischen Tadels den thatsächlich gegebenen Freiheitsbegriff nicht aufgeben, sondern bei dem wahren Sachverhalt, der zwischen zwei absurden Extremen in der Mitte liegt, stehen bleiben dürfen. Es ist eine Absurdität, dass ein endlicher Wille rein aus sich ohne alle Motive sich entschliesse, es ist aber auch absurd, dass ein Wille von unbegrenzter Tendenz, wie sie dem menschlichen Strebevermögen zukommt, mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit einem Motive folge, das nur endliche Anziehungskraft ausüben kann, nothwendig ein Gut verlange, von dem klar erkannt ist, dass es ihm nicht nothwendig sei. Wir hätten also gerade in der deterministischen Auffassung des Willens eine Erscheinung ohne hinreichenden Grund: eine Fähigkeit von unendlicher Spannkraft, welche nach dem Guten überhaupt strebt, würde durch ein einzelnes endliches Gut bewältigt.

Dass in der Annahme der Freiheit der Satz vom hinreichenden Grunde nicht zu seinem Rechte komme, kann nur der behaupten, der diesen Satz selbst erst verdreht hat. Der hinreichende Grund

für die freie Willensentscheidung ist das Zusammenwirken von Fähigkeit und Object oder Motiv. Von der Fähigkeit wird vorzüglich die Existenz des Actes, von dem Objecte die Richtung desselben, seine Specification bestimmt, wobei freilich auch eine Einwirkung des Objectes als *causa finalis* auf das Zustandekommen des Actes mit eingeschlossen ist. Es ist also eine böswillige Entstellung, wenn gesagt wird, die freie Willensentscheidung sei eine Thätigkeit ohne hinreichenden Grund.

Freilich bietet das Princip vom hinreichenden Grunde noch eine andere Seite dar: Wo der hinreichende Grund für etwas gegeben ist, muss dieses nothwendig erfolgen. Und diese Fassung scheint die Freiheit auszuschliessen. Der hinreichende Grund für die Entscheidung ist der Wille und ein Motiv. Also muss, wenn ein Motiv sich dem Willen darstellt, die Entscheidung folgen. — Aber bei dieser Argumentation wird das Resultat durch eine „*petitio principii*“ erschlichen. Es wird nämlich bereits vorausgesetzt, was in Frage ist, dass freie Entscheidungen nicht möglich sind. Sonst kann man nicht sagen, dass Wille und Motiv für sich schon hinreichender Grund der freien That sind. Vielmehr ist die freiwillige Beeinflussung des Willens seitens des Motivs der letzte adäquate Grund für die Entscheidung. Wille und Motiv sind hinreichend, damit eine Entscheidung stattfinden könne, nicht aber dass sie wirklich stattfindet.

Man möge dagegen nicht einwenden, dass damit als hinreichender Grund des freien Wollens das Wollen selbst — eine offenbare Absurdität oder eine nichtssagende Erklärung — gefasst wird. — Wenn wir die freie Entschliessung zum ausschlaggebenden Grunde ihrer selbst machen, so soll das nicht heissen: es begründet eine That sich selbst, oder: sie hat keine Begründung, sondern es wird damit gesagt, dass das Motiv den Willen nicht bestimmt, sondern der mit Wahlfreiheit ausgestattete Wille es in seiner Gewalt hat, von dem einen oder andern Motiv zu dieser oder jener Handlung sich bestimmen zu lassen.

Dagegen könnte nun wieder eingewendet werden: Wenn der Wille ein Motiv dem andern vorzieht, so thut er dies entweder ohne Motiv oder unter dem Einflusse eines Motivs. Wenn ohne Motiv, dann haben wir was oben in Abrede gestellt wurde, dass die Entscheidung lediglich und ursprünglich aus dem Willen hervorgeht. Bestimmt den Willen aber ein Motiv zur Bevorzugung eines Motivs, so geschieht dies entweder nothwendig oder mit Freiheit. Wenn

ersteres, dann ist überhaupt kein Platz für die Freiheit, wenn letzteres, dann kehrt die Frage wieder und so fort ohne Ende.

Um ein Motiv einem andern vorzuziehen, bedarf es keines neuen, von dem vorliegenden verschiedenen Motives, sondern dasjenige, welches bevorzugt ist, ist dasjenige, unter dessen Einfluss die Entscheidung nach bestimmter Richtung hin erfolgt. Doch mag uns der innere Vorgang der Motivation bei der freien Entscheidung nicht recht klar vorliegen, die Thatsache steht durch das Bewusstsein so fest, dass sie durch keine Dialektik verdunkelt werden kann.

Aber „mit geradezu unübertrefflicher Klarheit, sagt Jodl, zeigt nun Schopenhauer die Täuschung auf, welche dieser angeblichen Thatsache des Selbstbewusstseins zu Grunde liegt.“ Das Selbstbewusstsein sagt nämlich, wie man sich auch wenden und drehen mag, nichts weiter aus, als die Freiheit des Thuns unter der Voraussetzung des Wollens. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als vom Menschen gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, dass er auch Entgegengesetztes thun könne, wenn er will. Es wird hier allgemein das Wünschen mit dem Wollen verwechselt. Wünschen, d. h. dem Willen vorstellen, kann freilich Jeder Entgegengesetztes: aber ob wir von zwei entgegengesetzten Handlungen die eine so gut, wie die andere wollen können, ist durch das Bewusstsein allein nicht festzustellen. Denn erst die That offenbart dem Selbstbewusstsein, welche er wirklich wolle. Der Intellect erfährt die Beschlüsse des Willens erst a posteriori; er kann nur die Motive deutlich entfalten; ihm müssen natürlich auf seinem Standpunkte die entgegengesetzten Erscheinungen gleich möglich erscheinen, und das ist eben der falsche Schein der Willensfreiheit. Ueber die gesetzmässige Nothwendigkeit, mit der aus zwei entgegengesetzten Wünschen der eine und nicht der andere wirklich wird, sagt das Bewusstsein nichts, ebensowenig als von der Möglichkeit entgegengesetzter Willensäusserungen bei gegebenem individuellem Charakter und bei individuell bestimmten Verhältnissen.

An dieser ganzen Ausführung ist nur das eine klar, dass sie offenbar den Thatsachen, wie sie uns ganz unzweideutig im Bewusstsein gegeben sind, widerspricht. Das Bewusstsein sagt uns nicht bloss, dass von zwei entgegengesetzten Handlungen die eine so gut möglich ist als die andere, sondern auch, dass wir es in unserer Gewalt haben, die eine so gut zu wählen wie die andere. Und wenn eine Wahl getroffen ist, sind wir uns nicht bloss bewusst, dass auch eine andere Entscheidung möglich war, sondern dass es in unserer Gewalt lag, eine

andere zu treffen. Dass statt der getroffenen Entscheidung eine andere möglich war, braucht gar nicht vom Bewusstsein bezeugt zu werden, ja diese abstracte Möglichkeit kann gar nicht Gegenstand des Bewusstseins sein, das nur auf innere Thatsachen gerichtet ist. Der Intellect erkennt, ohne irgend welche innere Erfahrung zu bedürfen, mit aller Klarheit, dass von zwei z. B. contradictorisch entgegengesetzten Handlungen die eine ebenso gut wie die andere möglich ist, und aus langjähriger Erfahrung ist ihm bekannt, dass der Wille auch die eine ebenso gut ausführen kann, wie die andere. Zu dieser Erkenntniss bedarf es nicht einmal der deutlichen Entfaltung der Motive; hat aber der Intellect eine Anzahl Motive dem Willen vorgehalten, so sagt uns das Bewusstsein ganz klar, dass er zwar von dem einen oder dem andern angezogen, keineswegs aber genöthigt wird. Und selbst abgesehen von dieser inneren Erfahrung ist es dem Verstande einleuchtend, dass eine universale Fähigkeit wie der Wille von einem particularen Gute nicht mit Nothwendigkeit bestimmt werden kann.

Ganz irrig ist es, dass die Freiheit, wie sie im Bewusstsein gegeben ist, nur darin bestehe, dass wir Entgegengesetztes thun könnten, wenn wir wollten. Eine solche Freiheit muss jedem Acte, nicht bloss den Willensacten, zuerkannt werden. Denn von jeder Handlung ist wahr, dass, wenn man anders handelte, anders dächte, anders fühlte, Entgegengesetztes von dem wirklich wäre, was man wirklich thut. Und doch sind wir uns solcher Acte, wie des Schliessens, des Schmerzempfindens nicht als freier, wie beim Willen, sondern als nothwendiger bewusst. Wenn ich urtheile, dass zwei Mal Zwei Vier ist, sagt mir das Bewusstsein, dass ich nicht anders urtheilen kann; warum sagt es mir nun nicht auch, wenn ein Willensact vorliegt, dass ich nicht anders wollen kann? Wenn die objective Möglichkeit des Gegentheils, d. h. die Contingenz der Handlung ihre Freiheit ausmacht, dann müssten aus gleichem Gründe alle Thätigkeiten des Menschen gleich frei sein und dem Bewusstsein ganz gleich frei erscheinen. Die „mit unübertrefflicher Klarheit aufgezeigte Täuschung“ im Freiheitsbewusstsein enthält für diesen Unterschied des Bewusstseins nicht die mindeste Erklärung.

Wenn nun Schopenhauer gar meint, der herabfallende Stein würde, wenn er Bewusstsein hätte, sein Fallen für ein freies halten, so lässt sich darüber leicht die Probe anstellen. Wenn er zur Thüre hinaus oder aus dem oberen Stock zum Fenster hinausgeworfen würde, möchte ihm wohl das Bewusstsein sagen, dass er frei falle? Aller-

dings nach seiner Theorie, denn er könnte ja auch den Fall nicht thun, wenn er z. B. sich weniger impertinent benommen hätte. Aber jeder weiss, dass wenn er durch einen Stoss zum Fallen gebracht wird, er das Bewusstsein nicht von freiem, sondern von aufgezwungenem Fallen hat. Man möge nicht einwenden, dieses Bewusstsein rühre von der Kenntniss des erhaltenen Stosses her. Denn wenn Jemand schlafend hinabgeworfen wird, dürfte er beim Erwachen kaum glauben, dass er mit Freiheit falle.

Doch hat Schopenhauer noch einen andern Grund für die Selbsttäuschung beim Freiheitsbewusstsein in Bereitschaft. Er entwickelt eine Stufenleiter der Motivation, in welcher die Wirkungsart der Causalität immer vollkommener aber auch immer unanschaulicher wird. In der anorganischen Natur haben wir die Ursache im engsten Sinne, bei Pflanzen tritt sie auf als Reiz, bei den Thieren als Motiv im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Abstufung in diesen Formen der Causalität liegt darin, dass Ursache und Wirkung immer mehr und mehr auseinander treten, der unmittelbar fassliche Zusammenhang zwischen beiden immer mehr zurücktritt, dass die Ursache immer weniger materiell und handgreiflich wird, und darum immer weniger in der Ursache, dagegen mehr in der Wirkung zu liegen scheint. Die Entfernung von Motiv und Handlung tritt schon bei den intelligenteren Thieren stark hervor, unermesslich wird sie beim Menschen; denn derselbe hat einen unendlichen Gesichtskreis und er ist darum nicht an anschauliche Motive der „Gegenwart und der nächsten Umgebung gebunden.“ So ist der Mensch frei von dem unmittelbaren Zwange der anschaulichen, gegenwärtig auf seinen Willen wirkenden Motive. Er hält sich aber in noch höherem Grade für frei, weil der oft unendlich complicirte Zusammenhang der Motive den Eindruck macht, als entscheide sich der Wille von selbst und jeder seiner Acte sei ein absoluter Anfang. Diese Täuschung wird verstärkt durch die falsche Deutung der Zuversicht des Selbstbewusstseins: „Ich kann, was ich will.“

In diesem „Meisterstücke Schopenhauer'scher Philosophie“ können wir nur ein Agglomerat von Missverständnissen, Verdrehungen und irrigen Behauptungen erblicken. Die Freiheit des Willens gegenüber der Unfreiheit der Thiere, Pflanzen und Naturkörper besteht nicht in einem geringeren Einflusse der Ursache auf die Wirkung, nicht in einer geringeren Abhängigkeit der letzteren von ersterer, wie Sch. fälschlich annimmt. Die freie That hat nach dem Indeterminismus

ganz dieselbe Bedürftigkeit der Ursache wie das Rollen der Kugel, nur liegt dieselbe nicht ausschliesslich im Motive, sondern zum Theil in dem freien Willen. Der Einfluss der Ursache auf ihre Wirkung wird gerade immer anschaulicher, je mehr wir von der todten Materie uns entfernen und dem freien Willen uns nähern. Der Einfluss der Ursache auf ihre Wirkung ist überhaupt kein anschaulicher Vorgang, sondern wird nur mit dem Verstande erschlossen. Wir beobachten den Stoss und sehen das Rollen darauf unter Umständen folgen, dass wir annehmen müssen, ersterer sei die erforderliche Ursache. Dass der Reiz, der auf die Thiere und Pflanzen wirkt, Ursache ihrer Bewegungen ist, drängt sich schon dem Verstande weit stärker auf, zumal wir durch unser Bewusstsein etwas Aehnliches erfahren. In unserm Bewusstsein können wir nämlich einigermassen den Einfluss unseres Ich auf seine Thätigkeit beobachten. Derselbe ist bei den nothwendigen Acten, wie beim Denken, Schliessen immer sehr unvollkommen, indem das Object zur Thätigkeit bestimmt und also mit dem Ich zum Zustandekommen derselben zusammenwirkt. Bei der freien Thätigkeit aber beobachten wir den Einfluss unseres Willens auf seinen Entschluss ganz unverschleiert und sonnenklar. Es ist also grundfalsch, dass mit der Erhebung auf der Stufenleiter der Ursächlichkeit deren Wirkungsweise immer weniger anschaulich werde, und ein Missverständniss, dass immer mehr der Wirkung und weniger der Ursache zugeschrieben werde.

Eine weit zutreffendere Stufenleiter der Weltwesen hat der hl. Thomas aufgestellt. Dieselbe bezieht sich auf die Abstufung der Immanenz der Thätigkeiten. Bei den leblosen Wesen fehlt jede Immanenz: sie werden nur von äusseren Ursachen in Thätigkeit gesetzt. Die Pflanzen stehen auf der niedrigsten Stufe der Immanenz: sie werden durch ein ihnen anerschaffenes inneres Princip (freilich unter äusseren Einflüssen) zum Wachsthum und Stoffwechsel bestimmt. Die Thiere stehen höher, indem sie durch Vorstellungen, die sie sich selbst erwerben, zur Thätigkeit bestimmt werden. Ueber ihnen steht der Mensch, der sich selbst das Ziel seiner Thätigkeit freithätig steckt. Die Abstufung liegt also nicht in der zunehmenden Unabhängigkeit von Motiven, sondern in der Verlegung des causalen Einflusses von aussen nach innen, also in der Verinnerlichung der Causalität, in der wachsenden Einsicht in den Einfluss der Ursache auf ihre Wirkung.

Nach Schopenhauers Fassung der Freiheit wäre das Thier gerade so frei als der Mensch. Denn wenn er nicht frei ist in dem Sinn

einer wahren Indifferenz für zwei entgegengesetzte Entscheidungen, so ist falsch, dass er dem Zwange der anschaulich gegenwärtigen Motive nicht unterliegt; denn es ist klar, dass der Wille nur von actual im Bewusstsein befindlichen Motiven bestimmt werden kann. Ich frage nun: kann er die eben gegenwärtigen Motive verdrängen und durch andere ersetzen oder nicht? Kann er es nicht, dann wird er von den gerade anschaulichen Motiven bestimmt, gerade so wie das Thier. Soll er aber nach Belieben die Motive zur gegenwärtigen Anschaulichkeit bringen, dann muss er das viel verrufene ‚*liberum arbitrium*‘ haben. Darum ist es auch eine offenbare Verdrehung des wirklichen Thatbestandes, wenn gesagt wird, die Täuschung von der freien Entscheidung rühre von der grossen Complication der Motive beim Menschen her. Denn thatsächlich wird der Wille nur oder doch in hervorragender Weise von den actual erkannten Motiven bestimmt. Ob diese uns nöthigen oder nicht, braucht deshalb bloss vom Bewusstsein erkannt zu werden. Es sagt uns aber mit aller Klarheit, dass uns dieselben manchmal bestimmen, manchmal eine starke, ein anderes Mal eine schwache, hie und da auch gar keine Anziehungskraft auf den Willen ausüben.

Nicht das Selbstbewusstsein kann sagen: „Ich kann, was ich will“, sondern nur der urtheilende Verstand. Das Bewusstsein geht nur auf den concreten Einzelfall und sagt uns da gar manchmal, dass wir nicht können, was wir wollen. Wir sehen zwar auch in Fällen schwieriger Entscheidungen ein, dass wenn wir alle Kräfte aufbieten würden, wenn wir absolut wollten, wir es auch vermöchten; wir fühlen aber auch zugleich, oder lernen es jedenfalls durch eine längere Erfahrung, dass wir nicht alles können, was wir wollen. Da nun Jedermann davon lebhaft überzeugt ist, so ist nicht einzusehen, wie aus einer allzugrossen Zuversicht des Selbstbewusstseins die Täuschung der Willensfreiheit entstehen soll. —

An dieser Stelle möge noch ein neuester Versuch, das Freiheitsbewusstsein als trügerisch hinzustellen, Berücksichtigung finden.

Fr. Kandler glaubt das Freiheitsbewusstsein in folgender Weise mit dem Determinismus vereinigen zu können. „Dadurch dass in allen diesen Fällen das Resultat des inneren Conflictes ganz unabhängig sowohl von der Energie des ursprünglichen Wollens, als auch von der des auf dasselbe einwirkenden Gebotes einer- oder von der des ihm entgegenstehenden Verbotes andererseits zu sein scheint, dürfte die Erscheinung eines absolut willkürlichen Endwollens nicht

nur vorliegen, sondern auch ihre Bestätigung erfahren. Aber zu dieser Thatsache kommt noch der weitere Schein hinzu, als ob in dem Conflict der einander widerstrebenden Wollen das Endwollen als Resultat desselben aus einer über den streitenden Parteien stehenden dritten Person hervorginge, so dass man berechtigt sein dürfe, das Endwollen als einen inappellablen Auspruch dieser letzteren, also als ihren, ihr ureigenen Endwillen anzuerkennen. Dadurch hätten wir uns in drei Personen gespalten, in die beiden streitenden Parteien und in den Richter, der entweder einer von ihnen recht gibt, oder die Forderungen beider ignorirt und nun aus eigener Machtvollkommenheit willkürlich entscheidet. Eine solche willkürliche Entscheidung sollte, da sie ihnen doch in Form einer Nöthigung aufocroyirt wird, offenbar das Gefühl eines harten Zwanges hervorrufen, aber Thatsache ist wiederum, dass der Act des Wählens von keinem solchen Gefühle der Nöthigung begleitet erscheint. Steht hier wirklich der Richter den Parteien als eine von ihnen unabhängige, ihnen fremde Person entgegen, oder sind nicht vielmehr die Acte des Streites und endgültigen Entscheidens nichts anders als Acte unseres Vorstellens und Wollens? Ist nicht vielmehr die Existenz jener richterlichen Person eine bloss imaginäre? Wenn nun in diesem geschilderten Phänomen die Thatsache gegeben ist, dass das Endwollen nicht aus der Wechselwirkung der Vorstellungen hervorgeht, sondern vielmehr aus einem über den einander entgegenstehenden Wollen thronenden Ich seinen Ursprung nimmt, dann ist wohl kein Ausweg aus diesen Irrgängen als der, ein Princip der Willensfreiheit zu postuliren, jenes Princip, das über dem psychischen Mechanismus stände und den Namen Willkür oder Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) trägt.“¹⁾

Die Annahme der Willensfreiheit stützt sich nicht auf die hier gegebenen gewundenen Deductionen, sondern auf das klare und unmittelbare Bewusstsein, dass wir jedem Gebot und jedem Gefühl und jedem Motiv gegenüber uns zu einer Entscheidung bestimmen können, zu welcher wir wollen. Wenn wir zwischen zwei sich entgegenstehenden Entscheidungen zu wählen haben, können wir uns allerdings auch über beide erheben, und ein Drittes oder gar nichts wählen. Wir erkennen aber dabei klar, dass wir das erste oder das zweite oder das dritte hätten wählen können: es wird uns nichts aufocroyirt, folg-

¹⁾ Zeitschr. für exakte Philos. 1889. H. 3.

lich können wir auch nicht aus dem Mangel der zu erwartenden Nöthigung die Freiheit erschliessen.

Wenn wir zwischen zwei Gegensätzen wählen oder uns über dieselben erheben, ist auch keine dritte Person erforderlich, sondern dasselbe Ich, welches das erste wählen kann, vermag auch das zweite, oder das dritte zu wählen. Von einer dritten Person kann auch schon darum die Rede nicht sein, weil der Wille, welcher sich über zwei Gegensätze erhebt, gerade so wieder ein Motiv, ein Object nöthig hat, wie bei der Wahl zwischen den zwei Gegensätzen.

Nun möchte aber eingewendet werden: Wenn der Wille um ein Gut auszuschlagen immer wieder ein Motiv bedarf, dann verfallen wir einem ‚regressus in infinitum‘, können also gar nicht wählen. Soll ich das Object A frei wählen können, muss ich es auch ausschlagen können; dazu bedarf ich aber ein Object oder Motiv B. Um dies frei zu wollen, muss ich es ausschlagen können, aber dies ist nur möglich unter dem Einflusse des Motivs C u. s. w. ohne Ende.

Wenn ich ein Gut oder Motiv einem andern frei vorziehe, brauche ich sicher kein neues Motiv, das von dem vorgezogenen verschieden wäre: also brauche ich auch kein besonderes neues Motiv, um ein zu verschmähendes Gut zu verschmähen: eben durch die Wahl des bevorzugten wird das andere verschmäht. Aber es reicht die Betrachtung des verschmähten Gutes schon für sich hin, es nicht zu wollen: es bietet dem Willen eine Schattenseite, ein Uebel dar, und das ist ohne besonderes Motiv uns Grund genug, es auszuschlagen.

Aber — fügt Schopenhauer als aprioristische Begründung seiner Behauptungen hinzu — vom Menschen, wie von allen Naturwesen gilt: ‚Operari sequitur esse‘. Die äusseren Ursachen rufen mit Nothwendigkeit hervor was in dem Wesen steckt. Die Willensfreiheit wäre also eine existentia ohne essentia, also der Widerspruch, dass etwas sei und doch nicht sei.

Die Wahrheit ist, dass der Determinismus eine existentia ohne essentia annimmt. Denn er kennt bei der freien Entscheidung keine andere Causalität als die der Motive. Eine Handlung, bei welcher die Beschaffenheit der Fähigkeit, von der sie ausgeht, ganz ausser Acht gelassen wird, ist eine Existenz ohne entsprechende Essenz. Doch sehen wir zu, ob der Satz: ‚operari sequitur esse‘ im Indeterminismus seine Geltung verliert. Das gerade Gegentheil. Der Determinismus lässt eine nothwendige d. h. durch ein Motiv determinirte Handlung von einer Fähigkeit, die einer Unendlichkeit von Motiven

zugänglich ist, ausgehen, setzt also einen Widerspruch und Gegensatz zwischen Sein und Handeln. Wir dagegen behaupten, dass von einer nicht auf dieses oder jenes Gut eingeeengten, sondern für jegliches Gut indifferenten Fähigkeit eine freie Handlung ausgehe.

Aber noch in einem andern Sinne behält jener Satz bei freien Wesen seine, freilich beschränkte, Geltung. Der Mensch handelt trotz der Indifferenz für entgegengesetzte Entscheidungen regelmässig seinem Sein d. h. seinem Charakter, seinen Neigungen entsprechend. Der gute Baum bringt gute Früchte, der schlechte Baum schlechte Früchte. Nur kann man nicht immer im einzelnen Falle von der That auf die allgemeine Beschaffenheit des Handelnden schliessen. Jedermann ist überzeugt, dass eben wegen der Freiheit auch der Schlechte einmal etwas Gutes, der Gute etwas Schlechtes thun kann. Wenn nun nicht wieder durch eine *petitio principii* die freie Entscheidung als etwas Widersprechendes bereits vorausgesetzt wird, kann man nicht behaupten, dass der Satz: *operari sequitur esse* metaphysische Allgemeinheit und Nothwendigkeit besitze, und auf vernünftige Wesen angewandt, unter jeder Rücksicht sich bewahrheiten müsse.

Eigenthümlich ist der Versuch Sch.'s, das Verantwortlichkeitsgefühl mit dem Determinismus in Einklang zu bringen. Dass auch er wie so viele andere ein verfehlter sein muss, ist ja von vornherein evident; denn es ist unsinnig, Jemanden für etwas verantwortlich zu machen, was zu ändern nicht in seiner Gewalt lag. Er behauptet, dieses Gefühl der Verantwortlichkeit habe auch derjenige, welcher von dem nothwendigen Eintreten seiner Willensacte überzeugt ist. Es wäre ihm ja eine andere Entschliessung möglich gewesen, wenn er nur selbst ein Anderer wäre; er schiebt also die Verantwortlichkeit auf seinen Charakter. Aber nun kann doch der Mensch nichts dazu, dass er diesen Charakter hat: woher also das Schuldbewusstsein? Hier flüchtet sich Sch. zu der Kant'schen Unterscheidung zwischen intelligibeler und empirischer Freiheit, und dieses Hirngespinnst nennt er das Schönste und Tiefgedachteste, was Kant's grosser Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Der intelligibele Charakter Kant's wird dem Pantheisten Schopenhauer zum Willen, dem Dinge an sich, dem Grunde der Welt. Dieses Absolute hat absolute Freiheit, es ist vollkommen unabhängig von Raum, Zeit und vom Causalitätsgesetz. Darum sind alle Thaten des Menschen, in dem das Absolute lebt und webt, sein eigenes, freies

Werk. Für die empirische Betrachtung gehen sie zwar mit Nothwendigkeit aus seinem Sein hervor; aber Jeder ist nur das, was er gemäss seinem innersten Selbst sein will. Nicht also im ‚operari‘, sondern im ‚esse‘ liegt die Freiheit. Was wir thun, wird durch die Motive und unser Wesen bestimmt, aber was wir sind, sind wir durch uns selbst, weil unser innerstes Wesen freier, dem Causalitätsgesetz entrückter Wille ist. Im ‚esse‘ liegt also die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft, wir fühlen uns verantwortlich dafür, dass wir so und nicht anders sind. Das Gewissen ist nur die immer intimer werdende Bekanntschaft mit unserem Selbst, wie sie sich an unseren Thaten ergibt. Und dieses Selbst ist Wille: was wir im Innersten wollen, das sind wir, und was wir sind, das wollen wir eben.

Eine jede dieser Behauptungen streitet evident entweder gegen die Erfahrung oder gegen die Vernunft oder gegen beide zugleich. Nicht unsern Charakter, den wir uns nicht gegeben haben, sondern unsere Entscheidung machen wir uns zum Vorwurfe. Es wäre auch die grösste Verrücktheit, uns etwas zu imputiren, was ein unzeitliches, unräumliches Wesen ohne allen Grund in der Ewigkeit verbrochen hat. Auf die pantheistischen Absurditäten, die gerade durch die Aeusserungen des schwachen menschlichen Willens eine recht grelle Beleuchtung erfahren, wollen wir hier nicht näher eingehen. Nur das möge noch bemerkt werden, dass uns Indeterministen das Gesetz der Causalität für so nothwendig und allgemein gilt, dass auch der absolute Wille Gottes nichts dagegen und nichts darüber vermag.

Jodl selbst führt noch einen anderen aprioristischen Grund gegen die Willensfreiheit ins Feld. Er glaubt durch die Leugnung der Freiheit den Ursprung des Bösen besser als der christliche Glaube erklären zu können. Er sagt:¹⁾ „Den Menschen im metaphysischen Sinne dafür verantwortlich machen zu wollen, dass moralisch Böses in der Welt sei, konnte nur dem furor theologicus in den Sinn kommen und hat in allen erdenklichen Fassungen stets zu Absurditäten geführt. Wenn mit Recht gesagt werden kann, dass ein Gesetz sinnlos sei ohne Kraft zur Ausführung, d. h. ein Gesetz, dem in der thatsächlichen Beschaffenheit des betreffenden Wesens keine Anlage entspreche, so muss ein Radical-Gutes im Menschen ebensowohl behauptet werden, wie ein Radical-Böses. Es ist kein Moment menschheitlichen Lebens denkbar, in welchem nicht Beides neben einander

¹⁾ Gesch. d. Ethik. II. S. 138, f

thätig wäre. Von einem Anfange des Bösen zu reden hat für die wissenschaftliche Betrachtung so wenig Sinn, als von einem Anfang des Guten; die organischen und psychologischen Grundlagen liegen aller bewussten Entscheidung voraus. Für unsere nachhinkende bewusste Erkenntnis sind natürliche Möglichkeiten für beide eben in der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Anlagen gegeben. Der Mensch schafft ursprünglich sein Gutes ebensowenig wie sein Böses. Nur das Denken dieses Widerspruches ist das Werk des Menschen: zugleich der erste Schritt, um sich über ihn zu erheben. Jener Widerspruch selbst aber rührt nicht vom Menschen her, so wenig wie seine psychische Organisation: die Welt und sein Ich sind ihm ein schlechthin Gegebenes. Dass beide so sind, wie wir sie finden, daran soll nach Baader und einer bekannten theologischen Lehre der freie Wille des Menschen Schuld tragen, sein Abfall. Dass also Böses in der Welt ist, wird durch das Böse im menschlichen Willen und dieses aus der Freiheit, d. h. aus dem Zufall erklärt. Eine ungeheuerliche Lehre, die nur dadurch annehmbar scheinen konnte, dass sie dem Theismus unentbehrlich ist, weil sie die Aufgabe der Theodicee unendlich erleichtert; freilich auch unwiderstehlich rührend in der Hingebung, mit der sie dem armen Menschen zumuthet, das Furchtbarste, nämlich die alleinige Schuld am Uebel in der Welt, auf seine schwachen Schultern zu nehmen, um dem Schöpfer den vollen Glanz seiner Glorie zu lassen. Für praktisch-religiöse Zwecke wohl geeignet, weil sie das Verantwortlichkeitsgefühl schärft und für die Reinigkeit des Gottesbegriffes im Sinne des ethischen Ideals sorgte, könnte sie doch für den speculativen Verstand nur unter der Voraussetzung erträglich werden, dass die theistische Hypothese vorher zur Evidenz gebracht sei, während ohne dieselbe die corrupte Abfalls- und Entzweiungstheorie Schellings und Hegels, welche von der einen Seite den Zwiespalt des Guten und Bösen (metaphysisch) ins Absolute selbst verlegt, von der andern Seite den Gegensatz von Gut und Böse aufhebt, sich wohl als die tiefere, den Thatsachen unserer Welterfahrung unbefangener sich anschliessende Lehre wird ausweisen können.“

Ich wüsste nicht, welcher Theologe den Menschen zum metaphysischen Urheber der Sünde gemacht; nur der furor antichristianus kann einen solchen Widerspruch einem vernünftigen Menschen aufbürden. Denn wenn die Sünde des ersten Menschen Grund der Möglichkeit des Bösen in der Welt sein sollte, so müsste dieselbe

Grund ihrer eigenen Möglichkeit sein; sie wäre nämlich nicht möglich, wenn sie nicht begangen würde, sie wäre also wirklich vor ihrer Möglichkeit. Es war also nicht nothwendig, durch so viele geschraubte und unverständliche Wendungen die Absurdität einer solchen Annahme nachzuweisen. Der metaphysische Grund des Bösen liegt allerdings in Gott, nicht im Menschen; denn Gott hat eine solche Welteinrichtung getroffen, welche die Sünde ermöglicht, ebenso wie das Gute. Die Erbsünde soll nach christlicher Auffassung nicht die Sünde überhaupt erklären, sondern das grosse Sittenverderbniss in der Welt und die starke Neigung zur Sünde. Adam hatte das ‚*posse non peccare*‘ und hat es durch seinen Fall für sich und uns verloren. Aber nur durch übernatürliche Gnadenwirkung war es ihm so leicht, die Sünde zu meiden; da diese Gnade verloren ging, trat er und wir mit ihm in Bezug auf sittliche Kraft in den natürlichen Zustand zurück; die Sünde würde in der Welt sein, wenn auch Adam jene Gnade nicht erhalten und nicht verloren hätte. Da er aber mit so grosser sittlicher Kraft ausgerüstet war, kann ihm allerdings das Furchtbarste, die Schuld am Uebel in der Welt zugerechnet werden. Wir sind bei unserer Schwäche weniger schuldbar, aber trotzdem spricht unser Gewissen das härteste Urtheil über unsere Sünden, und erklärt uns, nicht den Schöpfer im „vollen Glanze seiner Glorie“ für die thatsächliche Ursache des Bösen. Wenn Jodl glaubt, die Existenz Gottes sei nur eine Hypothese, weniger begründet, als eine Form des Pantheismus, welche sich auf der Leugnung des Satzes vom Widerspruch aufbaut, so können wir nicht mit ihm rechten. Wenn er die Erklärung des Bösen, welche Schelling und Hegel geben, für tiefer erachtet, so kann freilich unser Verstand ihm in einen Abgrund nicht folgen, in dem Sein und Nichtsein, Gut und Böses Eins und die Gottheit selbst sind. Die Sünde aber von unserm Willen weg in das Absolute verlegen, heisst den Thatsachen und der Vernunft Faustschläge versetzen.

(Schluss folgt).