Der Kampf um die Willensfreiheit.[1])

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

(Fortsetzung.)

Joh. Wahn gegen H. Lotze.

In der durchaus mechanistischen Weltauffassung Lotze's hat eigentlich die Willensfreiheit keinen Platz. Aber Lotze ist so sehr Realist, das Bewusstsein von der menschlichen Freiheit ist für ihn so überwältigend, die Folgen der Unfreiheit für das sittliche Leben sind ihm so verhängnissvoll, dass er seinem System zum Trotz die Freiheit und zwar im extremsten Sinn mit aller Energie zu vertheidigen bemüht ist. Diese Schwäche des Lotze'schen Standpunktes hat Wahn wohl erkannt und glaubt darum die Beweiskraft der Lotze'schen Argumente unschwer entkräften zu können.[2]) Wir folgen ihm hierin etwas mehr ins Einzelne, weil uns dies besonders günstige Gelegenheit bietet, den Werth der einzelnen Argumente für die Willensfreiheit genauer zu prüfen und zu präcisiren.

Dies wird um so eher zu erreichen sein, als Wahn nicht mit jener Leidenschaftlichkeit und Voreingenommenheit gegen die Willensfreiheit anstürmt, wie dies leider die Deterministen gemeinhin thun, sondern mit Ruhe und Mässigung die Gründe pro und contra vorträgt und den Indeterminismus nicht absolut verwirft, sondern ihn nur für weniger wahrscheinlich als den Determinismus erachtet.

1. Die Freiheit und die Motive.

Von fundamentaler Bedeutung für die richtige Auffassung des Wesens der Freiheit ist die Bestimmung des Verhältnisses der Motive zu dem freien Entschlusse. Folgendes religiöse Bedenken Wahn's wird uns Gelegenheit bieten, dasselbe genauer zu bestimmen.

[1]) Vgl. Philosoph. Jahrb. Bd. II. S. 389 ff. 1889.

[2]) Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik. Bd. 94 (1888), H. 1, S. 88.

Das gläubige Gemüth, bemerkt er, misstraut der Kraft seines guten Willens im Kampfe mit den Leidenschaften und bittet Gott um Verstärkung dieses Willens: ein Bedenken gegen die Wahlfreiheit, dem auch Lotze nicht alle Bedeutung abspricht. Er glaubt aber dasselbe dadurch zu heben, dass er einen Unterschied macht zwischen Willen und Willensstärke: den unbedingten Besitz der Stärke spricht er dem Willen ab.[1])

Dagegen bemerkt Wahn: „Es liegt auf der Hand, dass durch die ursächliche Bedingtheit der Stärke des Willens seine Freiheit aufgehoben werden würde. Ebensowenig, wie die Geschwindigkeit eines bewegten Gegenstandes ohne irgend welche Richtung für sich existirt, kann die Stärke eines Willensactes ohne Richtung vorhanden sein. Desshalb schliesst jede Abhängigkeit der Stärke des Willens auch die Abhängigkeit seiner Richtung in sich.“[2])

Allerdings kann es keine Geschwindigkeit geben ohne bestimmte Richtung, wie auch keine Willensintensität, die nicht auf ein bestimmtes Object gerichtet wäre. Aber daraus folgt durchaus nicht, dass, was der Bewegung und Thätigkeit die Intensität verleiht, auch ihre Richtung bestimmt. Die Geschwindigkeit der Locomotive wird lediglich durch die Dampfspannungsintensität bestimmt, die Richtung ihrer Bewegung von dem Schienenwege. Die Richtung einer Thätigkeit, ihre Specification ist durch das Object bedingt, die Intensität durch die subjective Fähigkeit, freilich meist proportional der Anziehungskraft des Objectes. Doch darum handelt es sich eigentlich nicht in unserer Frage. Wir stellen nicht in Abrede, dass der freie Wille die Stärke wie die Richtung seiner Entschliessungen, freilich nur unter dem Einflusse eines Motives als Objectes, bestimmt; dies aber doch selbstverständlich nur dann, wenn er wirklich einen freien Entschluss fasst. Die Frage ist vielmehr die, ob der Wille, der sich ganz gewiss frei entschliessen kann, wenn der Entschluss nur mässige Anstrengungs-Intensität verlangt, auch dann noch etwas frei wollen kann, wenn das Wollen eine ungewöhnliche Anstrengung oder Selbstverleugnung erfordert. Beispielsweise fragt es sich, ob der Wille die Tugend üben kann, wenn auch die peinlichsten Opfer zu bringen sind, wenn sich derselben die grössten Schwierigkeiten entgegenstellen, wenn er alle Güter,

[1]) Mikrok. I, 281.

[2]) Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik a. a. O. (Kritik der Lehre Lotze's von der menschlichen Wahlfreiheit.)

selbst das Leben, die Bedingung aller Güter, preisgeben muss. In diesem Falle entsteht allerdings die Schwierigkeit, dass man dem Willen von endlicher Kraft eine Leistung von unendlicher Intensität beilegen müsste, wenn er sich für so grosse Übel gegen so hohe Güter entscheiden könnte. Und doch lehrt die Erfahrung, dass wenigstens in einzelnen ausserordentlichen Fällen der Wille solch heroische Entschlüsse fassen und auszuführen vermag. Auch theoretisch lässt sich diese Leistungsfähigkeit des Willens auf indeterministischem Standpunkte leicht begreifen.

Der Wille ist nämlich in gewissem Sinne eine unendliche Macht. So weit reicht nämlich seine Bethätigungssphäre, als das Gute, welches ihm die Erkenntniss vorhalten kann. Die menschliche Erkenntniss umspannt aber in ihrer Universalität alles Gute. Genöthigt, bezwungen, determinirt wird also der Wille nur dann, wenn ihm jedes Gut auf einmal dargeboten wird. Fehlt daran auch nur etwas, oder, was dasselbe ist, kann der Wille auch nur noch ein einziges Motiv finden, das in dem vorgestellten Gütercomplexe nicht enthalten ist, dann kann er sich durch dasselbe bestimmen lassen, die Gesammtheit jener Güter, und wären sie auch noch so gross, auszuschlagen. Dessgleichen kann er auch die grössten Übel über sich nehmen, wenn die Übernahme nur irgendwie als gut erscheint. Eine wahre Allmacht des Willens ist hierin nicht zu erblicken, sondern nur die allerdings sehr hohe und souveräne Gewalt des Geistes, seine Neigungen alle zu bewältigen, wenn sie auch von einem noch so grossen Gute, wofern es nur nicht unendlich ist, erregt werden. Auf deterministischem Standpunkte muss diese Möglichkeit allerdings geleugnet werden; denn es ist unmöglich, dass ein Motiv von minimalem Werthe einen Gütercomplex von nahezu unendlicher Anziehungskraft in seiner Wirksamkeit überwiege.

Im Uebrigen soll nicht geleugnet werden, dass solche Kraftäusserungen des Willens äusserst selten sind; sie sind sehr selten, wenn auch der Wille weit stärkere Motive hat, so grosse Übel auf sich zu nehmen, so grossen Gütern zu entsagen. Es sind immer nur bevorzugte sittliche Charaktere, welche aus Liebe zu Gott, wegen einer ewigen Belohnung, die genannten heroischen Opfer bringen. Für gewöhnliche Menschen ist die Aussicht auf ein unendliches Gut eben noch im Stande, sie gegen die gewöhnlichen Versuchungen des Lebens zu wappnen.

Dies widerspricht aber keineswegs unserer obigen Behauptung von der unbegrenzten Stärke des Willens. Der Wille wählt regelmässig dasjenige, was ihm am besten scheint, was ihm am vortheilhaftesten ist, was er als das leichteste erkennt. Darum bedarf es nicht gewöhnlicher Energie, um im Hinblick auf zukünftige, unsichtbare, geistige Güter den gegenwärtigen, sinnlichen, handgreiflichen Genüssen zu entsagen. Wenn nun auch der Mensch in jedem einzelnen Falle solche Energie entfalten kann, für die Dauer wird es ihm schwer. Jedenfalls hat er seinen Willen nicht so in der Gewalt, dass er auf längere Zeit für sich einstehen könnte, er weiss nicht, ob ihm morgen noch dieselben Neigungen zur Tugend in der Versuchung zu Gebote stehen; im Gegentheil, die Erfahrung hat ihn gelehrt, dass er unter andern Verhältnissen der Versuchung frei nachgegeben hat: das ist der Grund seines Misstrauens auf sich und der Grund seines Gebetes um göttliche Hülfe; nicht weil er seiner Freiheit misstraut, sondern gerade, weil er von seiner Freiheit überzeugt ist, sucht er eine Stütze bei dem, der auch den freien Willen beeinflussen und unbeschadet der Freiheit zu einer guten Wahl bestimmen kann.

Wir sagten oben, der Determinismus sei ausser Stande die Thatsache zu erklären, dass der Wille gegen das fast unendliche Gewicht von Motiven sich mit Hülfe eines, auch des geringsten Gutes bestimmen kann. Denn da nach ihm die Motive den Willen nöthigen und bestimmen, so kann unmöglich ein so schwaches Motiv die stärksten Reize an Wirksamkeit übertreffen. Da es aber Thatsache ist, dass ein verhältnissmässiges geringes Gut ein unermesslich grosses in unserer Wahl überwiegen kann, so muss der Wille ihm an Wirksamkeit verliehen haben, was ihm gebrach, d. h. der Wille hat nicht durch dieses schwache Motiv, sondern durch eigene Entschliessung die heftigen Reize überwunden. Dagegen kann man nicht einwenden, in diesem Falle habe jenes schwache Motiv für den Willen mit diesen subjectiven Neigungen und Charakteranlagen einen so hohen Werth, dass in seinen Augen das objectiv schwache Motiv stärker wirkt, als die dringendsten äusseren Reize. Diese Ausflucht ist darum ganz und gar nichtig, als wir uns ja der Schwäche des Motivs nichs bloss in seinem objectiven Werthe, sondern auch in seiner subjectiven Bedeutung für uns bewusst bleiben. Wir sind uns ja klar bewusst, erstens, dass es unsere eigenste That ist, dem so schwachen Motiv den durchschlagenden Einfluss auf

unseren Entschluss einzuräumen, zweitens, dass unserem freien Entschluss die hauptsächlichste Ursächlichkeit dabei zukommt. Wenn also wirklich das schwache Motiv für uns an Bedeutung gewinnen kann, so geschieht dies doch wieder nur mit Freiheit; dieselbe würde somit nur von dem Endbeschluss in die vorausgehende Motivation verlegt.

Aber auch wenn das den Entschluss herbeiführende Motiv objectiv mächtig und gegen heftige subjective Neigungen wirken muss, sagt uns das Bewusstsein ganz unzweideutig, dass unsere freie That den Ausschlag gibt. Wer je in einer heftigen Versuchung, in der die sinnlichen Güter mit scheinbar unwiderstehlicher Gewalt auf den Willen einstürmten, den guten Kampf gekämpft, d. h. durch den Gedanken an die Ewigkeit mit unsäglicher Mühe und Kraftanstrengung die Leidenschaft bezwungen hat, der weiss, dass er nicht gezogen, nicht von Motiven getrieben und bestimmt, sondern mit vollster Selbstbestimmung gehandelt hat. Oder hat vielleicht eine geheime Neigung, eine uns selbst unbekannte Charakterveranlagung das sittliche Motiv so stark, das sinnliche so schwach gemacht, dass ersteres das letztere bewältigte? Unsere innerste Neigung trieb uns aber in die Arme der Sinnlichkeit; wir sind uns recht wohl bewusst, dass nicht irgend welche Charaktereigenthümlichkeit dem sittlichen Motiv eine so starke Kraft verlieh, sondern lediglich unser freier Entschluss. Will man hinter diesem so klaren Bewusstsein noch geheime Triebe suchen, dann soll man lieber sogleich dem Bewusstsein überhaupt alle Zuverlässigkeit absprechen.

Betrachten wir den gerade entgegengesetzten Fall, dass nämlich ganz genau gleich starke Motive uns bei einer Wahl vorschweben. Wir sind uns in solchen Fällen bewusst, dass es ganz gleichgültig oder ganz gleichwerthig ist, das eine oder das andere zu wählen. Von Seite der Objecte ist also nicht der geringste Grund vorhanden, das eine dem andern vorzuziehen. Wählen wir also doch eines vor dem andern, so hat ausschliesslich der freie Wille den Ausschlag nach dieser Seite gegeben. Will man auch hier wieder die unbekannte Möglichkeit vorschützen, dass das eine Motiv doch unseren verborgenen Neigungen, Gewohnheiten u. dgl. mehr entspricht, so wird dieselbe durch das klare Bewusstsein ausgeschlossen. Wir erkennen mit aller Klarheit, dass das, was wir vorziehen, unseren Neigungen, Gewohnheiten durchaus nicht mehr entspricht,

als was wir ausschlagen. Zu allem Überflusse können wir die experimentelle exacte Probe über die völlige Indifferenz der zwei Wahlobjecte machen. In jedem Augenblicke können wir die getroffene Wahl rückgängig machen und das Verschmähte wählen, und sodann wieder, um die völlige Freiheit zu constatiren, auch dieses wieder zurücknehmen u. s. w. Es müssten also wohl die Deterministen behaupten, bei der jeweiligen Wahl des einen Objectes sei dieses immer bestimmend gewesen, bei der darauffolgenden des andern habe dann wieder das andere stärker gewirkt.

Wer in der Vertheidigung einer Meinung so weit geht, zeigt, dass es ihm nicht um Wahrheit, sondern um Rechthaben zu thun ist. Wir können nach Belieben das eine Object nicht bloss abwechselnd mit dem andern, sondern in allen möglichen Combinationen wählen: das eine zwei Mal, sodann das andere ein Mal.

Das	eine	2	Mal,	das	andere	2	Mal	
„	„	3	„	„	„	1	„	
„	„	3	„	„	„	2	„	
„	„	3	„	„	„	3	„	
„	„	4	„	„	„	1	„	u. s. w.

Es muss also vom Determinismus behauptet werden, in derselben Reihenfolge veränderten die Motive ihre Wirksamkeit und behielten dieselben immer dazwischen eine bestimmte Zeit bei. Das ist nun freilich absolut gesprochen nicht unmöglich, wer es aber als wirklich ausgibt, hat die Überzeugung aller vernünftigen Menschen gegen sich. Vergebens würde man sich bemühen, die Veränderlichkeit der Motive bei diesem Processe dadurch zu verringern, dass man die bestimmte Aufeinanderfolge der Wahlen einem einzigen vorausgehenden Entschlusse zuschreibt; denn dieser Entschluss kann gleichfalls wieder unendlich viel Mal nach Belieben abgeändert werden.

Noch ein anderes Experiment steht uns zu Gebote, unsere Entschlüsse auf ihre Ursächlichkeit zu prüfen. Es können ganz genau dieselben Motive gegeben sein und das eine Mal lassen wir uns durch sie zum Handeln bestimmen, das andere Mal nicht. Es hängt also nicht lediglich von der Macht der Motive ab, welchen Entschluss wir fassen, sondern unsere Freiheit gibt den letzten Ausschlag. Man kann dagegen nicht einwenden, dass wir die Gleich-

heit der Motive nicht so genau beurtheilen können; wir seien genöthigt, uns auf die Erinnerung zu stützen, da wir höchstens einen Motivcomplex actual im Bewusstsein haben können.

Wer ein solches Misstrauen dem Gedächtniss entgegenbringt, der muss ihm überhaupt jede Zuverlässigkeit absprechen. Wir können ja Motivcomplexe oder einfache Motive mit einander vergleichen, welche in kürzesten Zeitinterwallen in unserem Bewusstsein sich finden. Ein Motiv kann uns in dem jetzigen Momente zu einer Handbewegung veranlassen, und in der nächsten halben Sekunde dieses Einflusses entbehren. Sollten wir nicht ein Mal Bewusstseinszustände, welche $^1/_2$ Sekunde auseinander liegen, mit einander sicher vergleichen können? Nun, dann rücke man sie noch näher aneinander, bis man zum Punkte der besten Vergleichbarkeit, nämlich der zuverlässigsten Erinnerung gekommen ist. Wer behauptet, dass wir auch in diesem Falle die Gleichheit von Motivstärken nicht beurtheilen können, der darf dem Gedächtnisse niemals mehr trauen, auch nicht beim Schliessen, wo die drei Sätze des Syllogismus nur nacheinander im actualen Bewusstsein erscheinen.

Damit erledigt sich bereits ein anderer Einwand Wahn's: „Gleichheit der Motive dürfen wir nur dann annehmen, wenn wir Gleichheit der Veranlassungen zum Handeln und Gleichheit der Empfänglichkeit für diese Veranlassungen wahrnehmen.“ Nun kann aber der Determinist wenigstens mit annähernder Vollständigkeit der Beobachtung nachweisen, dass bei veränderten Entschlüssen „entweder der geistige Zustand des beobachteten Individuums oder die Veranlassung Unterschiede von sonst aufweist, oder beide in Wirklichkeit andere als früher gewesen sind.“ „Die Veranlassung zum Handeln war die gleiche, wie sonst, aber auch mein Zustand scheint derselbe gewesen zu sein, und ich wundere mich vielleicht selbst darüber, dass ich z. B nicht, wie sonst, zu Hause geblieben bin. Aber bei längerem Suchen werde ich meist Gründe für mein Thun entdecken. . . Möglicherweise finde ich ausser dem Unterschiede der Veranlassung auch noch in meinem eigenen Zustande Abweichungen von sonst vor. Ebenso bei der Beobachtung Anderer! Je ferner wir ihnen stehen, desto mehr setzt es uns in Erstaunen, wenn sie auf scheinbar gleiche Veranlassungen hin bald so bald anders handeln. Je näher wir aber Jemand kennen lernen, desto deutlicher erblicken wir die Unterschiede, die seine jedesmalige Gemüthsverfassung und seine äussere Lage trotz der Gleichheit einzelner Um-

stände vor dem Zustandekommen entgegengesetzter Entschlüsse aufweisen. Hume sagt: »Die unregelmässigsten und unerwartetsten Entschlüsse eines Menschen werden von dem verstanden, der alle Einzelheiten seines Charakters und seiner Lage kennt.«"

Allerdings wird der Entschluss bei inneren und äusseren gleichen Verhältnissen meistens sich nicht ändern. Denn trotz der Freiheit wählt der Wille regelmässig das Leichtere, Angenehmere, ihm und seinen Neigungen am meisten Zusagende. Was solches aber zu einer Zeit ist, wird es meistens auch zu einer andern sein. Ändert sich aber etwas an den Verhältnissen, so wird aus demselben Grunde meist eine andere Entscheidung folgen, und umgekehrt aus der Verschiedenheit der Entschlüsse werden wir die Vermuthung schöpfen dass sich etwas in der Lage des Wählenden geändert hat. Aber diese Vermuthung geht fehl, wenn es z. B. der Wille darauf anlegt, der vollständigen Gleichheit der Lage zum Trotz einmal einen andern Entschluss zu fassen. Die Gleichheit der Lagen wird dann von uns nicht etwa bloss angenommen, sondern wird, wenigstens wenn es sich um unsere eigenen Entschlüsse handelt, mit aller Klarheit erkannt, und muss darum auch bei Andern als Möglichkeit zugegeben werden. Es ist nun freilich nicht in Abrede zu stellen, dass der Fall nicht häufig eintritt; wir können 1 gegen 1000 wetten, dass dem veränderten Entschlusse auch eine Veränderung der Lage oder der Motive des Handelnden zu Grunde liegt, und genauere Kenntniss des Mitmenschen wird dies meistens auch bestätigen. Aber sicher ist ein Schluss von der Gleichheit der Entschlüsse auf die Gleichheit der Antecedentien nicht, weil gerade im 1001. Falle eine Ausnahme stattfinden kann, nachdem der Schluss in 1000 Fällen sich bewährt hat.

Darum ist ganz unrichtig, was Wahn weiter bemerkt: „Freilich suchen wir auch häufig vergeblich nach Unterschieden. Da jedoch die Wahrscheinlichkeit, solche zu entdecken, zugleich mit der Genauigkeit der Beobachtung zunimmt, so sind wir berechtigt, anzunehmen, dass bei vollständiger Beobachtbarkeit der zu entgegengesetzten Entschlüssen führenden Motive sich niemals Gleichheit derselben zeigen würde." „Die Wahrscheinlichkeit der Gleichheit der Entschlüsse ist gleich der Wahrscheinlichkeit der Gleichheit der ihnen vorangegangenen Motive. Folglich ist auch die Gewissheit der Gleichheit der Entschlüsse gleich der Gewissheit der Gleichheit der Motive. Wären wir also der Wiederkehr gleicher

Motive gewiss, so dürften wir auch der Wiederkehr gleicher Entschlüsse sicher sein, d. h. auf gleiche Motive folgen gleiche Entschlüsse. Damit ist die Bedingung erfüllt, unter der wir sonst ursächliche Verknüpfung annehmen."

In dieser Beweisführung wird ein unberechtigter logischer Sprung von der Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit gemacht. Wenn regelrecht der Entschluss nach der Stärke der Motive sich richtet, so folgt nicht, dass dies immer der Fall sei. Denn es liegt ja eben im Wesen des freien Willens, zwar regelrecht durch das stärkere Motiv sich bestimmen zu lassen, aber dabei immer seine Freiheit zu bewahren, auch das weniger starke Motiv berücksichtigen zu können. Da er von dieser Freiheit denn auch manchmal Gebrauch macht, so kann die Gleichheit der Motive nicht sicher Gleichheit der Entschlüsse bedingen.

Aber wenn selbst der Wille niemals von einem schwächeren Motiv sich leiten liesse und darum der Satz ausnahmslos zuträfe: „auf gleiche Motive folgen gleiche Entschlüsse", so wäre damit die Unfreiheit nicht erwiesen. Denn auch in dem Falle, dass der Wille sich wie gewöhnlich vom stärkeren Motiv leiten lässt, bleibt er frei. Wenn wir also auch ganz genau die Beschaffenheit des Menschen und die Macht der einzelnen Motive kennten, und wenn wir vermöge dieser Erkenntniss ganz genau den gleichen Willensentschluss bei ganz gleichem Motive voraussagen könnten, so wäre dies kein Beweis für die Determination des Willens.

Aber, sagt Wahn, „damit ist die Bedingung erfüllt, unter der wir sonst ursächliche Verknüpfung annehmen." Wir leugnen die ursächliche Verknüpfung zwischen Motiv und Willen durchaus nicht, sondern behaupten nur, dass die Motive nicht die adäquate Ursache der Entschlüsse sind, dass vielmehr der freie Wille als Mitursache gegeben sein muss. Die Behauptung Wahn's trifft nicht einmal immer bei mechanischer Causalität zu, die allerdings mit Naturnothwendigkeit wirkt. Wir sehen z. B. dass bei gleicher Dampfströmung die Maschine immer die gleiche Geschwindigkeit annimmt. Folgt daraus, dass die Dampfkraft die einzige adäquate Ursache des Ganges der Maschine ist? Ist dazu nicht noch ein Regulator nothwendig, der auch bei starker Dampfströmung einen langsameren Gang herstellen kann, aber aus technischen Gründen dem Dampf immer das Maximum seiner Triebkraft zumuthet?

Die mechanische Causalität der Naturdinge können wir allerdings nur auf diesem Wege erkennen: wir müssen aus dem Parallelismus einer Erscheinungsreihe mit einer andern sie in ursächlicher Verknüpfung mit einander auffassen. Wenn wir die Wärmegrade parallel gehen sehen mit der Intensität des Feuers, wenn gleichem Feuer immer gleiche Wärme entspricht, so sind wir berechtigt, als Ursache der Wärme, die wir doch fordern müssen, das Feuer anzusehen. Diese Ursächlichkeit anders denn als nothwendige zu fassen, haben wir nicht nur keinen Grund, sondern müssen sie als solche fassen, weil in der materiellen Welt die Wirkungen ganz genau nach den Ursachen abgemessen sind. Aber in der Sphäre des Willens haben wir einen unmittelbaren Einblick in die eigene Causalität. Dass wir die Ursache unserer freien Entschliessungen sind, ist uns durch das Bewusstsein unmittelbar gegeben. Wir sind also nicht auf den Parallelismus von zwei Erscheinungsreihen angewiesen, um die Causalität des Willens zu erkennen; folglich wird uns auch nicht die Nothwendigkeit jener Causalität von dem Parallelismus aufgedrängt. Im Gegentheil, wir wissen durch unmittelbares Bewusstsein, dass der Parallelismus hier nicht durchgängig besteht, und selbst, wo er besteht, die Freiheit unserer Causalität dabei bestehen bleibt.

Den Einwand Ed. v. Hartmann's u. A., dass Erziehung auf indeterministischem Standpunkte unmöglich sei, verallgemeinert Wahn zu dem Satze, dass durch unsere Wahlfreiheit alle Ordnung der Wirklichkeit zerstört werden würde: „Ein geordneter Zustand der menschlichen Gesellschaft ist in der That undenkbar ohne die Möglichkeit, fremde Entschlüsse wenigstens annähernd vorauszuberechnen, das eigene Verhalten ihnen anzupassen und sie selbst zu beeinflussen. Aber mehr noch! Wir würden auch unserer eigenen freien Entschliessungen nie im voraus sicher sein und ebensowenig wie auf Andere, uns auf uns selbst verlassen dürfen. Freilich täuschen wir uns thatsächlich oft genug über die Festigkeit unserer Vorsätze, aber immerhin dürfen wir doch die Wahrscheinlichkeit, dass wir im gegebenen Falle so und nicht anders handeln werden, nach dem Gewichte der Gründe bemessen, die dafür sprechen; bei freier Wahl würde unsere Voraussicht auch dieses Anhaltes entbehren. Und dann wäre es auch bloss ein unterhaltendes Spiel und nicht die Aufgabe jedes besonnenen Mannes, vor wichtigen Entschlüssen

nach Gründen zu suchen und die Folgen zu berechnen. Wozu ein Motiv verstärken, wenn seine Kraft die Wahl nicht beeinflusst?"

Es heisst offenbar den Indeterministen eine Absurdität in die Schuhe schieben, an welche sie nie gedacht, wenn erklärt wird, nach ihnen hätten die Motive keinen Einfluss auf die Willensentscheidung. Was sie, wenigstens die besonnenen, leugnen, ist der nöthigende Einfluss auf den Willen. Wenn aber derselbe auch nicht nöthigend ist, kann man doch recht wohl auf fremden und eigenen Willen durch Vorhalten von Beweggründen einwirken. Man wird dabei sein Ziel um so sicherer erreichen, je stärker die Motive sind. Denn regelrecht folgt der Wille dem stärkeren Motive. Ausnahmslos ist dies freilich nicht der Fall; aber es reicht ja auch selbst nach W. hin, nur annähernd fremde Entschlüsse vorauszusehen, um auf die Wirklichkeit ordnend einzuwirken. Dass aber der Wille nicht vollständig berechenbar ist, muss auch der ausgesprochenste Determinist zugeben, da die Thatsachen hier gar zu laut sprechen. Würde aber der Wille durch die Motive determinirt, dann müsste derselbe auch berechnet werden können. Denn wenn auch kein aprioristischer Massstab für die Stärke der Motive gegeben ist, so könnten wir dieselbe doch numerisch durch die Statistik und durch wiederholte Experimente an uns selbst feststellen. Dann müsste aber auch die Entscheidung für jeden einzelnen Fall mathematisch bestimmbar sein. In der That ist ja nach den Deterministen die Constanz der Zahlen z. B. der Verbrecher die Folge der nothwendigen Entschlüsse der Einzelnen. Bei dieser Voraussetzung ist nach einem leichten Rechenexempel die Motivationskraft eines jeden Motives für jeden Einzelnen leicht zu bestimmen. Und doch kann jeder Verbrecher, wenn er will, alle Berechnungen des Statistikers zu Schanden machen.

Völlig unbegreiflich aber ist bei W. die Anschuldigung, es sei unter Voraussetzung der Freiheit ein eitles Spiel, nicht die Aufgabe eines besonnenen Mannes, nach Motiven zu einem Entschlusse zu suchen. Im Determinismus ist vielmehr die Entscheidung lediglich ein Spiel des Zufalls. Denn nur wenn ihm Motive zufällig vorschweben, die ihn bestimmen, eine Überlegung oder ein Suchen nach Motiven anzustellen, wird diese Überlegung stattfinden; es steht nicht in seiner Gewalt, eine Überlegung vorauszuschicken, denn damit wäre ja die Freiheit, die man hinausgeworfen, wieder zur Hinterthüre hereingelassen, sie wäre aus der Entscheidung in

die Überlegung, in das Suchen nach Motiven verlegt. Wenn aber thatsächlich von uns eine solche Überlegung angestellt werden kann, wenn wir uns und Anderen Motive vorhalten, um eine Entschliessung herbeizuführen, so liegt darin der klarste Beweis für die Freiheit.

Wenn wir nicht frei uns zur Überlegung bestimmen können, wenn wir nicht frei Andern Motive vorhalten, dann trifft ein, was Wahn dem Indeterminismus zur Last legt, dass durch ihn aller Einfluss auf die menschlichen Entscheidungen aufgehoben würde. Der Fatalismus ist die nothwendige Folge des Determinismus. Denn wenn die Motive in Verbindung mit dem Charakter zur Willensentscheidung nöthigen, dann liegt es in keines Menschen Gewalt, eine andere Entscheidung herbeizuführen. Denn um dieselbe zu ermöglichen, muss er den Charakter oder die Motive verändern, oder beide zugleich. Dies kann er aber doch nur kraft eines Entschlusses, der aber gleichfalls durch seinen Charakter und ein Motiv bestimmt ist. Nun steht es entweder in seiner Gewalt den Charakter und dieses Motiv herbeizuführen oder nicht. Steht es in seiner Gewalt, nun so haben wir die gesuchte Freiheit wenigstens auf diesem einen Punkte. Steht es nicht in seiner Gewalt, so hängt der Entschluss, ein bestimmtes Motiv vorzustellen oder den Charakter in bestimmter Weise zu bilden, lediglich vom Zufalle ab: man muss einfach die Thatsache, dass wir einen bestimmten Charakter haben und dass in bestimmter Zeit ein Motiv unser Bewusstsein erfüllt, hinnehmen und dem Gang der Welt seinen Lauf lassen.

2. Die Freiheit und die Verantwortlichkeit.

Merkwürdigerweise machen die Deterministen den Vorwurf der Zufälligkeit gerade der freien Entscheidung und sprechen ihr darum alle Zurechenbarkeit, alles Verdienst und Nichtverdienst ab. „Trotz seiner Freiheit und seiner Güte,“ sagt Wahn, „wäre ein Entschluss doch noch kein Verdienst, das man Jemand zurechnen könnte, sondern ein blosser Zufall, wenn das selbstlose Motiv vor dem egoistischen bevorzugt worden wäre ohne jede Rücksicht auf beider Inhalt und ohne jede Erwärmung für sein Ziel. Und dieser Mangel würde den freien Entschlüssen anhaften. . . Was nützt dem wählenden Geiste das Bewusstsein der Werthe, wenn er an dasselbe sich nicht kehrt? Er gleicht dann zwar nicht einem Blinden, wohl aber einem Sehenden, der, was er sieht, in seinem Thun nicht beachtet. . . Die Freiheit

der Rücksichtnahme würde desshalb darin bestehen, dass es dem Zufall überlassen wäre, ob die Werthe berücksichtigt würden oder nicht. Aus diesem Grunde würde aber nicht nur jede Bevorzugung des schwächeren Motivs eine unvernünftige Handlung, sondern auch jede Wahl des stärkeren ein blosser Zufall sein. Es ist vergeblich, auf das Gewissen als einen von der Stärke der Motive unabhängigen, zweiten Massstab zu verweisen, an welchem gemessen, das schwächere Motiv oft das werthvollere sei, und hervorzuheben, dass die Wahl desselben durch die Rücksicht auf diese andere Messung vor Unvernunft bewahrt werde. Bei Bevorzugung des schwächeren und zugleich egoistischen Motivs würde weder die Stärke des Beweggrundes noch das Gewissen Beachtung finden. Überdies wäre es doch immer noch dem Zufall überlassen, welcher von beiden Massstäben berücksichtigt würde. Somit ist keine Wahl schon in Folge des blossen Vorhandenseins der Werthschätzung eine vernünftige, sie ist es erst dann, wenn ihr Ergebniss durch das Werthurtheil bedingt, d. h. nothwendig ist."

Dass eine Wahl unvernünftig ist, welche das kleinere Gut dem grösseren vorzieht, geben wir rückhaltlos zu; aber wer weiss denn nicht, wie unvernünftig der Mensch so oft seine Freiheit gebraucht? Aber durchaus irrig ist es, zu behaupten, es bleibe bei freier Entscheidung dem Zufall anheim gegeben, welche Werthbeurtheilung bevorzugt werde. Im Gegentheil steht es in der Macht des Willens, seine Aufmerksamkeit demjenigen Gute, demjenigen Werthe, demjenigen Motive, demjenigen Werthmesser zuzuwenden, welchem es will: was alles im Determinismus wegfällt. Hier muss der Wille ruhig mit zusehen, was für ein Gut, Motiv oder Werth auf ihn einwirkt, und dessen nothwendige Wirkung geschehen lassen. Es ist freilich wahr, dass jene Indifferenz des Willens für jedes Gut, und jedes Motiv, und jede Werthschätzung nur in abstracto Wahrheit hat; denn wessen Überlegung wäre so umfassend, wessen Willensenergie so stark, dass er sich allen möglichen Rücksichtsnahmen unterziehen wollte? Es wird gar manchmal von einem günstigen Zufalle abhängen, ob uns gerade das rechte Gut, das wirksame Motiv u. s. w. in den Sinn kommt, ob wir gerade in der Lage und Stimmung sind, uns rein nach vernünftiger Einsicht zu entscheiden; und gerade diese Zufälligkeit veranlasst uns, im Gebete uns an den Geber alles Guten, den Vater der Erleuchtungen zu wenden, damit zur rechten Zeit die rechten Gedanken und rechten Neigungen uns

werden. Eine solche Zufälligkeit ist aber gar sehr geeignet, unser sittliches Streben zu verstärken, während die Zufälligkeit der determinirten Handlung alles sittliche Streben lähmen, und wenn mit dem Determinismus Ernst gemacht wird, ganz und gar aufheben muss.

Vergebens bemüht sich Wahn, diesen Einwand zu entkräften, welcher die ganze Verwerflichkeit jenes Systems im grellsten Lichte zeigt. „Es ist gar kein Einwand," sagt er, „wenn man von dem Glauben an die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse eine Lähmung des sittlichen Handelns befürchtet. Dieser Glaube wäre nur dann ein Hemmschuh des sittlichen Strebens, wenn er die Gebote des Gewissens ihres Werthes beraubte, und wenn wir die Unmöglichkeit ihnen zu folgen, im gegebenen Falle vorhersehen könnten. Aber von äusserem Zwange abgesehen, erkennt Niemand dieselbe im Voraus und zugleich berechtigt die Annahme der Bedingtheit unserer Entschlüsse zu der Überzeugung, dass die Wahrscheinlichkeit des guten Entschlusses zunimmt, je mehr man sich das Gebot der Pflicht vor Augen hält. Nur unter der Voraussetzung der Unfreiheit hat diese Vergegenwärtigung einen Sinn. Und was den Werth der sittlichen Gebote betrifft, so kann der Gedanke an die Möglichkeit, ihnen in einzelnen Fällen nicht folgen zu können, den Glauben nicht erschüttern, dass ihre allgemeine Befolgung zum Heile Aller sein würde."

Das Handeln nach den Geboten des Gewissens verliert im Determinismus allen sittlichen Werth, es behält vielleicht einen physischen, insofern nach dem Gewissen handeln erspriesslich für das Individuum und für die Gesammtheit, „zum Heile Aller" ist. Aber der specifisch sittliche Werth besteht nicht in irgend welcher noch so grossen Nützlichkeit einer Handlung, sondern in der freien Entscheidung für das sittliche Gute. Wenn es nicht in meiner Gewalt steht, eine Handlung auf das Wohl Anderer hinzurichten, sondern dieselbe durch meinen Charakter und die Motive bestimmt ist, welche vermöge eines nothwendigen Causalnexus vom Naturlaufe meinem Geiste zugeführt sind, so kann sie mir ebensowenig zum Verdienste angerechnet werden, als dem Steine zum Missverdienst, dass er einen Menschen oder eine Menschenmenge zerschmettert.

Die Voraussicht, dass wir in einzelnen Fällen den Geboten des Gewissens nicht folgen können, würde allerdings das sittliche Streben nicht ganz lähmen; dies geben wir zu, glauben sogar,

dass auch eine sichere Voraussicht unserer Unfähigkeit in einzelnen Fällen noch mit sittlichem Ernst bestehen könne. Aber wenn wir mit den Deterministen von der völligen Unfreiheit unseres Willens überzeugt sind, dann ist es uns absolut unmöglich, sittliche Anstrengungen zu machen; wir müssen uns vollständig von der Macht der Motive bestimmen lassen. Nur unter Voraussetzung der Freiheit kann man sich das Gebot der Pflicht vor Augen halten. Denn entweder ist ein Motiv für die Vergegenwärtigung desselben in meinem Geiste vorhanden, oder es ist keines vorhanden, beziehungsweise ein Motiv zur Nichtvergegenwärtigung. Im ersteren Falle bin nicht ich die Ursache der Gewissensmahnung, sondern der Zufall oder der Naturlauf. Im zweiten Falle kann ich mir das Gebot der Pflicht absolut nicht vor Augen halten.

3. Die Moralstatistik.

Das Lieblingsfeld der Deterministen ist die Moralstatistik, auf welchem sie sich mit Wohlgefallen tummeln, ohne auch nur den Schatten eines stringenten Beweises daraus erbringen zu können. Es sind hauptsächlich zwei Erscheinungen, welche die Unfreiheit der Willensentschlüsse darthun sollen: 1) Bei gleicher Bevölkerungszahl und innerhalb gleicher Zeiträume bleibt die Zahl der Verbrechen constant; 2) diese Zahl ändert sich nach der Lebenslage der Bevölkerung. Die Constanz ist, wie Wahn hervorhebt, um so auffallender, als die Zahl der constatirten Verbrechen nur a) die abgeurtheilten angibt, welche nur einen Bruchtheil der zur Anzeige angelangten bildet, und b) die angezeigten nur einen Bruchtheil der begangenen; c) diese nur einen Bruchtheil der beschlossenen; d) diese nur einen Theil der Versuchungen d. h. der Neigungen zum Verbrechen; e) diese endlich nur einen Bruchtheil der Gelegenheiten ausmachen. Wäre der Verbrecher frei, so müssten Variationen auf allen vier Stufen stattfinden, und es wäre ganz unbegreiflich, wie in dem Endresultat doch Constanz sich zeigen könnte.

Die Unbegreiflichkeit schwindet ganz und gar, wenn man sich vor Augen hält, dass der freie Wille nicht regellos handelt. Obgleich frei, wählt er regelmässig das Leichtere, Angenehmere, Bessere, oder doch was ihm als solches erscheint. Weil nun für bestimmte Bevölkerungsklassen das Leichtere, Angenehmere, Bessere annähernd constant ist, ändert sich ihre freie Wahl in unbedeutendem Grade.

Der Einzelne freilich kann trotz der gleichbleibenden Verhältnisse mannigfach seine Entscheidungen ändern, und bleibt thatsächlich nicht immer in seinem Verhalten sich gleich; bei einer statistischen Behandlung seiner freien Thaten würden darum einzelne Abweichungen von der Gesetzmässigkeit vorkommen. Da aber die Statistik constante Zahlen nur dadurch erhält, dass sie eine grössere Bevölkerung innerhalb eines längeren Zeitraums zu Grunde legt, so ist klar, dass die Abweichungen von der Regel sich ausgleichen; darin liegt ja gerade die Bedeutung der „grossen Zahlen". Diese Ausgleichung ist also in den abgeurtheilten Verbrechen um so mehr zu erwarten, als dieselben eine unvergleichlich grössere Anzahl von freien Entschliessungen voraussetzen. Die Unregelmässigkeit ist nämlich nicht so sehr in der verschiedenen Behandlung des Verbrechers seitens des Gerichtshofes zu erwarten, — denn hier wird meistens nach bestimmten Normen vorgegangen, — sondern hauptsächlich in der Mannigfaltigkeit der freien Entscheidungen. Also ist die Constanz der abgeurtheilten Verbrechen recht wohl mit der Freiheit der Verbrechen verträglich.

Hingegen ist die Unregelmässigkeit in dem Auftreten der Verbrecher bei geringerer Anzahl der Einwohner eines Landes und bei kürzerer Zeitdauer mit dem Determinismus unverträglich. Denn wenn die Constanz der Verbrechen für den Determinismus beweisen soll, dann muss die gefundene Zahl nach einem unabänderlichen Naturgesetze sich ergeben. Naturgesetze wirken aber mit derselben Constanz im Kleinen wie im Grossen.

Dagegen wird nun der Determinist einwenden, die Constanz sei zwar dieselbe, aber sie werde durch Complication der Umstände verdeckt und trete darum erst aus einer hinreichend grossen Zahl von Fällen hervor. Die metereologischen Gesetze sind constant, aber man erkennt sie erst durch den Kunstgriff der grossen Zahlen. Dass das Barometer täglich zwei Maxima zu bestimmten Stunden hat, kann erst aus einer Reihe von Beobachtungen erkannt werden.

Aber es ist einleuchtend, dass die Unregelmässigkeiten, welche bei geringerer Bevölkerungszahl und innerhalb kurzer Zeit sich zeigen, ebensogut von dem Wechsel der Motive und äusseren Veranlassungen wie von der Freiheit menschlicher Entscheidungen bei gleichbleibenden Motiven herrühren kann und dass trotz dieser Unregelmässigkeiten bei grossen Zahlen sich in beiden Fällen eine Gesetzmässigkeit zeigen kann; wir beweisen eben die Freiheit nicht

aus der Moralstatistik, wie auch der Determinismus nichts daraus beweisen kann. Wahn gibt dies auch zu, hält aber die indeterministische Deutung der constanten Zahlenverhältnisse für sehr unwahrscheinlich. „Logisch nothwendig ist die deterministische Erklärung nicht, denn es kann nicht nachgewiesen werden, wesshalb die Wiederkehr eines beständigen Zahlenverhältnisses nicht auch zwischen zwei Arten von unverursachten Ereignissen möglich sein sollte. Trotzdem ist die Frage, ob hier Lotze nicht allzu starr an blossen logischen Möglichkeiten gegenüber dem natürlichen Menschenverstand festhält, der nicht nur durch Möglichkeiten, sondern durch ein meist richtiges Gefühl für Wahrscheinlichkeiten bestimmt wird. Von den Hypothesen, welche zur Erklärung eines Thatbestandes aufgestellt werden können, ist diejenige die beste, aus welcher berechnet die Wahrscheinlichkeit des zu erklärenden Thatbestandes am grössten ist. Die Wahrscheinlichkeit der Constanz der beschlossenen Verbrechen ist aber weit grösser, wenn das proportionale Verhältniss von Ursachen diese Constanz begünstigt, als wenn alle Ursachen fehlen; denn im letzteren Falle kann statt des Verhältnisses (Z - 1): 1 mit gleichem Rechte irgend ein beliebiges von unzähligen anderen Verhältnissen oder auch gar keines erwartet werden.“

Ich gebe gerne zu, dass, wenn wir von menschlichen Entschlüssen nichts anders wüssten, als dass die Zahl der Verbrechen innerhalb bestimmter Zeit in einer Bevölkerung constant bleibt, der gesunde Menschenverstand dies auf Rechnung der Unfreiheit der Verbrechen schreiben würde, obgleich die logische Reflexion die Möglichkeit einsieht, dass auch freie Handlungen eine Gesetzmässigkeit und Constanz darbieten können und müssen. Selbst für die Reflexion ist die Constanz leichter zu erklären, wenn die Handlungen gegenüber den Motiven determinirt sind. Denn bei freien Handlungen können Wechsel der veranlassenden Motive uud unberechenbare freie Entscheidungen die Constanz der Gesetzmässigkeiten unterbrechen. Wir sind aber bei Beurtheilung der Constanz der Verbrechen nicht auf rein logische Hypothesen angewiesen, sondern der gesunde Menschenverstand urtheilt theoretisch und praktisch den philosophischen Vorurtheilen zum Trotz, dass jedes einzelne Verbrechen frei begangen wurde. Es bleibt also zur Erklärung der Constanz nicht zwischen Möglichkeiten zu wählen,

sondern die indeterministische Deutung der statistischen Zahlen ist allein zulässig.

Freilich wenn die freie Handlung ursachlos wäre, wie Wahn, in argem Missverständnisse befangen, mit so vielen Deterministen voraussetzt, dann wäre nicht bloss Constanz der Entscheidungen unwahrscheinlich, sondern nicht möglich; es wäre überhaupt auch eine einzelne freie That nicht möglich. Denn es ist in sich widersprechend, dass eine Wirkung ohne Ursache sei. Wenn wir dem Willen Unabhängigkeit von den Motiven zuerkennen, so wird damit nicht jede Causalität der Motive, sondern nur eine zwingende in Abrede gestellt. Es wird die adäquate Causalität den Motiven abgesprochen und dieselbe in dem Willen und in den Motiven gesucht. Wenn man immer und immer wieder hört, die Freiheit durchbreche den Causalzusammenhang, widerspreche dem Causalprincip, so beruht diese Behauptung auf einer petitio principii. Das Causalgesetz verlangt für jede Wirkung eine Ursache, nicht aber für jede Ursache eine Wirkung in dem Sinne, dass die Wirkung eintreten müsse, wenn die Ursache gegeben ist. Dies Letztere gilt nur für nothwendig wirkende Ursachen. Setzt man also nicht schon voraus, was in Frage ist, dass es freie Ursachen nicht geben könne, so kann man nicht behaupten, dass die Freiheit das Causalgesetz aufhebe.

Schliesslich gibt Wahn zu, dass die Constanz der Verbrechen eigentlich gar nichts für Unfreiheit beweise, und will nur noch die Veränderung derselben mit den äusseren Umständen z. B. die Zunahme der Verbrechen gegen das Eigenthum in Zeiten der Noth als Beweismoment gelten lassen. Er erklärt: „Die Moralstatistik an sich, d. h. abgesehen von den Resultaten der Beobachtung Einzelner, kann die Annahme der Willensfreiheit nicht widerlegen, höchstens erschüttern. Die Constanz in den Zahlen der angezeigten Verbrechen würde freilich gar nichts beweisen. Aber thatsächlich beobachten wir ja statt ihrer vielmehr eine Zu- oder Abnahme der Verbrechen je nach der Lebenslage der Bevölkerung, und diese Wahrnehmung macht die Bedingtheit der verbrecherischen Willensacte wenigstens wahrscheinlich.“

Das heisst denn doch nichts anders, als was auch Lotze behauptet hatte: die Moralstatistik beweist weder für noch gegen die Freiheit. Es folgt aber aus dem ersten Zugeständniss, die Constanz der Verbrechen beweise gar nichts, ganz zwingend, dass ihre Veränder-

lichkeit mit veränderten Umständen ebenfalls nichts beweist, und zwar nicht einmal mit irgend einem Scheine von Wahrscheinlichkeit. Denn aus demselben Grunde, welcher die Constanz der Verbrechen bei gleicher Lebenslage bedingt, wird auch deren Zu- und Abnahme bei wechselnden Umständen herbeigeführt. Dieselben Menschen, welche frei immer das wählen, was unter gegebenen Verhältnissen als das Beste, Nützlichste erscheint, wählen, wenn etwas unverändert sich ihnen als solches darbietet, dasselbe constant, wenn mit veränderten Verhältnissen etwas Anderes besser oder nützlicher erscheint, dieses Andere aber immer mit Freiheit. Weil z. B. zur Zeit der Theuerung einer grösseren Zahl als sonst es vortheilhaft erscheint, durch Stehlen sich den nöthigen Unterhalt zu verschaffen, werden mehr Diebstähle begangen. Dabei nöthigt die Noth nicht zum Stehlen, sondern reizt nur dazu; dass diesem Reize frei Folge geleistet wird, bildet die Schuld des Diebstahls, welche gar nicht vorhanden wäre, wenn die Noth zum Stehlen zwänge.

Wahn hat noch einen Umstand übersehen, der viel stärker für die Unfreiheit der Verbrechen zu beweisen scheint, als die Zu- und Abnahme der Verbrechen unter wechselnden Umständen. Es lehrt nämlich die Statistik, dass das Maximum der Verbrechen nicht mit dem Maximum der Noth genau zusammenfällt, sondern dass die Noth schneller zunimmt, als die Verbrechen, und sodann mit dem Abnehmen der Noth nicht sogleich die Verbrechen abnehmen. Wir beobachten also im Gange der Verbrechen gerade so ein Gesetz der Trägheit, wie bei der Wirksamkeit der materiellen Ursachen, welche mit Nothwendigkeit ihre Wirkungen hervorbringen.

Aber nicht einmal diese eigenthümliche Art der Veränderlichkeit der Verbrechen beweist das Mindeste für die Determination der Willensentschlüsse. Es gibt allerdings auch auf geistigem Gebiete ein Gesetz der Beharrung, wenn man will, der Trägheit: das ist die Gewöhnung. Die Gewohnheit macht, dass Motive, welche längere Zeit eingewirkt haben, leichter uns beeinflussen, als ungewohnte; letztere und wir mit ihnen müssen eine gewisse Gewalt gebrauchen, um Gewohnheiten abzulegen, was meistens einige Zeit in Anspruch nimmt. Die gute Gewöhnung muss erst überwunden werden, ehe der Diebstahl überhand nimmt; und später haben sich viele so ans Stehlen gewöhnt, dass sie es auch noch fortsetzen, wenn die Noth schon nachgelassen hat. Es hat also die Gewöhnung einen starken Einfluss auf unsere Entscheidungen. Nach Ausweis

der Erfahrung kann derselbe so stark werden, dass wir denselben nur äusserst schwer oder gar nicht mehr durch die Anstrengung unseres Willens brechen können. Aber für gewöhnlich hebt die Gewohnheit die Freiheit nicht auf, wie uns dies unser Gewissen und das Urtheil der Menschheit über Tugend und Laster bezeugt.

4. Das Freiheitsbewusstsein.

Aber wo liegt denn nun der eigentliche Beweis für die Unfreiheit, wenn selbst das stärkste Bollwerk des Determinismus, die Moralstatistik, sie nicht sicher nachweisen kann? Diese Frage muss sich auch Wahn stellen; er findet den Beweis in den „Resultaten der Beobachtung Einzelner". „Aber, fragt er weiter, weist denn die individuelle Psychologie die Nothwendigkeit der Willensacte unzweideutig nach? Allerdings zeigt sie, dass zwischen den Wahlergebnissen und den jedesmaligen Motiven dasjenige Verhältniss besteht, bei dessen Wahrnehmung wir sonst einen ursächlichen Zusammenhang voraussetzen. Auf gleiche Motive folgen gleiche Entschlüsse. Zwingend indess ist die Nothwendigkeit des Wahlergebnisses damit nicht nachgewiesen. Auch der Begriff der Ursachlosigkeit gestattet, wenn wir streng bloss auf die logische Möglichkeit sehen, die Annahme regelmässiger Successionen; denn es ist kein Grund vorhanden, weshalb ein unverursachtes und deshalb unerklärbares Ereigniss irgendwann und irgendwo nicht eintreten könnte; die Unerklärbarkeit selbst aber berechtigt nicht, das Dasein desjenigen zu leugnen, dem sie zukommen würde, falls es existirte. Die Frage nach der Freiheit würde deshalb nur dann psychologisch entschieden sein, wenn wir die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse unmittelbar erlebten. Aber die innere Wahrnehmung offenbart nur die logische Nothwendigkeit unserer Schlüsse, nicht die ursächliche unserer Entschliessungen. Jedoch immerhin wird es unleugbar bleiben, dass sich die Nothwendigkeit wenigstens mit ausserordentlich grosser Wahrscheinlichkeit erschliessen lässt."

Die Individualpsychologie weist die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse nicht bloss nicht wahrscheinlich, sondern gar nicht, vielmehr ganz unzweideutig das Gegentheil nach. Zunächst lehrt uns das Bewusstsein, dass der hier behauptete Parallelismus zwischen gleichen Motiven und gleichen Entschlüssen nicht besteht; nur theoretische Voreingenommenheit kann gegen das Zeugniss des Bewusst-

seins unbekannte Motive willkürlich zu den im Bewusstsein gegebenen hinzudichten. Wenn aber auch gleichen Entschlüssen immer gleiche Motive vorausgingen, so sind dieselben doch nach der klaren Aussage des Bewusstseins nicht nöthigend. Nur dann wären wir berechtigt, diese klaren Aussagen des Bewusstseins in Zweifel zu ziehen und durch unsere Ueberlegung zu ergänzen, beziehungsweise zu berichtigen, wenn sie einem allgemeinen Naturgesetz oder einem Denkgesetz widersprächen. Aber ein allgemeines Naturgesetz, dass gleichen Ursachen gleiche Wirkungen entsprechen, ist bloss für die materielle Welt nachgewiesen, für das geistige Gebiet ist ein solches nicht nur nicht inducirt, sondern das gerade Gegentheil nachgewiesen. Denn mit derselben Evidenz, wie die äussere Beobachtung einen constanten Zusammenhang zwischen Ursachen und Wirkungen darthut, lehrt die innere Erfahrung, dass zwischen Motiven und Willensentschlüssen ein solcher nicht vorhanden ist. Wenn die freie Entscheidung ursachlos wäre, wie Wahn vorgibt, würde sie freilich einem Denkgesetze widersprechen; dann wäre sie aber nicht bloss unwahrscheinlich oder weniger wahrscheinlich, wie er meint, sondern ein handgreiflicher Widerspruch. Es wäre dann gerade undenkbar, dass gleichen Motiven irgend welche freie Thätigkeit entspräche, geschweige denn immer gleiche Entschliessungen.

Eine merkwürdige Inconsequenz liegt in der Behauptung, dass die Frage nach der Freiheit dann psychologisch entschieden sein würde, wenn wir die Nothwendigkeit unserer Entschlüsse unmittelbar erlebten. Aber warum soll das Erleben der Nothwendigkeit eine Sicherheit geben, welche dem Erleben der Freiheit abgesprochen wird? Diese Inconsequenz wird noch unerträglicher, wenn die innere Wahrnehmung nur die logische Nothwendigkeit unserer Schlüsse offenbaren soll. Wenn das Bewusstsein uns täuschen kann in dem Falle, da es uns die Freiheit unserer Entschliessungen offenbart, dann kann es uns eben so gut täuschen in der Offenbarung der logischen Nothwendigkeit unserer Schlüsse. Freilich verwechselt hier Wahn zwei Nothwendigkeiten: die objective Consequenz des Schlusses, welche man einsehen, aber nicht durch innere Wahrnehmung erfahren kann, und die subjective Nöthigung, welche unser Verstand von seiten der evidenten Wahrheit oder Consequenz erfährt. Nur letztere ist unmittelbar Thatsache des Bewusstseins, erstere nur mittelbar, insofern ich mir bewusst werden kann, dass ich den nothwendigen Zusammenhang eines Schlusses mit dem Ver-

stande erfasse. Mit derselben Klarheit, mit der ich der Nöthigung mir bewusst bin, welche die evidente Wahrheit auf mich ausübt, und mir bewusst bin, dass ich einen nothwendigen Zusammenhang zwischen mehreren Begriffen (im Urtheil) oder mehreren Sätzen (im Schluss) einsehe, mit derselben oder noch grösserer Klarheit bin ich mir bewusst, dass ich mich frei entscheide. Wer also dem Bewusstsein die Zuverlässigkeit abspricht in der Bezeugung der Freiheit, muss es auch für unzuverlässig erklären in Offenbarung der Nothwendigkeit, und insbesondere auch der Nothwendigkeit der Wahrheit, womit alle Gewissheit aufgehoben wird.

Es ist darum ganz unzutreffend, was Wahn über die Unzuverlässigkeit des Bewusstseins in Bezug auf die freien Entschliessungen vorbringt. „Unser Bewusstsein ist ein untrüglicher Zeuge nur dafür, dass wir eine seelische Thätigkeit ausüben, aber nicht dafür, dass wir sie ausüben können. Im ersteren Falle spottet die Zuverlässigkeit desselben jeder Prüfung und dient vielmehr selbst als letzter Prüfstein. Hinsichtlich unseres Könnens dagegen verdient es nicht das gleiche Zutrauen. Jedermann weiss, wie leicht wir uns über unsere Fähigkeiten täuschen, und indem man das Bewusstsein der Ausführung einer That als Beweis für die Wahrheit des Bewusstseins der Fähigkeit, sie zu vollbringen ansieht, gesteht man den wesentlichen Unterschied in der Evidenz der beiden Bewusstseinsinhalte ein.“

Es ist allerdings wahr, dass unser Bewusstsein zunächst bloss über innere Thatsachen zu berichten hat, nicht über die Natur derselben, ihre Entstehung u. s. w. Jedenfalls ist seine Untrüglichkeit in letzter Beziehung keine absolute; häufig täuschen wir uns z. B. über den Sitz eines Schmerzes, über die eigentlichen Motive unseres Wollens und unserer Meinungen. Aber wir dürfen doch nicht bei der blossen Thatsache stehen bleiben, wenn wir das zustehende Object des Bewusstseins bestimmen wollen. Thäten wir das, so müssten wir dem Bewusstsein alle Competenz absprechen. Denn es gibt keine Thatsachen im Allgemeinen, sondern nur besondere Thatsachen von bestimmter Natur und specifischer Beschaffenheit. Soll also das Bewusstsein innere Thatsachen berichten, so muss es dieselben mit bestimmter Beschaffenheit berichten, wie dies ja auch thatsächlich der Fall ist. Es berichtet uns ganz unzweifelhaft, dass wir Schmerz und nicht Lust empfinden, dass wir wollen und nicht denken, dass wir leicht oder schwer etwas auffassen u. s. w. Es

ist also falsch zu behaupten, das Bewusstsein sei bloss untrüglich in Bezug auf innere Thatsachen, nicht auch in Bezug auf die Natur derselben. Man muss vielmehr sagen: das Bewusstsein kann nicht untrüglich über Beschaffenheiten von Thatsachen berichten, welche nicht unmittelbar als Thatsache gegeben sind, sondern aus den Thatsachen durch Verstandesthätigkeiten zu erschliessen sind. Wenn wir je auf Grund unseres Bewusstseins einem Irrthum verfallen, so kommt es lediglich daher, dass wir mehr behaupten als wir innerlich erfahren, dass wir eine Thatsache, die nicht ganz klar ins Bewusstsein tritt, falsch interpretiren.

Wenden wir dieses auf unsern Fall an, so ist allerdings zuzugeben, dass die Freiheit unserer Entschliessungen nicht eine unmittelbare Thatsache, sondern eine Beschaffenheit einer Thatsache ist. Diese Beschaffenheit ist aber mit der Thatsache so unmittelbar gegeben und tritt mit solcher Klarheit ins Bewusstsein, dass wir an allem innern Geschehen zweifeln müssten, wenn wir das Freiheitsbewusstsein eine Täuschung nennen wollten. Jedenfalls berichtet mir das Bewusstsein mit derselben Klarheit die Freiheit meiner Willensentschlüsse, wie die Nöthigung, welche mein Denken von der evidenten Wahrheit erfährt. Diese Nöthigung ist nach unserem Gegner das letzte Kriterium aller Gewissheit. Wenn also das Bewusstsein von dieser Nöthigung uns täuschen könnte, dann hörte alle Gewissheit des Erkennens auf. Will man aber der Skepsis nicht verfallen und das Bewusstsein von der Nöthigung des Verstandes durch die Wahrheit für untrüglich erklären, dann muss das ebenso klare Bewusstsein von der Freiheit unseres Willens auch als untrüglich zugegeben werden.

Es ist eine willkürliche Aufstellung J. St. Mill's, die Ueberzeugung von Motiven unabhängig zu wollen, sei eine Interpretation früherer Erfahrungen. Etwas ganz anderes ist es, wenn wir uns über unser „Können", „über unsere Fähigkeiten täuschen." Wir taxiren manchmal unsere Fertigkeit in der Ausübung einer Kunst, im Auswendiglernen oder Behalten eines wissenschaftlichen Gegenstandes, auch nicht selten unsere sittliche Kraft zu hoch, und die nachträgliche Erfahrung belehrt uns über unser falsches Urtheil, das die Analogie meistens zur einzigen Grundlage hatte. Was hat mit dieser Schätzung, mit diesem Verstandesurtheil das Bewusstsein der Freiheit zu thun? Dasselbe ist ein ganz unmittelbares; auf die gegenwärtige Thätigkeit ge-

richtet, stellt es weder Prognostica auf zukünftige Kraftleistungen, noch stützt es sich auf vergangene Erfahrungen, um darauf einen möglicherweise fehlerhaften Analogieschluss zu gründen. Die Kraftanstrengung für eine freie Entscheidung ist in den gewöhnlichen Fällen eine so geringe, sie fordert so wenig Geschick oder Energie, dass man durch sie gerade so gut die Unterlassung wollen oder eine andere Entscheidung treffen lassen kann.

Hierbei bedarf es dann auch nicht des Beweises „für die Wahrheit des Bewusstseins der Fähigkeit“ aus dem Bewusstsein der Ausführung, wie in den Fällen, wo es sich um Bewährung der Schätzung unserer Kräfte handelt. Wenn ich mir zugetraut habe, eine Rede ohne Stocken vorzutragen, so kann ich die Richtigkeit meines Zutrauens aus dem günstigen Erfolge beweisen. Um aber zu beweisen, dass ich mich frei meinem Bewusstsein entsprechend entscheiden kann, brauche ich nicht an das Bewusstsein der wirklichen Entscheidung zu appelliren: mit derselben Klarheit bin ich mir der Freiheit der Entscheidung vor und nach der Entscheidung bewusst, wie ich mir der Thatsache der Entscheidung selbst bewusst bin.

Man kann freilich auch in den Fällen, wo es sich nicht um eine schwierige Leistung handelt, die Wahrheit unseres Freiheitsbewusstseins durch die wirkliche im Sinne dieses Bewusstseins erfolgte thatsächliche Entscheidung beweisen. Das Bewusstsein sagt mir: ich kann so und so handeln. Ich beweise es durch die That: ich handle so, und nachdem ich es gethan, ergreife ich das andere Object, welches ich durch die Wahl ausgeschlagen hatte. Dieser Beweis beruht aber nicht darauf, dass das Bewusstsein der Entscheidung klarer angenommen wird, als das Bewusstsein der Freiheit, sondern er soll dem Deterministen die Absurdität seiner Leugnung der Freiheit handgreiflich vor Augen legen, wie dies ein Blick auf unsere obige Argumentation zeigt.

Es gibt übrigens Wahn im Grunde zu, dass das Bewusstsein uns nicht bloss Thatsachen, sondern auch Beschaffenheiten derselben und zwar gerade solche, welche das Können betreffen, zweifellos referiren kann. Wie wir schon sahen, gibt er zu, dass wir die logische Nothwendigkeit beim Schliessen und Denken in uns erleben. Das heisst doch ganz unzweideutig: das Bewusstsein ist untrüglich, wenn es uns eine Nothwendigkeit im intellectuellen Leben berichtet. Was heisst aber Nothwendigkeit? Nothwendig ist, was

nicht anders sein kann. Ein nothwendiges Geschehen erfahren heisst also: Sich bewusst werden, dass ich nicht anders urtheilen kann, dass ein anderes Consequens als das behauptete von mir nicht gezogen werden kann. Wird damit nicht zugegeben, dass das Bewusstsein über Nichtkönnen untrüglich berichtet? Wer aber in Bezug auf Nichtkönnen unfehlbar ist, muss es doch auch in Bezug auf Können sein. Jedenfalls ist der Einwand gegen das Bewusstsein des Könnens hinfällig, da er auch das unbeanstandete Bewusstsein des Nichtkönnens trifft. Es ist also falsch, das Bewusstsein könne nur Thatsachen zuverlässig berichten. Ja man könnte vielleicht behaupten, das Nichtkönnen als Negation entferne sich mehr von der einfachen Thatsächlichkeit als das positive Können.

Wenn man aber doch so grosses Gewicht auf die Thatsachen legt, und sie allein als Object eines untrüglichen Bewusstseins gelten lassen will, so können wir den Deterministen auch mit Thatsachen dienen, welche die Freiheit unweigerlich fordern. Wir sind uns der Thatsache bewusst, dass wir in manchem unserer inneren Acte frei sind, in andern nicht frei, sondern vom Objecte und der Beschaffenheit unserer Seelenfähigkeiten bestimmt werden. Oder um noch mehr Zugeständnisse zu machen: wir sind uns bewusst, dass wir in manchen Thätigkeiten frei zu sein vermeinen, in anderen aber determinirt werden. Ein solcher Unterschied wäre völlig unerklärlich, wenn wir in allen Thätigkeiten determinirt würden. Denn dann dürfte uns das Bewusstsein nur nothwendiges Geschehen berichten, und dies um so mehr, als nach unserem Gegner das Bewusstsein in Bezug auf nothwendiges inneres Geschehen als zuverlässig anerkannt werden muss.

Man kann nicht die Ausflucht der Unwissenheit ergreifen und sagen, wir hielten diejenigen Entscheidungen für frei, deren Motive wir nicht vollständig kennen, für nothwendig diejenigen, bei welchen wir eine klare Einsicht in die Motive, oder wenn es sich um Erkennen handelt, in die Gründe unseres Fürwahrhaltens haben. Dies trifft weder nach der einen noch nach der andern Seite hin zu. Wir können einerseits nothwendiges Thun oder Leiden in uns wahrnehmen ohne alle Einsicht in Gründe und Motive, und andererseits ein freies Thun bei klarer Einsicht in die bewegenden Motive.

Auch die in neuer Zeit beliebte, der Mathematik entnommene Bezeichnung »eindeutig und mehrdeutig bestimmte« Entschlüsse er-

klärt nicht den Unterschied zwischen nothwendigen und freien Acten, den wir als Thatsache in uns vorfinden. Oder genauer gesprochen: Gerade diese Unterscheidung führt nothwendig zur Annahme freier Handlungen im Sinne des Indeterminismus. Es gibt keine eindeutig bestimmten Thätigkeiten in dem Sinne, dass nur ein Motiv zum Handeln gegeben wäre, in Folge dessen die Handlung nothwendig erfolgte. Nur bei unüberlegten Regungen unseres Willens werden wir von dem wahrgenommenen oder vorgestellten Objecte hingerissen, weil es sich uns nur unter einer Rücksicht darstellt, weil nur ein Motiv zum Handeln sich darbietet. Sobald wir aber überlegt handeln — und nur für überlegte Handlungen nehmen wir die Freiheit in Anspruch — können wir immer noch eine andere Rücksicht finden, unter der das Object weniger begehrenswerth erscheint, immer noch ein Motiv entdecken, dessentwegen wir lieber einen andern Entschluss fassen können, als zu welchem uns das unwillkürlich vorgestellte Motiv treibt. Nur in dem einen Falle, da unsere ganze Seligkeit sich uns als Object vorstellte, könnten wir kein Motiv finden, sie nicht zu wollen. Denn da sie all unser Gut einschliesst, so kann es ausser ihr kein Gut mehr geben, das uns vermögen könnte, sie nicht zu wollen. In Bezug auf sie allein ist unser Wille determinirt.

Ausser diesem in dieser Zeitlichkeit kaum wirklichen Falle geht unser Wollen stets auf sehr beschränkte Güter, in denen der Verstand nicht bloss ein sondern meist mannigfache Motive finden kann, sie nicht zu wollen. Es ist also von vornherein, auch ohne Berufung auf das Bewusstsein der Freiheit, evident, dass der Wille in Anbetracht der Motive, welche gegen das Wollen sprechen, jeden Gegenstand, der sich als gut und begehrenswerth darstellt, nicht wollen kann. Es liegt nämlich in dem Wesen der Vernunfterkenntniss, als der Erkenntniss des Allgemeinen, dass bei der Vorstellung irgend welchen endlichen Gutes, noch ein anderes, insbesondere höheres vorgestellt werden kann, dem gegenüber man das erstere verschmähen kann. Will man also nicht eine fundamentale Unordnung in dem menschlichen Wesen und gerade in seinem geistigen Wesen zugeben, so muss man annehmen, dass der Wille nicht nothwendig fortwährend ein Gut begehre, das ihm doch die Erkenntniss als indifferent hingestellt hat. Es ist also jeder unserer Willensentschlüsse mehrdeutig bestimmt und frei; erst durch die

thatsächliche Wahl eines bestimmten Gutes und Bevorzugung eines Motives wird der Entschluss eindeutig bestimmt. Das heisst aber nichts anders als: Was der Wille wählt, das kann er nicht nicht gewählt haben.

Es streitet aber auch schon die Grundannahme des Determinismus von einer fortgesetzten Täuschung in unserem Freiheitsgefühl mit einer vernünftigen Natureinrichtung. Wäre unser Wesen nicht auf Lüge gegründet, wenn wir in fast allen unseren Thätigkeiten uns frei fühlen, in Wahrheit aber determinirt sind? Dies ist der Hauptgrund, welcher Lotze bestimmt, trotz seiner mechanistischen Weltanschauung die Freiheit festzuhalten. Schuldbewusstsein und Pflichtgefühl würden unvernünftig sein, wenn wir nicht zur Sünde uns frei entschliessen, wenn wir die Pflichtgebote nicht mit Freiheit beobachten könnten. Es streitet gegen eine gerechte und vernünftige Weltordnung, dass jene so mächtigen sittlichen Regungen unvernünftig seien. Diese Beweisführung hat ihre volle Kraft, wenn wir einen weisen Urheber der Welt- und sittlichen Ordnung voraussetzen. Denn derselbe kann uns nicht durch unser Gewissen zu Geboten verpflichten, die zu halten nicht in unserer Macht steht, er kann uns nicht durch das unwiderstehliche Gefühl der Reue und der Schuld quälen, wenn wir die Sünde nicht mit Freiheit begangen haben. Aber auch ohne noch die Existenz Gottes vorauszusetzen, können wir behaupten, dass die menschliche Natur nicht auf Widerspruch und Unvernunft angelegt sei. Dies wäre aber der Fall, wenn wir unwiderstehlich über eine vermeintlich freie Verschuldung uns Vorwürfe machen und unweigerlich uns verpflichtet erachten müssten, während wir der Verpflichtung gar nicht nachkommen können. Denn was die Deterministen vorbringen, um ein Schuld- und Pflichtbewusstsein ohne Freiheit begreiflich zu machen, widerspricht den evidentesten Thatsachen unserer inneren Erfahrung. Wir bereuen die Sünde als unsere freie That; wäre sie dies nicht, dann könnten wir sie höchstens als ein Unglück bedauern. Die beste Entschuldigung, die uns vor unserem Gewissen und Anderen von aller Schuld freispricht, ist der Mangel an Freiheit. Ebenso sind wir überzeugt, dass wir frei sein müssen, um ein Pflichtgebot uns vorzuhalten: wir setzen diejenigen mit Freiheit ausgestattet voraus, denen wir etwas befehlen. Der Befehl, den wir an unfreie Wesen ergehen lassen, hat eine ganz andere Bedeutung.

5. Die Freiheit und das Causalitätsgesetz.

Ganz räthelhaft ist mir die Thatsache, dass Lotze die Freiheit vertheidigt und trotzdem ihren Widerspruch mit dem Causalitätsprincip, das gewöhnliche Missverständniss des Determinismus, festhält. Er spricht den Motiven alle Causalität ab, indem er erklärt: „Vollkommen unfruchtbar sind alle Versuche, eine Wirksamkeit der Motive zwar zuzugestehen, aber sie als blosse Einladung oder Inclination des Willens noch von einer völligen Determination desselben unterscheiden zu wollen.“ [1]) Er hält die freie Entscheidung für vollkommen ursachlos. Das Princip der Causalität habe eine ausnahmslose Geltung, aber der Satz, dass alles seine Ursache habe, sei falsch, denn das Sein an sich und die Wahrheit seien nicht verursacht; man müsse vielmehr den Satz umkehren und sagen: Alle Dinge sind Ursachen.

Wir geben zu, dass nicht Alles verursacht ist, aber der Causalitätssatz lautet ja: Was geschieht, muss eine Ursache haben. Dass alles was ist Ursache sein müsse, ist falsch, wenigstens ist nicht immer alles Sein Ursache. Wäre es aber wahr, dann ist der Lotze'sche Indeterminismus unhaltbar; denn dann wirkt der Wille und das Motiv bei der freien Entscheidung: diese ist nicht ursachlos. Lotze schränkt das Causalitätsgesetz schliesslich auch auf das Geschehen ein, aber selbst so erleidet es, wie er meint, eine Ausnahme. Wäre es nämlich ausnahmslos giltig, so müssten wir in der Weltbewegung einen unendlichen Regress statuiren, und doch ist die entgegengesetzte Annahme eines unverursachten Weltanfangs vorzuziehen.

Zu ganz andern Ergebnissen führen dieselben Erwägungen den Deterministen Schopenhauer. Er sagt vom Causalitätsgesetz: „Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschliesslich auf Veränderungen und besagt, dass wo und wann in der objectiven, realen, materiellen Welt irgend etwas, gross oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muss, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein anderes, und so ins Unendliche, . . . wesshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Grenze des Raumes. Nicht minder besagt das Gesetz der

---

[1]) Grundz. d. prakt. Philos. S. 31.

Causalität, dass wenn die frühere Veränderung — die Ursache — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere — die Wirkung — ganz unausbleiblich eintreten muss, mithin nothwendig erfolgt."[1])

Die Wahrheit ist, dass wir gerade durch das Causalitätsprincip den unendlichen Regress ausschliessen und zu einem unverursachten Weltanfang gelangen müssen. Denn wenn alles seine Ursache haben muss, dann auch die unendliche Reihe der Bewegungen, auf welche die gegenwärtige thatsächliche Bewegung führt. Da nun nicht Alles von einem Andern sein kann, — denn welches Andere bleibt denn noch ausser dem Alles? — so müssen wir auf eine erste Ursache kommen, die nicht wieder der Bewegung von aussen bedarf, sondern unbewegt bewegt.

Wenn weiter behauptet wird, das Princip der Causalität besage, eine jede Ursache verlange ihre Wirkung, so ist das wahr erstens, wenn man die Ursache als solche denkt, denn dann verursacht sie eben ein anderes, was man Wirkung nennt. Es ist aber klar, dass die Ursache nicht immer zu verursachen braucht; das Auge muss nicht immer sehen, die Hand nicht immer schlagen. Es ist zweitens auch wahr, dass die mechanischen Ursachen, welche nothwendig wirken, ihre Wirkung verlangen, sobald sie selbst gegeben sind; das Feuer muss brennen, der Körper muss anziehen. Aber Ursache und mechanische Ursache sind nicht gleichbedeutend; sie können nur gleichbedeutend genommen werden, wenn man bereits die ganz falsche und unbeweisbare Voraussetzung macht, dass es keine freie Ursache geben könne. Die Einwirkung der Motive und der Wille, welche die adäquate Ursache der freien Handlung sind, können da sein, und letztere braucht nicht zu folgen.

Die Behauptung Lotzes, die Einwirkung der Motive auf den Willen könne nicht als Anregung gefasst werden, widerspricht aller Vernunft und Erfahrung. So gewiss der Wille nichts begehren kann, was sich ihm nicht als Gut darstellt, so gewiss bedarf er eines Motivs zum Wollen; denn das gewollte Gut ist ja das Motiv zum Wollen. Selbst wenn ihn ein von der beschlossenen Handlung verschiedenes Motiv bestimmt, so ist wieder dieses Motiv das Gut, der eigentliche Gegenstand seines Wollens. Dieses Gut ist aber nicht blos Bedingung des Wollens, sondern wahre Ursache oder Mitursache. Denn keine ruhende Fähigkeit kann ohne Einwirkung

---

[1]) IV, 2, 27 u. 28.

ihres Objectes in Thätigkeit übergehen. Von dem Objecte erhält die Thätigkeit, die doch nicht Handeln im Allgemeinen, nicht Denken, Wollen im Allgemeinen sein kann, auch ihre Specification. Es haben also die Motive eine doppelte Einwirkung auf unsern Willen: sie ermöglichen dessen Bethätigung und geben dieser ihre specifische Richtung.

Dasselbe bestätigt uns auch das Bewusstsein aufs unzweideutigste, welches nicht bloss von schwachen, misszuverstehenden Anregungen der Motive, sondern von den heftigsten Reizen zu berichten hat, welche wir von den Motiven erfahren.

Wenn aber auch nach der Lotze'schen Fassung der Freiheit aller Einfluss der Motive auf den Willen auszuschliessen wäre, so bleibt immer noch unbegreiflich, wie er mit den Deterministen die freie That einen absoluten Anfang nennen kann, da sie ja in der Fähigkeit des Menschen begründet gedacht werden muss. Allerdings würde ein Wille, der rein aus sich ohne äussere Einwirkung zu wollen vermöchte, nur in einem absoluten Wesen begreiflich sein. Nur das Unendliche und seine That ist der absolute Anfang von Allem: und das ist auch die schliessliche Consequenz der Lotze'schen Weltanschauung. Die Einwirkung der Weltwesen aufeinander ist nach ihm nur möglich, wenn sie in einer Substanz, in der Gottheit gründen. Damit ist dann auch die Göttlichkeit dieser Wesen selbst behauptet. Auch sie können absolute Anfänge ohne alle Ursache setzen. Aber inconsequent ist es nun wiederum, einen solchen absoluten ursachlosen Anfang bloss beim freien Wollen anzunehmen. Auch die Wahrheit darf dann keinen Einfluss auf unseren Verstand ausüben, sondern dieser muss sie ursachlos aus sich erzeugen. Da aber ganz gewiss unser Thun und insbesondere unser Denken von äusseren Objecten abhängig ist, so ist es nicht die Thätigkeit des Absoluten. Lotze will freilich auch die Vorstellungen durch rein immanente Thätigkeiten der Seele ohne äussere Beeinflussung erklären; aber dann sind sie in demselben Sinne ursachlos, wie die Willensentschlüsse, und es ist somit gar nicht einzusehen, warum nicht auch das Denken frei genannt wird. Zugleich verfällt Lotze durch die Verlegung unserer Entschlüsse in das Absolute einer Schwierigkeit, welche den stärksten Einwand gegen den von ihm bekämpften Determinismus bildet. Wir müssen gegen den Determinismus hervorheben, dass die Verwerfung der Freiheit zu der Absurdität führt, dass Gott selbst, der unsere Natur so angelegt hat, Urheber der

Sünde ist. Dasselbe muss aber auch der Pantheismus behaupten, der die Sünde sogar als That Gottes auffassen muss. Doch wirft Wahn denselben Vorwurf auf den Indeterministen zurück.

„Es ist zuzugeben, dass der Gott des Deterministen der Urbeber des Bösen und der Uebel ist, aber der des Indeterministen ist es nicht minder. . . Die Unterscheidung zwischen Zulassung und Urheberschaft befreit Gott nicht von Schuld; denn er würde dem Missbrauch der Freiheit ruhig zusehen, obwohl er die Macht besässe, sie uns zu entziehen. . . Auch würde die Zulassung stets mit Urheberschaft verbunden sein, denn auch nach indeterministischer Lehre ist Gott der Urheber der bösen Motive und der Freiheit sie zu wählen.“

Dagegen liesse sich Vieles bemerken, es würde uns aber zu weit führen, wenn wir den Einwand eingehend widerlegen wollten, dessen allgemeine Beurtheilung in jeder Theodicee zu finden ist. Es genügt uns hier folgende Bemerkung. Es ist ganz evident, dass der allheilige Gott nicht Urheber der Sünde sein kann. Es ist aber nicht evident, dass er keinen freien Willen schaffen kann, der sich auch für das Böse zu entscheiden vermag, noch weniger ist evident, dass der Allmächtige die Entscheidung zum Bösen verhindern müsse. Nicht ganz richtig ist, was Wahn als Grund der Zulassung der Sünde dem Indeterminismus unterstellt: „Es berechtigt der Zweck, dass wir Gutes thun sollen, nach indeterministischer Anschauung auch zur Duldung der Wirkungen unserer bösen Entschlüsse. Gegen diesen Zweck selbst ist Nichts einzuwenden. Bedenklich dagegen ist die Behauptung, dass zu seiner Verwirklichung die Möglichkeit des Bösen unentbehrlich sei, weil es ohne diese keinen wahrhaft guten Entschluss und kein Verdienst geben könne.“

Wir behaupten nicht, dass die Möglichkeit zu sündigen absolut nothwendig sei, um sittlich gut zu handeln. Es könnte ja die Wahl eingeschränkt sein auf das Gebiet des Guten und sich zwischen verschiedenen guten Objecten bewegen. So fassen wir die Freiheit Gottes selbst und derer, welche in der Sittlichkeit bereits vollendet sind. Aber Niemand kann beweisen, dass Gott eine solche Einrichtung treffen musste, in der bloss zwischen Gutem gewählt werden konnte, und die Möglichkeit zu sündigen ganz ausgeschlossen war, oder trotz dieser Möglichkeit von Gott die thatsächliche böse Entscheidung verhindert wurde.

(Fortsetzung folgt.)