

2.20

14

Das

Problem der Willensfreiheit

in der

neuesten deutschen Philosophie.

Von

Dr. Leo Müffelmann.



Leipzig.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

1902.

MU
VAC
022

B4L

A4P

B4L

Imm. Kameg.

BIBLIOTHEEK
PHILOSOPHICUM
WARMOND

~~P. O. 22.~~

MB 25

MU
VAC
022

Das

Problem der Willensfreiheit

in der

neuesten deutschen Philosophie.

Von

Dr. Leo Müffelmann.



Leipzig.

Verlag von Johann Ambrosius Barth.

1902.

Inhalt.

	Seite
Einleitung: Die Bedeutung des Freiheitsproblems	1
1. Kapitel: Das Freiheitsproblem und seine Lösungen	5
2. " : Geschichtlicher Rückblick	11
3. " : Die Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie	32
§ 1. Allgemeines	32
§ 2. Der Indeterminismus	32
A. Das „liberum arbitrium indifferentiae“	32
B. Die „intelligible Freiheit“	51
C. Der Indeterminismus in der katholischen Philosophie .	60
D. Der „agnostische Indeterminismus“	68
E. Der Indeterminismus in Strafrecht und Theologie . .	76
F. Rückblick	78
§ 3. Der Fatalismus	78
§ 4. Der Determinismus	84
A. Indeterministische und fatalistische Deterministen . .	84
B. Reine Deterministen	91
C. Die Moralstatistik	109
D. Rückblick	110
Schluss: Ausblick auf die Entwicklung des Freiheitsproblems . .	111
Anhang: I. Bibliographie u. s. w.	112
II. Personen-Register	114

Einleitung.

Die Bedeutung des Freiheitsproblems.

„Es ist die Geschichte des innern Freiheitsbegriffs eine der kläglichen Seiten in der Geschichte der Philosophie, die den Philosophen mit stiller Trauer über die Verstandesschwäche seines Geschlechts erfüllen könnte, wenn nicht auch hier zum Troste eine Entwicklung erkennbar wäre, die sich als immer vielseitigere und klarere Durchleuchtung des Problems und als Abschneidung von immer mehr und mehr Irrwegen darstellt. Diese Entwicklung ist freilich nur auf den Höhen zu erkennen; in den Thälern, wo die philosophische Masse haust, herrscht auch heute noch ein Zustand der Dunkelheit und Verwirrung, dessen Anblick einen mit Angst erfüllen könnte, wenn man nicht den Glauben an den notwendigen Sieg der Wahrheit festhielte. Der Freiheitsbegriff ist eins der beliebtesten Themata zur philosophischen Bearbeitung; aber es herrscht dabei eine Schiefheit, Einseitigkeit, Unklarheit und Konfusion vor, als wenn ein Chor von hundert Rednern in hundert verschiedenen Sprachen gleichzeitig disputierte, deren jeder selbstverständlich überzeugt ist, mit der Sache vollkommen im klaren zu sein und alle, die ihm nicht beistimmen, für unverständige Ignoranten hält.“

So schreibt EDUARD v. HARTMANN.¹ Und man wird ihm nicht widersprechen können. Es existiert über die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens eine geradezu ungeheure Literatur. Aber anstatt Aufklärung und Licht zu bringen, hat diese immer grössere Verwirrung im Gefolge gehabt: endlose Diskussionen, Argumente und Gegenargumente, aber kein abschliessendes Resultat.

¹ ED. v. HARTMANN: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. 1879. S. 399.

Untersucht man nun, aus welchem Grunde diese Unklarheiten und Schwierigkeiten bei der Lösung des Freiheitsproblems entspringen, so findet man, daß sie vor allem verschuldet sind durch das Bestreben, von der Antwort auf die Frage nach der Freiheit abhängig zu machen die Möglichkeit ethischen Lebens und Denkens. Dadurch jedoch, daß man die ethischen Erscheinungen auf die Freiheit basiert und die Freiheit so in den Mittelpunkt der Ethik rückt, lenkt man den Blick von den einfachen Thatbeständen ab, die dem Freiheitsbegriff zu Grunde liegen und verknüpft Fragen mit diesem Problem, die ihm thattatsächlich vollkommen fernstehen, die aber jede Lösung desselben verschließen.

Und doch braucht sich die Ethik nie und nimmer auf die Freiheit zu stützen. Die Erfahrung schon zeigt, daß das ethische Verhalten, das Vorhandensein ethischer Forderungen, sittliches Verdienst und sittliche Schuld, Moral und Moralität gerade so gut möglich ist bei der Willensfreiheit wie bei der Willensdetermination. Denn ob jemand auf fatalistischem oder indeterministischem Standpunkt steht, die menschliche Gesellschaft verlangt von ihm ein sittliches Verhalten und verurteilt oder bestraft sein Thun. Und auch für die Grundpfeiler des ethischen Lebens, für die Verantwortlichkeit und die Zurechnungsfähigkeit, bildet die Freiheit nicht das notwendige Fundament. „Zurechnungsfähig“ und „verantwortlich“ sind nur Urteile, die die Gesamtheit, die menschliche Gemeinschaft, das soziale Ganze über den einzelnen Handelnden fällt, und zwar dann, wenn die Handlungen sich darstellen als entsprungen aus dem eigentlichen Wesen, der ganzen Persönlichkeit des Handelnden und als vollzogen mit vollem Bewußtsein. Die innere Verantwortlichkeit, das Gefühl der eignen Verschuldung, ist nur die Beurteilung der Handlungen von seiten des Handelnden selbst, indem dieser sich gleichsam vom Standpunkt seiner Mitmenschen aus betrachtet; sie ist die Verinnerlichung, die „Introjection“ eines sozial-ethischen Gebildes. Aber mit der Willensfreiheit haben Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit nichts zu thun; das Problem der Willensfreiheit liegt auf einem ganz andern Gebiet.¹

¹ Die Auffassung, daß Verantwortlichkeit mit Willensfreiheit nichts zu schaffen hat, vertreten vor allem RIEHL (*D. philosoph. Kritizismus* II, 1887), LIEPMANN („Die ethischen Grdl. d. Strafrechts“ in *Zeitschr. f. Strafrechtsw.* 1894), SIMMEL (*Einleitung in d. Moralwissenschaft*, 1893, Bd. II).

Dafs die verschiedene Stellung zu der Willensfreiheit doch gewisse Bedeutung für das ethische Leben erlangen kann, soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Es soll nur gesagt sein, dafs die Willensfreiheit nicht die Grundlage bildet — wie eben meist angenommen wird —, auf der sich erst der Bau der Ethik erhebt. Die abweichenden Lösungen des Freiheitsproblems werden so z. B. modifizierend einwirken auf den Wert, den man den einzelnen ethischen Erscheinungen, wie der Verantwortlichkeit, der Reue u. a. zumifst. Wenn auch der Anhänger wie der Leugner der Willensfreiheit die Berechtigung dieser ethischen Gebilde zugiebt, so wird doch der eine sie anders auffassen und von einem andern Gesichtspunkte aus betrachten als der andre, um sie in Einklang zu setzen mit seiner Antwort auf die Frage nach der Freiheit. Ferner wird man bei der Beurteilung von Handlungen und Entschlüssen der einzelnen Menschen verschieden verfahren, je nachdem man die Willensfreiheit verteidigt oder verwirft. Der Anhänger der Willensfreiheit wird ein strenger Richter über die Übelthaten des einzelnen Menschen sein; denn er sagt sich, der Mensch konnte ja anders handeln, er konnte ja das Bessere wählen, es stand ganz in seinem Belieben, Gutes oder Böses zu thun. Dafs er aber das Gute nicht that, obgleich er es thun konnte, ist ihm doppelt anzurechnen, macht ihn doppelt verwerflich. Wer aber die Willensfreiheit leugnet und davon überzeugt ist, dafs jemand unter gegebenen Umständen so handeln mußte als er handelte und garnicht anders handeln konnte, der wird nicht so hart aburteilen, sondern zu verstehen suchen, wie die *That ward*. Und verstehen heifst verzeihen.

„Tout comprendre, c'est tout pardonner.“ ?

Auch noch eine andre Auffassung von dem Wert und der Gröfse des Problems der Willensfreiheit ist abzuweisen. Wenn MACH¹ sagt: „Das Problem der Willensfreiheit ist geradezu ein Prüfstein der gesamten Weltbetrachtung und Weltauffassung“ und DU BOIS-REYMOND² die Ansicht ausspricht, dafs in der Behandlung des Freiheitsproblems sich die Entwicklungsstadien des menschlichen Denkens deutlich abspiegeln, so kann dem nicht zugestimmt werden. Denn man blicke doch nur auf die Weltsysteme

¹ FR. J. MACH: Die Willensfreiheit des Menschen. Münster 1887. S. 2.

² DU BOIS-REYMOND: Die sieben Welträtsel. 3. Aufl. Leipzig 1893.

der großen Denker: ist die Stellung zum Problem der Willensfreiheit grade charakteristisch oder typisch für den einzelnen? Nein. Wir finden gleiche Weltanschauungen und doch abweichende Lösungen des Freiheitsproblems: LUTHER und CALVIN haben jede Freiheit geleugnet, und Anhänger LUTHER's und CALVIN's sind für sie ins Feld getreten; LOTZE hat eine Lanze für die Willensfreiheit gebrochen, und Schüler LOTZE's haben sie negiert. Denker von hervorragendem Ansehen haben dies Problem nur im Vorübergehen gestreift, und in den Systemen mancher Philosophen spielt es überhaupt keine Rolle.

Wie das praktische Interesse, das man an der Beantwortung der Freiheitsfrage hat, im letzten Grunde nicht von so weittragender Bedeutung ist, so tritt also auch das wissenschaftliche Interesse nicht so sehr wenigstens in den Vordergrund, wie von einigen Seiten behauptet wird. Die Willensfreiheit ist ein Problem wie andre mehr, an dessen Lösung gearbeitet werden muß, das einer genauen Analyse und einer eindringenden Betrachtung zu unterziehen ist. Aber die Lösung dieses Problems eröffnet schwerlich ganz neue Perspektiven und ungeahnte Ausblicke. Es können Verschiebungen eintreten in gewissen Anschauungen, aber doch keine fundamentalen Umwälzungen. Nur eine Verkenntung von Thatsachen, ein Hineintragen von ganz heterogenen Dingen in dieses Problem, eine Verquickung und ein Zusammenschweißen mit andern Fragen hat die Willensfreiheit zu der „grande question“ (LEIBNIZ) machen können.

Heute erst kommt man allmählich zu der Einsicht, daß die Lösung dieses Problems nicht so fern liegt, daß die Frage nach der Willensfreiheit im Grunde mehr eine Begriffsuntersuchung ist, daß mit der Analyse des Freiheitsbegriffs die Schwierigkeiten gehoben werden. Aber „nur auf den Höhen ist die Entwicklung zu erkennen“ (HARTMANN).

Erstes Kapitel.

Das Freiheitsproblem und seine Lösungen.¹

Bei dem Problem der Willensfreiheit muß zuerst die Frage aufgeworfen werden: Was verstehen wir unter Willensfreiheit und welche Bedeutung verbinden wir mit diesem Ausdruck? Es muß zuerst der Inhalt des Begriffs Freiheit klargestellt und es müssen die Thatsachen der Erfahrung aufgedeckt werden, die jener Begriff umschließt.

Bei dieser Untersuchung ist auszugehen von der Auffassung, die im gewöhnlichen Leben mit dem Worte: Freiheit verbunden wird. Reden wir von Freiheit, so meinen wir: Wir können thun und lassen, was wir wollen; wir können uns bethätigen, wie wir wollen. Frei sind wir, wenn wir nicht gezwungen werden, sondern nach eignem Gutdünken und Belieben handeln, wenn uns kein Hindernis irgendwelcher Art entgegensteht und keine Gewalt uns treibt. Ich kann dies ausführen und jenes unterlassen, mich hierhin oder dorthin wenden, je nachdem ich will. Mit dem Ausdruck Freiheit also bezeichnen wir im alltäglichen Leben denjenigen Zustand, in dem unsre Handlungen sich gemäß unserm Willen vollziehen, ohne von äußern Einwirkungen, die unabhängig von unserm Willen sind, hervorgerufen zu werden. Diese Freiheit ist daher zu charakterisieren als: Abwesenheit jedes Zwangs und Hindernisses und Handeln nach eignem Willen. Da aber bei dieser Freiheit nur die Abhängigkeit des Handelns untersucht wird, ist sie nicht eigentlich Willensfreiheit, sondern verdient, scharf gefaßt, nur den Namen Handlungsfreiheit.² Ueber die Möglichkeit dieser Handlungsfreiheit aber besteht kein Zweifel, diese wird von jedem anerkannt.

¹ Es kann an dieser Stelle nur eine kurze Skizzierung des Freiheitsproblems und seiner Lösungen gegeben werden, da die näheren Ausführungen der weitem Darstellung vorbehalten sind.

² Statt des Namens „Handlungsfreiheit“ wird auch die Benennung „physische Freiheit“ oder „praktische Freiheit“ gebraucht. Der Ausdruck Handlungsfreiheit aber bezeichnet meiner Meinung nach den zu Grunde liegenden Thatbestand präziser.

Nach Analogie dieser Handlungsfreiheit hat man den Begriff der Willensfreiheit gebildet, indem man die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unsrer Handlungen in die Frage nach der Abhängigkeit oder Nichtabhängigkeit unsrer Willensentscheidungen verwandelt hat. Wie man bei der Handlungsfreiheit wissen will, ob die Handlung sich ergibt infolge gewisser zwingender Einwirkungen oder nicht, so fragt man bei der Willensfreiheit, ob die einzelne Willensentscheidung das Resultat zwingender Motive ist oder nicht. Es ist zu untersuchen, ob der einzelne Willensentschluss das Produkt zureichender Gründe und Motive oder ob er unabhängig von jeder Motivation ist; ob der Wille nach Maßgabe der vorausgehenden Motive sich nach einer bestimmten Richtung wenden muß oder ob es ihm überlassen bleibt, trotz der Motive einen eignen Weg nach eignem Belieben einzuschlagen. Mit andern Worten: Mußte ich so wollen, wie ich gewollt habe, oder hätte ich unter den gleichen Umständen auch anders wollen können?

Hieraus folgt, daß der Willensfreiheit ein psychologischer Thatbestand zu Grunde liegt, daß bei der Beantwortung der Freiheitsfrage auszugehen ist von einer Analyse des psychischen Lebens. Und bei dieser wird es vor allem auf die Entscheidung der Frage ankommen, ob das Kausalgesetz, das Gesetz der zureichenden Ursachen, auch für das Seelenleben Geltung beanspruchen darf. Findet sich nämlich in den psychischen Vorgängen kein kausaler Zusammenhang, so kann unser Wille motivlos wählen, d. h. wir sind dann frei.¹

Ergiebt sich aus dieser psychologischen Untersuchung, daß eine Freiheit in dem angenommenen Sinne, d. h. in der gewöhnlichen Auffassung nicht existiert, so muß eine zweite Frage aufgeworfen werden und zwar eine Frage mehr logischer Natur. Es ist festzustellen, ob die Willensfreiheit überhaupt „die Ursachlosigkeit der Willensvorgänge“ fordert, ob dem Begriff der Freiheit das motivlose Entscheiden und Wählen charakteristisch ist. Ist dies der Fall, so könnte noch der Ver-

¹ Man hat die Willensfreiheit im Gegensatz zur Handlungsfreiheit auch als „metaphysische Freiheit“ oder „moralische Freiheit“ bezeichnet. Aber diese Namen bringen falsche Gesichtspunkte in das Freiheitsproblem hinein. Eher wäre schon der Bezeichnung „psychologische Freiheit“, wie sie von VOLKMANN in seinem „Lehrbuch d. Psychologie“, 4. Aufl., 1895, verteidigt wird, zuzustimmen.

such unternommen werden, den Freiheitsbegriff umzudeuten und ihm andre Erfahrungsthatfachen zu Grunde zu legen. Ist dies aber nicht der Fall, so ist die Auffassung der Freiheit im Sinne von Ursachlosigkeit irrtümlich entstanden. Es ist dann aber die Aufgabe, nachzuweisen, wie jener Irrtum sich gebildet hat, was an die Stelle der alten Freiheit zu setzen ist, unter welchen Bedingungen man mit Berechtigung von Freiheit reden kann.

Es zeigt sich also, dafs bei dem Problem der Willensfreiheit einerseits ein psychologischer Thatbestand aufzudecken, andererseits die logische Frage nach dem Inhalt des Begriffs zu beantworten ist. Weitere Untersuchungen aber fallen nicht in den Kreis dieses Problems.¹

Da nun auf die Frage nach dem psychologischen Zusammenhang zweierlei Antwort gegeben werden kann, so sind bei der Lösung des Freiheitsproblems zwei Anschauungen zunächst zu unterscheiden, die sich diametral gegenüberstehen müssen: der Indeterminismus und der Determinismus.

Der Indeterminismus pflegt zu behaupten: Wir haben ein Bewusstsein von Freiheit, wir haben ein Freiheitsgefühl. Und daher sind wir auch frei, d. h. unser Wille wählt unter gewissen Möglichkeiten nach seinem Belieben. Nach allen Gründen und Motiven, die vorausgehen, bleibt es noch unbestimmt, wohin seine Entscheidung fällt; denn der Wille fafst ohne Rücksicht auf die Motive seinen Entschluß. Ein psychischer Zusammenhang existiert nicht, und wenn wirklich etwa im allgemeinen ein solcher sich findet, hier beim Willen kann es trotzdem Ausnahmen geben. Diese Willensfreiheit wird gefordert vor allem von der Ethik; denn ohne Annahme der Freiheit des Willens kann es keine sittlichen und rechtlichen Normen geben. Diese haben gar keinen Wert, wenn das Endwollen sich als ein notwendiges Resultat herausstellt. Ohne Freiheit kann ferner nur ein rein mechanisches Geschehen stattfinden. Ohne Freiheit fällt das Leben einem maschinenmäßigen Gange anheim. Ohne Freiheit wird der Mensch zum Automaten. Nur „das System

¹ Vor allem ist die sog. „sittliche Freiheit“ abzuweisen; denn wenn man unter sittlicher Freiheit „die Fähigkeit, gut handeln zu können“ versteht, so fällt sie unter die allgemeine Willensfreiheit. Faßt man die sittliche Freiheit aber auf als „Handeln nach Grundsätzen“ oder dergl., so ist das eine ganz willkürliche Unterstellung, die mit dem Begriff Freiheit gar nichts zu thun hat.

der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tötet und vernichtet das Herz. Kalt und tot dastehen und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Dasein ist unerträglich.“¹

Dieser Indeterminismus tritt nun in verschiedenen Gestaltungen auf, von denen besonders zwei zu beachten sind. Die eine Richtung des Indeterminismus behauptet, daß bei jeder einzelnen Willensentscheidung ein *liberum arbitrium indifferentiae* vorliegen, eine unbeeinflusste Wahl stattfinden kann. Der Mensch entscheidet sich bei jedem freien Entschluß frei nach seinem willkürlichen Belieben. Und diese Anschauung meint man, wenn man kurzweg die Bezeichnung „Indeterminismus“ anwendet.

Nach der Auffassung der zweiten indeterministischen Richtung, die aber im Vergleich zu der erstgenannten in den Hintergrund tritt, geht nicht jeder Willensentscheidung eine Wahl voraus, sondern die einzelnen Willensentschlüsse sind bedingt durch den Charakter des Wollenden. Aber dieser Charakter ist nicht wieder irgendwie bestimmt, sondern er ist eine That der Freiheit. Wie diese Freiheit des Charakters zu denken ist, darüber gehen aber die Meinungen auseinander. Nur das haben alle Anhänger dieser Lehre gemeinsam, daß sie die Freiheit aus der räumlich-zeitlichen Welt verlegen in eine intelligible Welt. Ich möchte daher diese Freiheit kurz als „intelligible Freiheit“ bezeichnen.

Die Differenz zwischen diesen beiden Arten des Indeterminismus ist ähnlich der zwischen Theismus und Deismus, zwischen der Annahme, daß Gott jederzeit in den Weltenlauf thätig eingreift, und der, daß Gott nach Erschaffung der Welt müßig zuschaue, wie das von ihm Geschaffene nach festen Gesetzen abrollt.

Dem Indeterminismus steht gegenüber der Determinismus, der folgende Überlegungen anzustellen pflegt. Die indeterministische Willensfreiheit, das *liberum arbitrium indifferentiae* macht jedes vernünftige ethische Leben unmöglich. Denn wenn der Mensch nicht durch die Bestimmtheit seines Wesens und die äußern Motive genötigt wird, sich nach der einen oder der andern Seite zu entscheiden, kann nur der Zufall den Ausschlag geben. Dann kann man aber den Charakter des Menschen und

¹ FICHTE: Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1825. 2. Aufl. S. 47.

den Menschen selbst nicht mehr verantwortlich machen für eine Entscheidung, die er ja garnicht getroffen hat. Was sollen bei diesem Zufallswollen noch ethische Vorschriften, planmäßige Erziehung u. s. w. Bei jedem einzelnen Willensentschluss fängt ja der Mensch von neuem an. Dieser Freiheit widerspricht aber weiter auch das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz muß notwendig allgemeine Gültigkeit besitzen. Daher beansprucht es auch Geltung für das psychische Leben. Jede Willensentscheidung muß bedingt sein, muß aus zureichenden Gründen geschehen. Jeder Entschluß geht mit Notwendigkeit aus einem bestimmten Zustand und bestimmten Einflüssen hervor. Jede That ist das Produkt des Charakters und des eingetretenen Motivs. Aus zureichenden Gründen folgt sie unausbleiblich.

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wifst!
Sind nicht wie Meeres blindbewegte Wellen.
Die innere Welt, sein Mikrokosmos ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln“.

(SCHILLER.)

Nun aber ist diesem Determinismus die Frage zu stellen: Wie erklärst du das Bewußtsein der Freiheit, das Freiheitsgefühl? Dieses Freiheitsgefühl ist eine psychologische Thatsache. Das läßt sich nicht bestreiten. Ich habe nach gewissen Willensentscheidungen das Gefühl: Dies war mein freier Entschluß, ich bin durch nichts beeinflusst worden. Bei andern dagegen sage ich mir, dies hast du aus den und den Rücksichten gethan, die und die Motive haben dich geleitet. Wenn alles nur auf Grund vorhandener Motive vor sich geht, wie kommt es dann zu dem Gefühl der Freiheit? Oder mit andern Worten: Ist es möglich, trotz Determinierung des Willens den Begriff Freiheit aufrecht zu erhalten?

Hier trennen sich zwei Strömungen in der deterministischen Doktrin. Der Fatalismus verwirft den Freiheitsbegriff und erklärt das Gefühl der Freiheit für eine Täuschung. Unsere Willensentscheidungen sind nach ihm nichts weiter als die Folge gewisser ewiger, unabänderlicher, über dem Menschen schweben-

der Gesetze. Diesen muß der Mensch gehorchen, ob er will oder nicht. Jeder Entschluß entsteht ohne Wollen, ohne Wünschen, ja zuweilen auch ohne Wissen des einzelnen rein durch das Zusammenwirken seiender Kräfte. Freiheit, Reue, Verantwortlichkeit, Gewissen sind nur Illusionen.

Die andre Richtung des Determinismus aber sagt: Wenn auch das einzelne Ich kausal geworden und jeder Willensentschluß kausal bedingt ist, so kann doch der Mensch auch Wirkungen auf die Außenwelt hervorrufen. Der Mensch wird nicht nur durch äußere, sondern auch durch innere, in ihm selber gewordene Kräfte bestimmt. Und diese Bestimmung durch innere Kräfte, diese Befreiung von äußerem Zwang ist als Freiheit zu bezeichnen. Freiheit bedeutet nicht Unabhängigkeit vom Kausalgesetz. Die kann es im psychischen Leben nicht geben. Frei bin ich — und mehr besagt auch das Freiheitsgefühl nicht —, wenn meine Willensentscheidungen meinem Charakter, meinem Ich, meiner ganzen innern Disposition entsprechen. Im andern Fall, wenn meine Willungen nicht den Stempel meiner Persönlichkeit tragen, bin ich unfrei.

Diese zweite Auffassung des Determinismus ist im folgenden als Determinismus schlechthin bezeichnet und in Gegensatz gesetzt zu dem Fatalismus. Wenn auch das Fundament dieses Determinismus und des Fatalismus das gleiche ist, so trennen sich doch beide in ihren Konsequenzen voneinander, und grade durch die Verwechslung beider sind mannigfache Schwierigkeiten entstanden.

In neuester Zeit schieben sich zwischen den Indeterminismus und den Determinismus noch einzelne andre Versuche, so der „relative Indeterminismus“ (MACH), der „positive Indeterminismus“ (KNEIB) u. a. Diese wollen vermitteln, sie wollen Kausalität und Ursachlosigkeit nebeneinanderstellen. Aber im Grunde sind sie einer der drei großen Richtungen — Indeterminismus, Determinismus, Fatalismus — zuzurechnen. Meist sind diese Vermittlungsversuche nur Indeterminismus in modernerem Gewand, Indeterminismus mit deterministischen Arabesken.

Zweites Kapitel.

Geschichtlicher Rückblick.¹

In der griechischen Philosophie² hat das Problem der Willensfreiheit keine eigentliche Bedeutung erlangt. Ihr ist es mit der schroffen Gegenüberstellung eines determinierten und eines gesetzlos wählenden Willens im großen und ganzen unbekannt geblieben. Nur unter den Denkern der letzten Epoche, unter den nacharistotelischen Philosophen, wird diese Frage gelegentlich aufgeworfen.

In den ersten Anfängen des griechischen Denkens findet sich der Glaube an ein unabänderliches Fatum. Über den Göttern und Menschen steht die *είμαρμένη*. In den Gefühlen der Angst und der Furcht vor den Naturgewalten liegt die Wurzel für den Glauben an die *μοίρα*, dieses letzte Etwas hinter den Göttern und ihrer Willkür. Vor der fortschreitenden Erkenntnis aber weicht die Furcht und mit der Furcht auch der Glaube an das Fatum. Das Fatum wird „aus einer Notwendigkeit der Furcht zu einer Notwendigkeit der erkannten oder erkennbaren Ursachen“.³ Aus der Notwendigkeit der Furcht wird die Notwendigkeit des Grundes, die allgemeine Gesetzmäßigkeit, und unter diese fällt zugleich der Wille.

¹ Von einer Untersuchung der Stellung der alten indischen Philosophie zu dem Problem der Willensfreiheit ist abgesehen, obgleich auch in den Upanishads dieses Problem eine gewisse — wenn auch nicht große — Bedeutung hat. Es ist hier zu verweisen auf die „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ von PAUL DEUSSEN, vor allem Bd. I, Abt. 2. Leipzig 1899. S. 188 ff.

² Das grundlegende Werk über das Verhältnis der griechischen Philosophie zu dem Problem der Willensfreiheit ist die Arbeit TRENDLENBURG'S: Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie, in den „Historischen Beiträgen zur Philosophie“ Bd. II, 1855, S. 113 ff.

Auf diesen Ausführungen TRENDLENBURG'S fussen auch die Darstellungen der Entwicklung der Freiheitsfrage bei den Griechen, die MACH in seiner Schrift: Die Willensfreiheit des Menschen, Münster 1887, S. 241 ff. und SALITS in seiner Schrift: Darstellung und Kritik der KANT'schen Lehre von der Willensfreiheit mit einem geschichtlichen Rückblick auf das Freiheitsproblem, Rostock 1898, geben.

³ TRENDLENBURG: a. a. O. S. 121.

Auch SOKRATES¹ steht der Frage nach der Willensfreiheit noch fremd gegenüber. Wenn er behauptet, daß frei ist, wer das Beste thut und sittlich handelt, unfrei aber, wer sich den sinnlichen Lüsten und Begierden unterwirft und sich nicht beherrschen kann², so hat diese Freiheit des SOKRATES mit dem, was den Inhalt des Freiheitsproblems ausmacht, sehr wenig zu thun; denn es wird nicht geantwortet auf die Frage, ob bei den einzelnen Willensentschlüssen Determination vorliegt oder nicht.

Wie SOKRATES vermag PLATO den Kern dieses Problems nicht zu erfassen. Seine Stellung zu diesem ist daher nur aus der Gesamtheit seiner philosophischen Anschauungen zu erschließen. Und in diesen finden sich Gedankengänge, die auf einen Indeterminismus hinweisen, dann aber auch solche, aus denen ein strenger Determinismus spricht, so z. B. wenn er sagt: *ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εἶ πρόπτειν.*³ Im zehnten Buche seiner Republik jedoch redet PLATO von einer präexistentiellen Wahl des Charakters, des bestimmten Ichs, von einem willkürlichen Ergreifen eines gewissen Lebensloses. Die Freiheit liegt hier in einer intelligiblen, aufserzeitlichen That. Damit erscheint PLATO als erster Vertreter der Lehre von der intelligiblen Freiheit, die dann später von KANT näher ausgeführt worden ist. Doch ist hierbei ins Auge zu fassen, daß PLATO eine Begründung oder gar detaillierte Darstellung dieser Lehre nicht einmal versucht hat.

Nach PLATO ist vor allem ARISTOTELES⁴ zu erwähnen. Für ARISTOTELES ist der Mensch frei, so weit das Prinzip seiner Handlungen in ihm selbst gelegen ist. Unfrei ist nur das

¹ Vergl. TOBIAS WILDAUER: Die Psychologie des Willens bei SOKRATES, PLATO und ARISTOTELES. Innsbruck 1879.

² XENOPHON: Memorabilien. Buch IV, Kap. 5.

³ PLATO: Republik I, 353.

⁴ Über die Stellung des ARISTOTELES zur Willensfreiheit handeln:

HEMANN: Zur Geschichte der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Heft I: ARISTOTELES' Lehre von der Willensfreiheit. Straßburg 1886.

AUMÜLLER: Vergleichung der drei aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über die Willensfreiheit. Prag 1900.

KASTIL: Zur Lehre von der Willensfreiheit in der nikomachischen Ethik. Prag 1901.

Handeln, das von außen erzwungen ist oder aus Unwissenheit entspringt. Er schreibt: *Δοκεῖ δὲ ἀνουσία εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἀγνοίαν γιγνόμενα*¹, und weiter erklärt er: *Ἐφ' ἡμῶν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῶν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί.*² Daneben aber sagt er auch: *Οὐ μὴν ἕαν γε βούληται ἄδικος ὄν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ἔγγυς.*³ ARISTOTELES neigt also bald zum Indeterminismus, bald zum Determinismus und läßt jede genaue Analyse und Bestimmung der Willensfreiheit vermissen.

Unter den Nacharistotelikern aber beginnt so etwas wie ein Problem der Willensfreiheit aufzutauchen. Zuerst sind es die Stoiker, die gewisse Schwierigkeiten in der Frage nach der Freiheit sehen. Sie behaupten: Nichts geschieht ohne Grund. Alles ist von Ewigkeit her mit absoluter Notwendigkeit bestimmt. „ . . . μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον ἂν εἶναι δόξῃε, τὸ μηδὲν ἀναίτιως γίγνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένης αἰτίας· δευτέρον δὲ τὸ φέσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον συμπνοῦν καὶ συμπαθεῖ αὐτὸν ἀτῶ ὄντα.“⁴ Aber das Verlangen, daß der Weise frei sein müsse, läßt die Stoiker für ihre Ethik und für das praktische Leben einen absoluten Indeterminismus annehmen. Über diesen Zwiespalt in den Ansichten der Stoiker sagt einmal TRENDELENBURG⁵: „In den Stoikern ist der Konflikt der Freiheit und der Notwendigkeit, welche bei ARISTOTELES noch wie auf verschiedenen Gebieten nebeneinander gestellt wurden, ein Problem der Spekulation. Wir bemerken bei den Stoikern nach verschiedenen Seiten, wie der strenge Grundgedanke ihrer Lehre, die Notwendigkeit, und das lebhafteste Bedürfnis der Ethik einander in den Weg treten.“ Diesen Widerspruch suchen die einzelnen Stoiker auf die mannigfachste Weise zu lösen. Die verschiedensten Erklärungen werden von ihnen gegeben. Und auch die Theorie von der intelligiblen Freiheit taucht wieder auf.

Im Gegensatz zu den Stoikern heben die Epikureer vor allem die Freiheit hervor: Der Wille ist das herrschende Element, der Wille ist niemandem unterworfen. Der Wille des Menschen ist imstande, die Atome aus ihrer Bahn zu lenken und die

¹ ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* III, Kap. 1, § 3 (1110 a).

² ARISTOTELES: *Ethica Nicomachea* III, Kap. 7 (1113 b).

³ DIOGENES LAERTIUS (HÜBNER'sche Ausgabe v. 1831) VII, 149.

⁴ PLUTARCH: *Περὶ εἰμαρμένης*. Kap. 11.

⁵ TRENDELENBURG: a. a. O. S. 164.

eherne Gesetzmäßigkeit zu brechen. Charakteristisch spricht LUCREZ dies aus:

„Nam tum materiem totius corporis omnem
 perspicuumst nobis invitis ire rapique
 donec eam refrenavit per membra voluntas
 iamne vides igitur, quamquam vis externa multos
 pellat et invitos cogat procedere saepe
 praecipitesque rapi, tamen esse in pectore nostro
 quiddam quod contra pugnare obstareque possit?
 cuius ad arbitrium quoque copia material
 cogitur interdum flecti per membra per artus
 et projecta refrenatur retroque residit“¹

Unvermittelt aber stellen die Epikureer neben diesen völlig freien Willen ein mechanisches Geschehen und ein mechanisches Verursachen sämtlicher Naturvorgänge und damit auch der einzelnen Wollungen. Und so eröffnen sie wie die Stoiker eine tiefe Kluft zwischen ihrer Ethik und ihrer Physik.

Eine gewisse Vereinigung zwischen Freiheit und Notwendigkeit suchen dann noch die Neuplatoniker zu gewinnen. PLOTIN² erklärt: Alles geschieht mit absoluter Notwendigkeit, das Gute sowohl wie das Böse. Wenn aber die Seele die reine und leidenschaftslose Vernunft zur Leiterin hat, so wirkt sie selbständig und frei. „Nur solche Handlungen, die nicht anders woher, sondern aus der reinen, vom obersten Prinzip ausgehenden, nicht durch Gewalt der Begierden überwundenen Seele kommen, sind unsre eignen Werke“ (Enn. III_{2,9}). Bei der Bestimmung der Freiheit aber greift PLOTIN auf die Annahme PLATO's zurück und behauptet, daß in der intelligiblen Welt die Seelen volle Freiheit besäßen (so vor allem Enn. VI₈, VI₄). Aber eine festbestimmte Lösung des Problems der Willensfreiheit finden auch PLOTIN und die Neuplatoniker nicht.

So giebt die griechische Philosophie keine genaue Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit, wenn sie auch schon die Ansätze zu den späteren Lösungen dieses Problems vorbereitet.

¹ LUCRETIUS: De rerum natura II, Vers 274—283.

² PLOTIN: Enneaden. Ausg. v. MÜLLER. 1878. — Auch zu vergl. GOLLWITZER: PLOTIN'S Lehre von der Willensfreiheit. Programm. Kempten 1900.

Von den Ausläufern des griechischen Denkens geht das Freiheitsproblem über in das Christentum, und im Christentum erlangt es immer grössere Bedeutung. Man verbindet mit den Untersuchungen über die Freiheit Untersuchungen über die Entstehung des Bösen in der Welt. Aus der Annahme der Freiheit müssen sich für die Entstehung des Bösen und vor allem für das Verhältnis Gottes zum Bösen andre Konsequenzen ergeben als aus dem Leugnen der Freiheit. Was dient besser, so fragt man, zur Erklärung des Bösen in der Welt, ein Determinismus oder eine indeterministische Freiheit? Was entspricht Gottes Allmacht, Allgüte, Allweisheit mehr, ein Determinismus oder eine indeterministische Freiheit? ¹

Die einen behaupten: Gott ist allgütig. Er kann das Böse nicht wollen. Das Böse kann nicht von Gott herrühren. Es muß gegen Gottes Willen in die Welt gekommen sein. Wenn aber das Böse nicht von Gott gewollt ist, kann es nur von den Menschen stammen. Das heißt aber: Der Mensch muß die Fähigkeit besitzen, sich für das Gute oder das Böse nach eigenem Belieben entscheiden zu können, er muß frei sein.

Von der andern Seite wird geltend gemacht: Gott ist allwissend und allmächtig. Gott sieht voraus, wie der Mensch handeln wird. Gott weiß, daß der Mensch sich für das Böse entscheiden wird. Gott selbst will das Böse. Der Mensch kann immer nur die Entscheidung treffen, die Gott gekannt und gewollt hat. Der Mensch ist in seinen Entschlüssen eben durch das Wollen und Wissen Gottes bestimmt. Das heißt aber: Mit Gottes Allwissenheit und Allmacht ist nur der Determinismus vereinbar.

Entweder muß man sich also für die Allgüte Gottes und damit für den Indeterminismus auf Kosten seiner Allwissenheit und seiner Allmacht oder für diese und damit für den Determinismus auf Kosten jener entscheiden. Man findet einen Ausweg aus diesem Zwiespalt in der Lehre von der Erbsünde. Man sagt: Seit dem Sündenfall Adams ist das Menschengeschlecht unfrei. Von diesem Zeitpunkt an steht der Mensch unter der Macht der Sünde. Vor dem Sündenfall ist er frei und besitzt die Fähigkeit des *posse non peccare*, nach dem Sündenfall ist er unfrei und kennt nur das *non posse non*

¹ Vergl. SCHOPENHAUER: *Parerga u. Paralipomena*. Bd. I. Reclam. IV, S. 81.

peccare. Doch diese Lösung findet nicht allgemeinen Beifall, und die Anschauungen bleiben getrennt.

Von den frühesten christlichen Philosophen, den Gnostikern¹, erklärt JUSTIN der Märtyrer: Gott hat den Menschen mit freiem Willen ausgestattet. IRENÄUS neigt zu einer durch die Erbsünde herbeigeführten Determination. GREGOR von Nyssa tritt für die indeterministische Wahlfreiheit ein. NEMESIUS greift den Determinismus und Fatalismus aufs heftigste an.

Eine grössere Rolle als bei diesen spielt dann das Freiheitsproblem in den Schriften des ORIGINES, PELAGIUS und AUGUSTIN. ORIGINES² sieht in der freien Selbstbestimmung des Menschen die Quelle des Bösen, zugleich aber auch die Wurzel aller sittlich-guten Regungen und alles Fortschreitens zur Vollkommenheit. Diese freie Willensentscheidung hat sich zuerst bestätigt in der intelligiblen Welt, als die von Gott geschaffenen Geister von ihm abfielen. Aber trotz dieser Wahl des Bösen in dem intelligiblen Sein haben die Menschen noch immer die Möglichkeit, wieder zu Gott zu gelangen.

PELAGIUS³ erklärt noch schroffer als ORIGINES die Willensfreiheit: Non est voluntas, ubi non est explicata libertas. Non est libertas, ubi non est facultas per rationem eligendi. Liberum arbitrium est nobis semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus. Wir sind capaces boni et mali. Das Böse ist durch unsern eignen freien Willen hervorgebracht; nicht durch Gott oder die Erbsünde. Sine voluntatem nullum est peccatum.

Gegen PELAGIUS aber tritt AUGUSTIN auf und sucht mit der ganzen Schärfe seines Denkens die Unhaltbarkeit des liberum arbitrium indifferentiae, d. i. der Wahlfreiheit nachzuweisen.

¹ Die folgenden Bemerkungen über die Gnostiker und Scholastiker sind, soweit nichts besonderes angegeben ist, entnommen der Schrift MACH'S: Die Willensfreiheit d. Mensch., 1887, S. 250 ff., daselbst sind auch d. genaueren Literaturangaben.

² Vergl. KARL KLEIN: Die Freiheitslehre des ORIGINES in ihren ethisch-theologischen Voraussetzungen und Folgerungen im Zusammenhang mit der altgriechischen Ethik. Dissert. Leipzig 1894.

³ Vergl. d. Artikel: PELAGIUS und die pelagischen Streitigkeiten in der *Real-Encyclopädie für die protestantische Theologie u. Kirche*. Herausgeg. von HAUCK.

Für AUGUSTIN¹ ist Gott das höchste Sein und das höchste Gut. Gott ist der ewige Grund und die Quelle alles Seins und Werdens. Gott erregt in dem Menschen den Trieb nach dem Guten, dessen Befriedigung das höchste Streben des Menschen sein soll. Und dieses Streben nach dem Guten ist Freiheit. Aber da die Menschheit in dem Sündenfall Adams sich von Gott abwendet, verneint sie ihre Freiheit zum Guten. Das freie *posse non peccare* wird dem Willen durch den Sündenfall genommen. Durch diesen wird der Wille der *misera necessitas* des *non posse non peccare* unterworfen. Er wird zum *servum arbitrium*. Und aus dieser Unfreiheit kann ihn nur erlösen die Gnade Gottes.

Von den Scholastikern dann, die das Problem der Willensfreiheit, anknüpfend an die Streitigkeiten des PELAGIUS und AUGUSTIN, eingehend behandelt haben, erklärt ANSELM von Canterbury die Freiheit als die Macht und die Fähigkeit, die Gerechtigkeit zu wollen. PETRUS ABÄLARD definiert die Freiheit als Freisein von Zwang. ALEXANDER von Hales hält die Annahme eines indeterministisch freien Willens für notwendig für das Leben des Menschen. ALBERTUS MAGNUS statuiert das *liberum arbitrium indifferentiae*. Der Wille ist keiner Notwendigkeit unterworfen, er kann wählen zwischen dem, was die Vernunft ihm vorschreibt, und dem, wozu ihn das sinnliche Vergnügen treibt.

Die bedeutsamste Lösung des Freiheitsproblems in der Scholastik giebt THOMAS von Aquino.² Die Ansicht des THOMAS geht dahin: *Homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti sed quod deliberet vel non deliberet, et si huius modi etiam sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem et cum hoc procedat in infinitum, oportet, quod*

¹ AUGUSTIN: *De libero arbitrio*. Besonders liber III. — Auch zu vergl. W. KAHL: *Die Willensfreiheit bei AUGUSTIN, DUNS SKOTUS und DESKARTES*. Strafsburg 1866.

² Eine ausführliche Darstellung der Freiheitslehre des THOMAS von Aquino findet sich bei:

FELDNER: *Die Lehre d. hlg. THOMAS v. Aquino über die Willensfreiheit der vernünftigen Geschöpfe*. Graz 1890.

ZWARG: *Die psychologisch-ethische Seite der Lehre des THOMAS v. Aquino über die Willensfreiheit in dem „Jahrbuch für Philosophie“ XIII. 1899.*

finaliter deveniatur.¹ Die Willensfreiheit besteht darin, daß der Wille sich aus sich selbst heraus bestimmt: moveri ex se est moveri voluntarie. Der Wille unterliegt jedoch der Notwendigkeit, nach der Glückseligkeit und dem Guten zu streben. Durch diesen Endzweck ist er determiniert. Zwischen den einzelnen Wegen aber, die zu diesem Ziele führen, kann der Wille wählen.

Im Gegensatz zu dieser Anschauung des THOMAS lehrt DUNS SKOTUS² wieder, der Wille wählt ohne jeden bestimmenden Grund, ganz frei; denn voluntas est superior intellectui; sicut voluntas nostra ut prior naturaliter suo actu, ita elicit actum illum, quod possit in eodem instanti elicere oppositum.³

So schwanken die Anschauungen, aber im allgemeinen wird doch dem Indeterminismus der Vorzug gegeben. Gegen diesen scholastischen Indeterminismus macht aber aufs entschiedenste Front die Reformation. ZWINGLI, CALVIN und LUTHER kommen von den verschiedensten Anschauungspunkten zu rein deterministischen Resultaten. ZWINGLI hypostasiert eine Allkraft Gottes, und vor dieser kann sich natürlich ein freier Wille nicht behaupten. CALVIN⁴ ist überzeugt von einer Vorherbestimmung jedes Ereignisses und Vorgangs durch Gott, somit kann von Freiheit keine Rede sein. LUTHER⁵ schreibt: Wer des Menschen freien Willen verteidigen will, daß er etwas in geistlichen Dingen vermöge und mitwirken könne auch nur im geringsten, der hat Christum verleugnet.⁶ Und an anderer Stelle sagt er: Si Deus volens praescit, aeterna est et immobilis — quia natura — voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis — quia natura — scientia. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia, quae facimus, omnia, quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, re vera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si dei voluntatem spectes.⁷

Wie so in der Theologie eine deterministische Strömung um

¹ THOMAS prim. secund. qu. 109 art. 2.

² Ueber die Freiheitslehre des SKOTUS ist zu vergl. die Abhandlung v. H. STEBECK: Die Willenslehre bei DUNS SKOTUS und seinen Nachfolgern in der *Zeitschr. für Philosophie u. philosophische Kritik* Bd. 112, Heft 1. 1898.

³ SCOTUS: Sententiae I dist. 39 qu. I.

⁴ Zu vergl. SCHEIBE: CALVIN'S Prädeterminationslehre. Diss. 1897.

⁵ Zu vergl. KATTENBUSCH: LUTHER'S Lehre vom unfreien Willen. Diss. 1876.

⁶ LUTHER: Tischreden. Erlanger Ausgabe. Bd. 58, S. 222.

⁷ LUTHER: De servo arbitrio. Opp. Lat. Vol. VII. Francf. 1873. S. 134.

diese Zeit auftritt, so gelangt auch die Philosophie¹, vor allem beeinflusst durch das Hervortreten der Naturwissenschaften und des Prinzips eines allgemeinen Naturzusammenhangs, mehr und mehr zum Determinismus. Schon bei CARTESIUS macht sich der Determinismus bemerkbar, wenn auch das indeterministische Element bei ihm noch überwiegt. Unser Wille, so sagt er, ist frei. Er trifft ohne Rücksicht auf Motive und unbeeinflusst seine Entscheidung. Er wird durch nichts bestimmt. Und diese Freiheit des Willens ist „klar und deutlich“. „Quod sit in nostra voluntate libertas et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.“² Trotzdem aber bestimmt sich der Wille „infallibiler“ zu dem von ihm als gut Erkannten. Trotzdem neigt sich der Wille nach der Seite, wo er das Gute und Wahre findet. Ja, der Wille kann seinen Entschluß soweit hinausschieben, bis er eine klare Erkenntnis des Wahren und Guten in dem einzelnen Fall erlangt hat. Daher behauptet denn CARTESIUS: Quippe cum voluntas nostra non determinetur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tamquam bonum vel malum, sufficet, si semper recta judicemus ut recte faciamus.³ Der Determinismus des CARTESIUS aber zeigt sich noch weiter darin, daß er eine praeordinatio dei annimmt. Doch eine Vereinigung seiner sich widersprechenden Ansichten von der Freiheit versucht CARTESIUS nicht.

Dem Determinismus näher als CARTESIUS steht schon MALEBRANCHE. MALEBRANCHE erklärt: Il est facile de reconnaître, que quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence, qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent.⁴

¹ Eine gute Übersicht über die Entwicklung des Freiheitsproblems in der neueren Philosophie bis KANT enthält die schon erwähnte Schrift von SALIS. Die für die Willensfreiheit in Betracht kommenden Stellen sind aus den Werken der einzelnen Philosophen mit großem Fleiße und ziemlichem Glück zusammengestellt.

² CARTESIUS: Principia philosophiae I, § 39 (Amsterdam 1685, S. 40).

³ CARTESIUS: Dissertatio de methodo (Amsterdam 1685, S. 18).

⁴ MALEBRANCHE: De la recherche de la vérité Teil I, Abschn. 1, Kap. 1.

Völliger Determinist, ja schon mehr Fatalist ist dann SPINOZA. SPINOZA hat in seinem System keinen Raum für irgendwelche Ausnahmen vom Kausalgesetz. Der Mensch, der nur ein modus der einen, unendlichen Substanz ist, steht unter der strengen Gesetzmäßigkeit. „Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen; sondern der Geist wird zu diesem oder jenem Wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch wieder von einer andern bestimmt worden ist und diese wieder von einer andern und so ins Unendliche.“¹ Der Mensch ist in seinem Wollen grade so abhängig von den Naturgesetzen wie jede andre Erscheinung. Wenn die Menschen aber von Freiheit reden und sich für frei halten, so thun sie dies nur, weil „sie sich ihres Wollens und ihres Begehrens bewußt sind, während sie nicht im Traum an die Ursachen denken, von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden, weil sie dieselben eben nicht kennen.“²

Nach SPINOZA tritt in Deutschland vor allem LEIBNIZ³ in dem Streit über die Freiheit hervor. LEIBNIZ sucht zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus zu vermitteln. Der menschliche Wille, so behauptet er, bestimmt sich nach gewissen Motiven. Diese Motive aber liegen nicht so sehr in der äußern Welt als vielmehr im Innern des Menschen selbst, sie sind Dispositionen zum Handeln. „Eine Unzahl großer und kleiner, innerer und äußerer Beweggründe treffen in uns zusammen, deren man sich meistens nicht bewußt wird.“⁴ Immer folgt der Wille den stärksten Motiven. Aber — und hier ist die Konzession bemerkbar, die LEIBNIZ dem Indeterminismus macht — die Motive zwingen nicht, sie treiben nur an. Der Wille wird nicht necessitiert, sondern nur inkliniert. „Alle innern und äußern Ursachen zusammen machen, daß die Seele

¹ SPINOZA: Die Ethik. Reclam. Teil II, Satz 48.

² SPINOZA: Ethik. Anhang zu Teil I. — Auch zu vergl. Epistula 62.

³ Über LEIBNIZ' Stellung zur Willensfreiheit sind zu vergl.:

BRÄUTIGAM: LEIBNIZ und HERBERT u. die Freiheit d. menschlichen Willens. Heidelberg 1882.

WERNICK: LEIBNIZ' Lehre von d. Freiheit d. menschlichen Willens. Würzburg 1890.

BUGARSKY: Determinismus d. Willens bei LEIBNIZ. 1898.

⁴ LEIBNIZ: Theodicee, übers. v. v. KIRCHMANN. Leipzig 1879. II, § 46.

sich bestimmt, aber nicht, daß sie sich notwendig bestimmt, da es keinen Widerspruch enthält, wenn sie sich anders entschließen würde, weil der Wille wohl geneigt gemacht werden, aber nicht gezwungen werden kann.“¹ LEIBNIZ betont immer wieder, daß die Motive *inclinent sans necessiter*.

Eine ähnliche Auffassung der Freiheit zeigt auch der LEIBNIZ-Schüler CHRISTIAN WOLFF. WOLFF erklärt: *Quoniam sine motivis nec volitio nec nolitio in anima datur atque ex motivis intelligitur, cur id potius velimus quam non velimus et id potius nolimus quam non nolimus, anima se ad volendum ac nolendum determinat motivis suis convenienter.*² Trotz dieser Bestimmung durch Motive ist aber die Seele frei; denn: *antequam objectum appetit vel aversatur idem cognoscere studet quodque sibi placere deprehendit et quod plurium possibilium maxime placet, id eligit, sponte ac lubenter, per essentiam ad volitiones hasce ac nolitiones minime determinata.*³

Während man so auf dem Kontinent zu keiner klaren und bestimmten Lösung des Problems der Willensfreiheit kommt, gelangt in England der Determinismus zu fast unbestrittener Herrschaft.⁴

Determinist ist bereits THOMAS HOBBS.⁵ Willensfreiheit ist nach ihm weiter nichts als Handlungsfreiheit. Freiheit besagt: Der Mensch kann das, was er will, ausführen, er kann seinem Willen gemäß handeln. Aber niemals bedeutet Freiheit: Der Mensch kann frei wählen zwischen verschiedenen Willensentschlüssen. Die Entscheidung, die im bestimmten Fall der Wille trifft, ist immer nur das Produkt zureichender Gründe. Auch

¹ LEIBNIZ: *Theodicee* II, § 371. S. 390.

² CHRISTIAN WOLFF: *Psychologica empirica methodo scientifico pertracta*. 1738. Part II. Sect. II. Cap. II. De libertate S. 702.

³ Ebenda S. 704. — Kritische Stellung zu dem LEIBNIZ-WOLFF'schen Determinismus nimmt SEITZ in seiner Abhandlung: *Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihren Beziehungen zum LEIBNIZ-WOLFF'schen Determinismus*. *Philos. Jahrbuch* XI, 1898, S. 285 — und in seiner Schrift: *Die Willensfreiheit in der Philosophie des CHR. AUG. CRUSIUS gegenüber dem LEIBNIZ-WOLFF'schen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung*. Würzburg 1899.

⁴ Zu vergl. J. PH. FRUIT: *Determinism from HOBBS to HUME*. Diss. Leipzig 1895.

⁵ TH. HOBBS: *Quaestiones de libertate et necessitate contra doctorem Branballum*.

die scheinbar freiesten Willensakte haben ihre Ursachen und gehen mit Notwendigkeit vor sich.

Zu ähnlichem Resultat kommt JOHN LOCKE.¹ Freiheit, so sagt LOCKE, besteht „in der Abhängigkeit der Existenz oder Nichtexistenz einer Handlung von unserm Wollen (311).“ Hinsichtlich des Willens aber ist der Mensch gebunden, unterliegt er der Notwendigkeit, sich nach einer bestimmten Seite entscheiden zu müssen. Die Motive üben auf den Willen einen zwingenden Einfluss aus. „Der Mensch muß notwendig das eine oder das andere wollen (308).“ Und da „der Willensakt für ihn unvermeidlich ist, so unterliegt er bezüglich dieses Willensaktes einer Notwendigkeit und kann also nicht frei sein (309).“ Das Motiv dafür aber „in demselben Zustand zu verbleiben oder dieselbe Thätigkeit fortzusetzen, ist nur die daraus entspringende Befriedigung. Das Motiv eines Wechsels ist stets ein Unbehagen, indem uns nichts zu einer Veränderung des Zustandes oder zu einer neuen Thätigkeit antreibt als irgend ein Unbehagen. Dies ist das große Motiv, welches den Willen bestimmt (312).“

Für den Determinismus erklärt sich weiter HUME², wenn er auch dem Kausalprinzip in seiner apodiktischen Gültigkeit skeptisch gegenüber steht. Beweggrund und Willensentscheidung verhalten sich nach ihm ebenso wie Ursache und Wirkung. Jede Handlung und jeder Willensentschluss steht in so engem Zusammenhang mit den Motiven, daß beides nicht getrennt werden kann, daß das eine immer „Anhalt bietet, um auf die Existenz des andern zu schließen (93).“ Man kann nicht umhin, in der Wissenschaft wie im praktischen Leben den Schluss von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise fortwährend zu machen. Aus dem Charakter und den Beweggründen ergibt sich der Entschluss, sodaß man Gesetze des menschlichen Handelns einmal wird aufstellen können. Redet man aber trotzdem von Freiheit, so „kann man unter Freiheit nur die Macht

¹ JOHN LOCKE: Ueber den menschl. Verstand. Übers. v. Th. SCHULZE. Ausgabe v. Reclam. Buch II, Kap. 21: Über die Kraft, § 27. — Zu vergl. MESSER: Die Behandl. d. Freiheitsproblems b. JOHN LOCKE. *Archiv für Geschichte d. Philosophie* XI. 1898.

² DAVID HUME: Eine Untersuchung in betreff des menschlichen Verstandes, übers. v. v. KIRCHMANN. 4. Aufl. Heidelb. 1888. Abt. VII: Über d. Freiheit u. Notwendigk.

verstehen, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach dem Beschlufs des Willens, d. h. wenn wir uns ruhen wollen, so können wir es, und wenn wir uns bewegen wollen, so können wir es auch (94).“

Am klarsten wird der Determinismus in England aber ausgesprochen von PRIESTLEY.¹ PRIESTLEY hält es für absurd, eine Freiheit anzunehmen. Keine Willensentscheidung und keine Handlung kann anders ausfallen als sie ausfällt. Wenn alle vorhergehenden Umstände genau dieselben sind, müssen wir jedesmal den gleichen Entschluß fassen. Zwar bildet sich der Mensch oft ein, so z. B. bei der Reue, daß er auch anders hätte handeln können, aber hier liegt nur eine Täuschung vor. Denn wenn er alle Umstände, die zur Zeit der That vorhanden gewesen sind, in Anschlag bringt und absieht von allem, was er seitdem an Ansichten, an Meinungen, an neuen Motiven gewonnen hat, wird er sich überzeugen, daß er heute genau so handeln wird als er damals gehandelt hat. PRIESTLEY schließt mit den Worten: In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense (287).

So stellt man sich zum Problem der Willensfreiheit, als KANT erscheint. Und KANT² rückt die Willensfreiheit in eine ganz neue Beleuchtung. KANT behauptet:

¹ PRIESTLEY: The doctrine of philosophical necessity illustrated . . . 2. Aufl. Birmingham 1782. — Zu vergl. SCHOPENHAUER: Reclam III, S. 457.

² Von der Literatur über KANT's Lehre von der Freiheit sind neben den Darstellungen und Kritiken, die in systematischen Abhandlungen über das Freiheitsproblem, Lehrbüchern und Geschichten der Ethik, Erklärungen des KANT'schen Systems u. s. w. gegeben worden, an Monographien vor allem zu erwähnen:

PRINZ WILHELM V. NEUWIED: Ein Ergebnis aus der Kritik der KANT'schen Freiheitslehre. Leipzig 1861.

KOHL: KANT's Ansichten von der Freiheit des menschl. Willens. Leipzig 1868.

FALCKENBERG: Über den intelligiblen Charakter. Diss. 1879.

KREYENBÜHL: Die ethische Freiheit bei KANT. *Philos. Monatshefte* 1882.

GERHARD: KANT's Lehre von der Freiheit. Heidelberg 1885.

FREDERICHs: Der Freiheitsbegriff KANT's und FICHTE's. Berlin 1886.

BRANDT: KANT's Lehre von der Freiheit. Leipzig 1888.

DITTES: Über die sittliche Freiheit mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von LEIBNIZ, SPINOZA, KANT. 2. Aufl. Leipzig 1892. (1. Aufl. 1860.)

Freiheit ist das Vermögen, eine Handlung ohne zureichende Gründe ganz aus sich selbst schlechthin anzufangen (Kr. d. r. V. 369).¹ Diese Freiheit verlangt das sittliche Bewußtsein; in der Ethik liegt der Beweis für dieselbe. Das moralische Gesetz weist hin auf die Unabhängigkeit von „allen empirischen Bedingungen“ (Kr. d. prakt. V. 34)², von „allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität“ (Kr. d. prakt. V. 34). In der räumlich-zeitlichen Welt aber gilt ausnahmslos das Kausalgesetz. Wird nun durch die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes jene Freiheit unmöglich gemacht?

„Die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhang aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen steht schon als Grundsatz der transcendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch (Kr. d. r. V. 431).“ In der Sinnenwelt ist jede Freiheit unmöglich. In dieser kann neben den Kausalnexus kein ursachliches Geschehen gesetzt werden. Würden daher „die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen und die Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch — zwischen Freiheit und Kausalität — unvermeidlich. Ebenso, wenn das Subjekt der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als bloße Erscheinung vorgestellt würde, so könnte ebensowohl der Widerspruch nicht vermieden werden, denn es würde ebendasselbe von einerlei Gegenstand in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Kausalität annimmt oder zugiebt (Prol. 128).“³ Das heißt mit andern Worten: Im Reiche der Erscheinungen, in dem mundus sensibilis ist kein Platz für die Freiheit. Anders aber in der Welt der Dinge an sich, in dem mundus intelligibilis, wo das

NEUMARK: Die Freiheitslehre bei KANT und SCHOPENHAUER. Lemburg 1896.

SALITS: Darstellung u. Kritik d. KANT'schen Lehre v. d. Willensfr. Rostock 1898.

¹ KANT: Kritik d. reinen Vernunft. KEHRBACH bei Reclam. 2. Aufl.

² KANT: Kritik d. praktischen Vernunft. KEHRBACH bei Reclam.

³ KANT: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.
Herausg. v. SCHULZ b. Reclam.

Kausalprinzip keine Gültigkeit besitzt. Somit können Freiheit und Gesetzmäßigkeit garnicht miteinander in Konflikt kommen; ihre Gebiete, ihre Herrschaftsbezirke sind ganz getrennt.

Jede „Kausalität“ läßt sich daher nach zwei Seiten „betrachten“: „als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt (Kr. d. r. V. 432).“ „Die Wirkung kann in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden (Kr. d. r. V. 331).“ Der menschliche Wille steht daher, als Erscheinung betrachtet, unter der Naturnotwendigkeit; mit andern Worten: „nach seinem empirischen Charakter“ — demjenigen Charakter, „wodurch die Handlungen des Menschen als Erscheinungen durch und durch mit andern Erscheinungen nach bestimmten Naturgesetzen im Zusammenhang stehen und von ihren Bedingungen abgeleitet werden können und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen (Kr. d. r. V. 433)“ — „würde also das Subjekt der Bestimmung nach der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre sofern nichts als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, sowie jede andre Erscheinung aus der Natur unausbleiblich abfließen (Kr. d. r. V. 433).“ Als Ding an sich aber gehört der menschliche Wille dem Reiche der Freiheit an; mit andern Worten: „nach seinem intelligiblen Charakter“ — demjenigen Charakter, durch den der Mensch „zwar Ursache von Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht mehr Erscheinung ist (Kr. d. r. V. 433)“ — „würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und so würde dieses thätige Wesen sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen: dafs es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfangt, ohne dafs die Handlung in ihm selbst anfängt (434. Kr. d. r. V.).“

Dafs aber durch diese Zerlegung der einzelnen Willensentscheidung in eine empirische und eine intelligible That, bei der der intelligiblen That die Freiheit, der empirischen die Not-

wendigkeit zugesprochen wird, die Schwierigkeiten des Freiheitsproblems nicht gelöst werden, scheint auch KANT gefühlt zu haben. Denn er bildet diese Anschauung, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, in seinen spätern Schriften um. Er erklärt später:

Das Ich, das Subjekt betrachtet sich „als bestimmbar durch Gesetze, die es sich selbst durch Vernunft giebt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinneswesen, ist im Bewußtsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu dem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft (!), und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit abhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet (Kr. d. prakt. V. 118).“ Wenn auch der Charakter und die Gesinnung des Menschen den Stempel des „Angeborenen“ tragen, so ist doch zu beachten, „daß nicht die Natur die Schuld desselben (des Charakters), wenn er böse ist, oder das Verdienst, wenn er gut ist, trage, sondern daß der Mensch selbst Urheber desselben sei (Relig. 20)¹“, nur daß der Mensch den Charakter nicht in der Zeit erworben hat (Relig. 24). Die Gesinnung muß immer „durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden (Relig. 24).“ Diese freie Wahl aber muß „als intelligible That vor aller Erfahrung vorhergehen (Relig. 40).“

Diese Lehre von der intelligiblen Freiheit hat aber KANT nicht weiter durchgeführt. Auch den Inhalt des Freiheitsbegriffes als „das Vermögen, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen“ hat er nicht immer beibehalten. Er faßt Freiheit auch auf als Abhängigkeit von den sittlichen Gesetzen. Und

¹ KANT: Die Religion innerhalb der Grenzen d. bloßen Vernunft. KEBRBACH b. Reclam.

so stellen sich gewisse Unklarheiten bei der KANT'schen Lösung des Freiheitsproblems ein.¹

Nach KANT werden die einzelnen Fäden, die er zu einem eigenartigen Werk gewoben hat, wieder gelöst. Für und gegen die Willensfreiheit erstehen die alten Streiter. Weder der Determinismus noch der Indeterminismus ist vor KANT's Lehre gewichen. Und KANT's Anschauung selber hat nur wenige Fortbildner erhalten, von denen in diesem Zusammenhang in Betracht kommen SCHELLING und SCHOPENHAUER.

Für SCHELLING² liegt die Freiheit des Menschen in einer vorzeitlichen, intelligiblen That, durch die er sich zu dem macht, was er jetzt ist. Der empirische Mensch ist in seinem Handeln der Notwendigkeit unterworfen. Aber diese Notwendigkeit ruht auf einer zeitlichen Selbstbestimmung. Jede einzelne That geht aus dem Wesen des Menschen hervor. Aber „das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That (S. 467)“, es ist die Folge einer freien Entscheidung. Doch „diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in dem Anfang der Schöpfung erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch (unergriffen von ihr) als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist (468).“ Wie außer und über aller Zeit steht „das intelligible Wesen jedes

¹ Es ist an dieser Stelle hinzuweisen auf die sehr interessante Umdeutung des Begriffs des „intelligiblen Charakters“, die A. RIEHL (Der philosoph. Kritizismus. Bd. II, Teil 2, 1887, S. 277 ff.) vom modernen sozial-ethischen Standpunkt aus unternimmt. RIEHL faßt den intelligiblen Charakter als den „sittlichen Gattungscharakter des Menschen im Unterschied von seinem natürlichen“, als den „Charakter der Menschheit im Menschen“ auf. Bei einer solchen Erklärung wird der Begriff des intelligiblen Charakters in einen ganz neuen Gesichtskreis gerückt und auch brauchbar werden zur Lösung des Freiheitsproblems. Aber KANT hat dieser Ansicht ferngestanden.

² SCHELLING: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Gesammelte Werke, herausg. v. K. F. A. SCHELLING. Stuttgart 1856 ff. Bd. I. — Zu vergl. FREDERICH'S: Über den SCHELLING'schen Freiheitsbegriff. Halle 1891.

Dings und vorzüglich des Menschen auch aufser allem Kausalzusammenhang Es kann daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt sein, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm ist oder wird, nicht sowohl der Zeit als dem Begriff nach als absolute Einheit vorangeht, die immer schon ganz und vollendet da sein muſs, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sei (465).“

Ihre klarste Fassung erhält diese Lehre von der intelligiblen Freiheit bei SCHOPENHAUER.¹ „Die Lehre KANT's vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit, erklärt SCHOPENHAUER, halte ich für die gröſte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie nebst der transcendentalen Ästhetik sind die zwei groſsen Diamanten in der Krone des KANT'schen Ruhms, der nie verhallen wird (558).“ Er behauptet dann, daſs jede einzelne Handlung und jede einzelne Willensentscheidung sich mit absoluter Notwendigkeit ergibt, daſs sie das Produkt zweier Faktoren ist: des Charakters und des Motivs. Daher kann der Mensch auch für seine einzelne Handlung zunächst nicht verantwortlich gemacht werden; denn verantwortlich kann er immer nur sein für etwas, das er sich frei wählt. Das Bewußtsein der Verantwortlichkeit aber, das unser Handeln begleitet (476), das Gefühl, daſs wir selbst die Thäter unsrer Thaten sind (472), beweisen das Vorhandensein der Freiheit. Da aber für diese in der Welt der Erfahrung kein Platz ist, muſs sie in der intelligiblen Welt liegen. Die Freiheit „ist aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinaufzurücken in eine höhere, aber unsrer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region (477).“ Die Freiheit, die im operari nicht anzutreffen ist, existiert im esse. „Der Mensch thut allezeit nur, was er will, und thut es doch notwendig. Das liegt aber daran, daſs er schon ist, was er will: denn aus dem, was er ist, folgt

¹ SCHOPENHAUER: Die beiden Grundprobleme d. Ethik. Reclam. Bd. III. — Über SCHOPENHAUER's Ansicht von der Freiheit handeln speziell:

KARL GAQUOIN: Zur Beurteilung der SCHOPENHAUER'schen Lehre von der Willensfreiheit. Gießen 1873.

RUD. PENZIG: ARTHUR SCHOPENHAUER und die menschliche Willensfreiheit. Halle 1879.

A. WYCZOLKOWSKA: SCHOPENHAUER's Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu KANT u. SCHELLING. Zürich 1894.

LEHMANN: Die verschiedenartigen Elemente der SCHOPENHAUER'schen Willenslehre. Strafsburg 1889.

notwendig alles, was er jedes Mal thut Sein Wirken aber ist die reine Äußerung seines selbsteignen Wesens (477).“

Unter den Nachkantianern, die wieder einen eignen, mehr persönlichen Standpunkt dem Freiheitsproblem gegenüber einnehmen, ist zuerst FICHTE¹ zu nennen. Die Anschauungen FICHTE's weisen verschiedene Schwankungen auf. Vor dem Studium KANT's vertritt FICHTE den Determinismus: Jedes Wesen ist notwendig so wie es ist. Weder Handeln noch Leiden kann ohne Widerspruch anders sein als es ist. Und Gott ist der letzte Grund alles Geschehens.² Als aber FICHTE die Vernunftkritiken KANT's kennen gelernt hat, schreibt er in einem Briefe an seine Braut: „Sage deinem teuren Vater, wir hätten uns bei unsern Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen, so richtig wir auch geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzipe disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, dafs der menschliche Wille frei sei.“³ Und er sagt jetzt: „dafs der menschliche Wille frei sein muß, lehrt jeden unmittelbar das Selbstbewußtsein.“⁴ „Die Urquelle alles meines übrigen Denkens und meines Lebens, dasjenige, aus dem alles, was in mir und für mich und durch mich sein kann, herfließt, ist nicht ein fremder Geist, sondern er ist schlechthin durch mich selbst im eigentlichsten Sinne hervorgebracht.“⁵ Dieses Innere des Ichs giebt sich unabhängig von allem außer ihm Seienden durch absolut eigne Spontaneität ein Gesetz. Und das Handeln nach diesem reinen Vernunftgesetz ist wahre Freiheit.⁶

Rein deterministische Ansichten vertritt unter den nachkantischen Denkern vor allem SCHLEIERMACHER.⁷ SCHLEIERMACHER

¹ Über FICHTE zu vergl. FREDERICH'S: Der Freiheitsbegriff KANT's und FICHTE's. Berlin 1886. — und vor allem: WILLY KABITZ: Studien zur Entwicklungsgeschichte der FICHTE'schen Wissenschaftslehre. *Kantstudien* VI. 1901. S. 129 ff.

² Vergl. KABITZ S. 133.

³ Mitgeteilt bei KABITZ S. 159.

⁴ FICHTE: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 1. Aufl. 1792. S. 124.

⁵ FICHTE: Die Bestimmung des Menschen. 2. Aufl. 1825.

⁶ Vergl. KABITZ S. 178.

⁷ SCHLEIERMACHER: Über die Freiheit des menschlichen Willens. Fragment. Mitgeteilt im Anhang von DILTHEY'S: Das Leben SCHLEIERMACHER'S. Berlin 1870. Von SCHLEIERMACHER ursprünglich dazu bestimmt, das erste Stück einer Sammlung philosophischer Rhapsodien zu bilden. Über diese

erklärt: die Wahlfreiheit, wie sie gewöhnlich angenommen wird, ist nur ein Schein. Sie leuchtet nur aus der Unwissenheit über die Beweggründe trügerisch auf, hält uns eine ganz chimäre Möglichkeit willkürlicher Entschliessungen vor und läßt damit die zusammenhängende Arbeit unsrer Besserung als unmöglich und unnötig erscheinen. Sobald man eingesehen hat, daß der Satz vom Grunde ein für unsre Erkenntnis allgemeingültiges Axiom ist, muß man auch die Notwendigkeit menschlicher Handlungen und Wollungen anerkennen. Trotz dieser Notwendigkeit der einzelnen Willensentscheidungen sind aber die Menschen frei. Diese Freiheit bedeutet jedoch nicht Befreiung von aller Determination, sondern nur Befreiung von der Nötigung der Objekte der äußern Natur. Diese Freiheit ist innere Notwendigkeit.

Auf einem andern Standpunkt steht wieder HEGEL.¹ HEGEL ist recht unklar bei der Frage nach der Willensfreiheit. „Der Geist als Wille, sagt er, weiß sich als sich selbst bestimmend, somit sich aus sich selbst erfüllend (434).“ Zum Begriff des Willens gehört eben die Freiheit. „Die Bestimmung des an sich seienden Willens aber ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und damit die des letzteren, sich mit diesem seinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke, wie zu seinem Dasein zu machen (435).“ Wie nun diese Freiheit zur Existenz gebracht wird, das kann hier nicht näher erörtert werden, denn das führt in die Tiefen der HEGEL'schen Metaphysik. — Neben dieser Auffassung der Freiheit tritt bei HEGEL auch der Gedanke auf, daß Freiheit bedeutet, „daß der Wille nicht subjektive, d. i. eigensüchtige Zwecke, sondern einen allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat (435).“

Determinist in modernem Sinn ist dagegen HERBART.²

Jugendschrift SCHLEIERMACHER's urteilt DILTHEY in seinem „Leben SCHLEIERMACHER's“ (S. 135): „Sie war lange die einzige leider in Verborgenheit gebliebene, konsequente Untersuchung der Freiheit von Seiten des Determinismus. Sie ist noch heute eine der gründlichsten.“ — Zu vergl. auch: ESSELBORN: Die philosophischen Voraussetzungen von SCHLEIERMACHER's Determinismus. Diss. Straßburg 1897.

¹ HEGEL: Encyklopädie. 2. Aufl. Heidelberg 1827. § 469 ff.

² HERBART: Zur Lehre von der Freiheit, Briefe an Professor GRIEPENKERL. 1836. — Zu vergl. PH. LANDERL: Die Willensfreiheit vom HERBART'schen Standpunkt aus. Kremsmünster 1874.

HERBART tritt einmal dem Indeterminismus entgegen: Unsr Handlungen und Wollungen sind determiniert. Aus zureichenden Gründen entstehen sie. Sie sind immer das Produkt gewisser Faktoren. Zum andern richtet er sich auch gegen den Fatalismus: „Der Fluß der Zeit geht nicht neben den menschlichen Gemütern vorbei, sondern er geht durch sie hindurch. Das heißt, er geht nicht wie Wasser an den Wänden der Röhre vorüber, sondern gleich dem elektrischen Strom durch die Substanz, auf deren eigne Natur es ankommt, ob sie ihn leiten oder hemmen werde (214).“ Das Wesen, die eigne Natur des Menschen ist das ausschlagende Element im Motivationsprozefs. „Determiniert ist jeder ausgebildete Charakter grade durch seine Aktivität: welche Aktivität mit vollem Rechte Freiheit heißt (46).“ Nicht fremde Gesetze lenken das Wollen, sondern das Wollen, wengleich notwendig hervorgetreten, „wirkt als neuer Anfangspunkt nach Gesetzen fort, die erst in und mit ihm entstehen, also nicht aus der Fremde kommen (179).“

Dem Determinismus huldigt auch BENEKE.¹ Unser Wille besteht nach ihm in Antrieben; denn „Wollen und Getriebenwerden ist im Grunde ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aufgefaßt (Phys. d. Sitt. 75).“ Wir können nichts wollen als durch die Vorstellung irgend eines Interesses, und dieses Interesse ist das Treibende. In diesem psychologischen Prozesse geht alles mit strenger ursächlicher Verknüpfung vor sich. Die Sittlichkeit des Menschen, sein gutes oder böses Verhalten, ergibt sich mit derselben Notwendigkeit wie irgend ein Ereignis der innern oder äußern Natur.

Dies ungefähr sind die charakteristischen Phasen der geschichtlichen Entwicklung des Freiheitsproblems. Nach diesem Überblick nun ist es angebracht und auch möglich, sich der Darstellung der Gegenwart und ihrer Anschauung von der Freiheit zuzuwenden.

¹ BENEKE: Grundlegung zur Physik d. Sitten. Berlin 1822. S. 65 ff. — Zu vergl. auch BENEKE: Grdl. des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. Bd. I: Allgemeine Sittenlehre. Berlin 1837.

Drittes Kapitel.

Die Willensfreiheit in der neuesten deutschen
Philosophie.

§ 1.

Allgemeines.

Die neueste deutsche Philosophie trägt nicht den Stempel eines bestimmten Mannes oder einer bestimmten Richtung. Im philosophischen Denken unsrer Zeit hat eine Differenzierung eingesetzt, wie nie zuvor: eine Differenzierung der Richtungen und in diesen Richtungen eine Differenzierung der Persönlichkeiten. Und bei den einzelnen Persönlichkeiten ruht heute das Schwergewicht.

Bei einer solchen Differenzierung ist auch die Stellung der einzelnen Denker zum Problem der menschlichen Willensfreiheit verschieden. Indeterministen jeder Schattierung, Fatalisten, Deterministen fahren ihre Geschütze auf, suchen neue Positionen zu erringen oder alte zu behaupten. Eine einheitliche Antwort wird auf die Frage nach der Willensfreiheit auch heute noch nicht gegeben.

Es ist nun natürlich nicht möglich, die Anschauung jedes Denkers zu registrieren. Das würde zu weit führen. Es kann nur einer mehr summarischen Betrachtung stattgegeben werden. Es wird vor allem darauf ankommen, diejenigen Denker anzuführen, die eine selbständige Lösung zu bieten suchen oder ausführlich über das Freiheitsproblem sprechen oder wenigstens charakteristische Darstellungen liefern.

Die einzelnen Denker könnten in chronologischer Reihenfolge betrachtet werden. Aber darunter würde die Übersicht leiden. Ich ziehe es aus diesem Grunde vor: die einzelnen dem Schema „Indeterminismus, Fatalismus, Determinismus“ einzuordnen und in diesem Schema die Ausführungen derselben zu verfolgen.

§ 2.

Der Indeterminismus.

A. Das „*liberum arbitrium indifferentiae*“.

Den Kern der indeterministischen Lehre bildet die Anschauung, daß der menschliche Wille, unbeeinflusst durch Gründe

und Motive, nach freier Willkür seine Entscheidungen trifft. Die Argumente, die dieser Indeterminismus zu seinen Gunsten anzuführen vermag, die er immer und immer wieder als Beweismaterial herbeibringt, hat zuerst in der neuesten deutschen Philosophie LOTZE zusammengestellt, der mit allen Mitteln das Fundament des Indeterminismus zu stützen gesucht hat.

I Der Fatalismus, so behauptet LOTZE¹, ist in sich klar und abgeschlossen, er ist theoretisch nicht zu widerlegen. Nur eins vermag der Fatalismus nicht zu erklären: das Gefühl der Reue und der Selbstverdammung, des Gewissens und der Schuld. Wir haben aber eine starke und unmittelbare Überzeugung, daß das menschliche Leben mehr ist als ein verdienst- und schuldloses Spiel determinierter Kräfte, daß „der Begriff des Sollens und der Verpflichtung, der im Fatalismus gar keine Stelle findet, im Gegenteil die allergewisseste und unwidersprechlichste Bedeutung habe (Grdz. S. 25)“.

Es sind nun, so fährt LOTZE fort, vielfach Versuche gemacht, Freiheit und Determination zu vereinigen. Man hat gesagt: Freiheit ist mit Notwendigkeit identisch; die konsequente Entwicklung eines Wesens aus seiner eignen Natur ist eben Freiheit. Die wahre Freiheit aber verlangt auch Unabhängigkeit von der eignen Natur, dem Charakter und den Anlagen. Freiheit fordert durchaus, daß „der Geist in seinem Wollen und Handeln nicht bloß die Konsequenz dessen ausführen müsse, was in dieser seiner Natur präformiert ist, sondern daß er in jedem Augenblick umkehren, aus dieser Bahn heraustreten und mit einem ganz neuen Anfange die Folgerichtigkeit seiner Entwicklung abbrechen könne (Grdz. 26)“, daß die Entscheidung für oder gegen einen Entschluß „nicht der Gewalt der drängenden

¹ Von LOTZE'S Werken kommen für das Freiheitsproblem in Betracht:

1. Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 4. Aufl. Leipzig 1884. Bd. I, Buch II, Kap. 5, S. 286 ff.
2. Grundzüge der praktischen Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1884.

Eine Kritik der LOTZE'schen Freiheitslehre vom deterministischen Standpunkt enthält: WAHN: Kritik der Lehre LOTZE'S von der menschlichen Willensfreiheit. Diss. Halle 1889. — Im großen und ganzen zustimmend — also indeterministisch — ist die Darstellung WENTSCHE'S: Das Problem der Willensfreiheit bei LOTZE. Halle 1901.

Motive, sondern der bestimmenden freien Wahl des von ihnen abhängigen Geistes überlassen wird (Mikrok. 288)“.

Eine Freiheit von dieser Beschaffenheit „ist die *conditio, sine qua non*, damit Verdienst und Schuld möglich werde (Grdz. 31)“, die keine Bedeutung haben können, wenn nicht vorausgesetzt wird, „dafs eine Handlung, welche geschehen ist, ebenso gut hätte unterbleiben können, dafs sie also nicht die notwendige Folge unsrer geistigen Zustände, sondern durch einen freien Akt des Willens entstanden ist (Grdz. 26)“. Mit dieser Willensfreiheit steht und fällt alles, was unser geistiges Dasein auszeichnet, alle Würde, die wir ihm retten zu müssen glauben, aller Wert unsrer Persönlichkeit und unsrer Handlungen.

Gegen diese Willensfreiheit wird der Vorwurf erhoben: sie durchbreche die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes. Wenn aber eine solche Allgemeingültigkeit wirklich besteht, so besagt diese nicht, „dafs jeder Teil der unendlichen Wirklichkeit immer durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müfste, sondern nur, dafs jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandteil nach diesen Gesetzen weiter wirkt (Mikrok. 293)“. Danach schon würde die Willensfreiheit der allgemeinen Geltung des Kausalgesetzes garnicht widersprechen.

Aber ist in der That eine Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips anzunehmen? Diese müfste sich entweder aus der Erfahrung ableiten lassen oder aus apriorischen Gründen ergeben. Die Erfahrung bietet nicht den Beweis für die Allgemeingültigkeit. Zwar zeigt der Naturlauf eine gewisse Gesetzmäßigkeit, aber aus dieser folgt noch lange nicht, dafs „dieselbe Gesetzmäßigkeit auch alle Teile des völlig anders gearteten geistigen Lebens beherrsche (Grdz. 27)“. Die innere Selbstbeobachtung ferner, auf die man sich vielleicht berufen könnte, ist im höchsten Grade unzuverlässig und zweideutig. Das gleiche gilt auch von der Moralstatistik, die man zur Ergänzung herangezogen hat, die aber auf dem „Vorurteil der selbstverständlichen Bedingtheit (Grdz. 29)“ ruht. Wenn man aber das Kausalprinzip für eine apriorische oder angeborene oder für sich evidente Wahrheit hält, so ist doch dabei zu bedenken, „dafs eben der unendliche Regressus, zu dem diese Annahme nötig, die absolute Gültigkeit des Kausalgesetzes verdächtig macht (Grdz. 29)“. Immer sind wir genötigt, gewisse letzte Kräfte, Bewegungen oder

Elemente anzunehmen, die wir nicht mehr zu erklären vermögen, bei denen das Warum hinfällig wird. Nun aber existiert gar kein Grund, weshalb nicht auch innerhalb des Geschehens sich analog jenem ursachlosen Anfang „vollkommen neue Anfänge eines weitern Geschehens zeigen sollten, die in dem früheren keine Begründung finden, wohl aber, nachdem sie einmal in den Zusammenhang der Wirklichkeit eingetreten sind, diejenigen Folgen nach sich ziehen, die ihnen in ihrer jetzigen Verknüpfung mit der übrigen Welt nach allgemeinen Gesetzen gehören (Grdz. 30)“.

Ein anderer Einwand gegen den Indeterminismus lautet: Es ist unzulässig, bei einigen Vorgängen eine Determinierung, bei andern ein ursachloses Entstehen anzunehmen. Wenn man diesen aber erhebt, geht man von der vorgefassten Meinung eines allgemeinen, notwendigen, ununterbrochenen Kausalzusammenhangs aus. Bei dieser Prämisse gelangt man allerdings nicht zu dem Begriff der Freiheit. Der Natur der Dinge jedoch entspricht es, von der Freiheit auszugehen. Nimmt man die Freiheit als vorhanden an, so fällt jeder Widerspruch zwischen dem Prinzip der Freiheit und dem der Determinierung. Der Entschluß entsteht zwar ursachlos und frei, er kann aber zum Handeln nur fortschreiten, wenn es gewisse Zusammenhänge unter den Erscheinungen giebt, wenn bei der Herstellung eines Zustandes unfehlbar gewisse Folgen resultieren. „Jede Wirkung, wie unberechenbar frei auch ihr Beweggrund gewesen ist, tritt doch, sobald sie als Wirkung hervortritt, wieder in den Kreis der berechenbaren, den allgemeinen Naturgesetzen unterworfenen Ereignissen ein (Mikrok. 290).“

Man hat diese freie Willensentscheidung als Zufall und Willkür bezeichnet. Das ist aber offenbar widersinnig; denn „sobald die Kenntnis des Wertes der Handlungen vorhanden ist, wird eben dadurch der Wille des Geistes zurechnungsfähig, der sich für die eine oder andre entscheidet (Grdz. 31)“ (!).

Wenn auch ein strenger Beweis für diese Willensfreiheit positiv nicht erbracht werden kann, so ist sie doch ein Postulat, und zwar das erste und wichtigste Postulat. „Dafs die Gesamtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und notwendigen Wirbels von Ereignissen darstellen könne, in welchem für Freiheit nirgends Platz sei: diese Überzeugung unsrer Vernunft steht so unerschütterlich fest, dafs

aller übrigen Erkenntnis nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr als dem zuerst gewissen Punkte den widersprechenden Anschein unsrer Erfahrung in Einklang zu bringen (Mikrok. 292).“

II. Diese Anschauung LOTZE's über das Wesen und die Bedeutung der Willensfreiheit hat von LOTZE's Schülern insbesondere HUGO SOMMER aufgenommen, der die Freiheitslehre LOTZE's in eine äußerst klare und durchsichtige Form gehüllt hat. „Die Freiheit, so heißt es bei SOMMER¹, bildet den Grundcharakter des wahren Menschenwesens (Verw. III).“ Freiheit aber bedeutet „die Fähigkeit, sich nach innern Motiven selbst zu bestimmen, unter mehreren sich dem Bewußtsein darbietenden Motiven zu wählen, d. h. überhaupt etwas Bestimmtes zu wollen (4)“. Das Wesen der Freiheit besteht darin, daß ich mich bei verschiedenen Möglichkeiten frei für die eine oder andre entscheiden kann, daß die Entscheidung meinem Belieben anheimgestellt wird. Die Entscheidung erfolgt stets frei und ist unberechenbar, die Motive determinieren nie den Willen (27).

Aber — der Wille ist trotzdem nicht blind, sondern er entscheidet sich stets „nach dem, was ihm wollenswert erscheint (33)“. Wollenswert oder wertvoll aber erscheint „dem Menschen im allgemeinen, was seiner Naturanlage und den aus dieser entspringenden Bedürfnissen entspricht (33)“. Doch — und auf diesem Punkt liegt das Hauptgewicht — der Mensch wird nie und nimmer zu irgend etwas necessitiert, sondern „jeder Akt des freien Willens ist ein ursprüngliches Faktum, das dem bisherigen Bestande der Welt etwas Neues hinzufügt, was durch die mechanische (?) Wirkung der vorangegangenen Ereignisse nicht vollständig begründet war (15)“.

Für diese Freiheit ist der sicherste Beweis „das Gefühl der Verantwortlichkeit vor der That und das Gefühl der Befriedigung oder Reue, welches den Thäter nach derselben überkommt (17)“. Diese Gefühle überzeugen uns, daß wir frei in unsrer Wahl sind (17).

Der Determinismus sagt zwar: jede Entscheidung ist determiniert durch die Summe der vorangegangenen Motive. Theoretisch läßt sich diese Behauptung schwer widerlegen (19). Aber nur der kann diese Ansicht gelten lassen, der gar keine

¹ HUGO SOMMER: Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher. 2. Aufl. Berlin 1885.

ethischen Gefühle kennt und sich mit dem Ausblick zufrieden giebt, daß alles menschliche Handeln automatisch ist. Die Folge davon aber muß „der thatenlose Fatalismus und der Stillstand aller Kultur (20)“ sein.

Zu Gunsten des Determinismus wird das Kausalgesetz angerufen. „Das Kausalgesetz aber ist nicht eine denknotwendige Wahrheit, sondern ein Erfahrungssatz, welcher der innern Erfahrung der Freiheit nur mit einem gleichwertigen, nicht aber größerm Ansprüche auf Beachtung als letztere entgegentritt (21).“ Das Kausalgesetz gilt nur für die Elemente und Kräfte, die zu dem faktischen Bestande der Welt gehören, deren Herrschaft unterworfen sind, aber nicht für neue Anfänge, die in jedem Augenblick zu dem gegebenen Bestande hinzutreten (22). Ein solch' neuer Anfang ist jeder Akt des freien Willens; erst mit seinem Eintritt unterwirft er sich dem Kausalgesetz, vor seinem Eintritt steht er jenseits der Gesetze (23).

Auch das Gesetz der Erhaltung der Energie wird vom Determinismus herangezogen. Dieses Argument ist aber hin-fällig, da dieses Gesetz nur eine physikalische Bedeutung besitzt (23).

SOMMER faßt seine Ansicht kurz dahin zusammen: jeder Willensakt ist Selbstbestimmung des Wollenden, die auf Grund einer freien Entscheidung zwischen mehreren auf denselben einwirkenden Motiven erfolgt (5). Man sieht, wie die Gedanken-gänge LOTZE's ziemlich genau bei SOMMER wiederkehren.

Betrachten wir die Freiheitslehre LOTZE-SOMMER's kritisch: LOTZE und SOMMER geben eine umfassende und eingehende Darstellung und Begründung des — liberum arbitrium indifferentiae. Weist man die Anschauung LOTZE's und SOMMER's zurück, so erklärt man sich damit auch gegen die Annahme dieser Art des Indeterminismus. SOMMER bestreitet zwar ganz entschieden, daß seine Ansicht einem liberum arbitrium indifferentiae nahekomme, geschweige denn sich mit dieser Lehre decke. Aber — wer bejaht, daß eine gewisse Willensentscheidung oder Willenshandlung unterbleiben oder anders ausfallen kann, als sie ausfällt, unter denselben äußern Umständen und bei demselben psychophysischen Wesen des Wollenden, ist Indeterminist. Und wer bejaht, daß der Wille, unbeeinflusst durch Motive, die Entscheidung trifft, dies oder jenes zu wollen, postuliert damit das

liberum arbitrium indifferentiae, mag er es auch noch so sehr bestreiten.

Das Hauptargument für diesen Indeterminismus und der Haupteinwurf, der von diesem gegen jede Art Determinismus erhoben wird, bildet: die intuitive Gewissheit, das unmittelbare Bewußtsein der Freiheit und die Furcht vor Erniedrigung des Menschen bei der Determination. Wir haben das Bewußtsein einer Wahlfreiheit, und wir brauchen eine solche, ist das A und O bei LOTZE und bei SOMMER, ist die letzte Schanze, hinter die sich der Indeterminismus schließlicly bei ihnen verzieht. Also nicht der Intellekt spricht hier, sondern das Gefühl. Und das Anrufen des Gefühls gegen den Verstand ist immer schon ein Zeichen, daß es mit der wissenschaftlichen Begründung zu Ende geht.

Aber abgesehen davon — was ist der menschlichen Persönlichkeit angemessener? Daß alle unsre Willensentscheidungen und Handlungen gemäß unserm innern Wesen sich vollziehen, aus unserm Ich folgen, das Resultat gewisser unserm Ich immanenter Bestrebungen sind oder daß sie nach einer schrankenlosen Willkür von statten gehen, die bald so bald so entscheidet? Wird der Mensch dann erniedrigt, wenn seine Handlungen und Wollungen notwendige Ergebnisse seiner Beschaffenheit sind, oder dann, wenn der Zufall in ihm wirkt? Denn nur der Zufall kann den Ausschlag geben, wenn jede Motivation eliminiert sein soll. Und wenn LOTZE dieses Zufallswollen dadurch zu treffen glaubt, daß er die Kenntnis des Wertes der einzelnen Handlungen und Entscheidungen aufruft, so ist das doch nur ein Umgehen der Kernfrage; denn auch die Kenntnis des Wertes soll ja nicht determinierend wirken.

Es ist ferner überflüssig, dem menschlichen Willen die Fähigkeit zuzuschreiben, ~~motivlos~~ und ~~unbeeinflusst~~ nach freier Willkür etwas zu wollen oder nicht zu wollen, um hierdurch die menschliche Würde zu retten. Diese braucht garnicht gerettet zu werden. Sie wird auch durch die deterministische Lehre nicht im geringsten eingeschränkt. Der Mensch wird vom Determinismus niemals für den bloßen Durchgangspunkt eines bestimmten mechanischen Geschehens erklärt. Nur eine Verwechslung von Determinismus und Fatalismus kann dem Determinismus diese Konsequenz unterschieben. Für den Deterministen wirkt der Mensch grade so aktiv auf die Außenwelt

ein, wie der Indeterminismus es ihm zuschreibt. Nur sind alle Thaten des Wirkenden eigenste Thaten, tragen den Stempel einer Persönlichkeit und nicht den des Zufalls.

Aber das Bewußtsein der Freiheit muß doch seine Berechtigung haben! Die besitzt es allerdings. Nur heißt Bewußtsein der Freiheit nicht Bewußtsein der Willkür. Das Bewußtsein der Freiheit stellt sich in meinem Seelenleben dann ein, wenn die einzelnen Willensentscheidungen ohne jeden äußern, von einem fremden Willen herrührenden Zwang gemäß den Bestrebungen und Wünschen meines Ichs erfolgt sind. Daraus ergibt sich aber nicht, daß sie ~~ganz unabhängig~~ und ~~motivlos~~ getroffen werden, sondern daß sie vor sich gehen auf Grund des Wesens und der Beschaffenheit meines Innern, daß sie also abhängen eben von dieser Beschaffenheit meines Ichs. Das Ich aber ist der ganze Komplex der thatsächlichen Bewußtseinsinhalte, inbegriffen sämtliche Anlagen, Dispositionen, Charaktereigentümlichkeiten, momentane Erregungen u. s. w. Frei also bin ich in meinem Entschluß, wenn derselbe adäquat meinem Ich erfolgt und meiner Persönlichkeit entspricht.

Diese Auffassung der Freiheit wird auch durch Überlegungen mehr formal-logischer Natur, d. h. durch die Betrachtung des Begriffs „Willensfreiheit“ auf seinen Inhalt hin, bestätigt. Einmal ist „Freiheit“ ebenso wie „frei“ ein relativer Ausdruck. Es ist immer zu fragen: frei wovon? Man kann sagen: frei von äußerem Zwang; frei von Wollungen, die unserm Innern widerstreben; frei von unsittlichen Motiven; frei von Begierden; frei von egoistischen Regungen — aber nicht: frei schlechthin; frei von all' und jedem. Ferner liegt im Begriff „Willensfreiheit“ selber schon eine Abhängigkeit. Denn wie Handlungsfreiheit bedeutet: Abhängigkeit unsrer Handlungen von unserm Willen, so muß Willensfreiheit — da sie ja eben nach Analogie der Handlungsfreiheit gebildet ist — besagen: Abhängigkeit unsrer Entscheidungen vom — Ich. Daraus folgt nun, daß das Gefühl der Freiheit nie und nimmer, wie LOTZE und SOMMER wollen, die indeterministische Freiheit beweisen kann.

Weiter ist es auch nicht richtig, wenn LOTZE und SOMMER erklären, daß das Bewußtsein der Reue das Bewußtsein einer *possibilitas utriusque partis* einschliesse. In dem psychologischen Thatbestand der Reue spricht sich ~~nur~~ der Wunsch aus, eine gewisse Entscheidung nicht getroffen, einen gewissen Entschluß

nicht gefasst zu haben. Aber darüber, ob es möglich war, unter den betreffenden Umständen überhaupt anders zu handeln, sagt das Gefühl der Reue nichts. Dafs man nun eine Entscheidung, die man notwendig treffen mußte, nachträglich verwirft, also bereut, erklärt sich psychologisch nicht aus irgendeiner unbestimmten Wahlfreiheit, sondern daraus, dafs nach der Entscheidung gewisse Vorstellungen, Gedanken oder auch Gefühle auftreten, die, wenn sie als Motive vor der Entscheidung gewirkt hätten, diese in andre Bahnen gelenkt hätten. Wie die Reue, so ist auch die Verantwortlichkeit unabhängig von der Willensfreiheit. Denn das Bewußtsein der Verantwortlichkeit besagt, dafs gewisse Handlungen mir zuzurechnen sind, dafs sie als meine eigensten Thaten aufzufassen sind, und es bildet sich, wenn ich meine Handlungen vor der Gesamtheit meiner Mitmenschen zu vertreten habe. Und auf dieser Verantwortlichkeit wieder basieren Schuld und Verdienst. Beides sind Urtheile, die die soziale Gemeinschaft der Menschen als Ganzes und der einzelne Mensch als Sprachrohr des sozialen Ganzen über Handlungen und den Charakter, aus dem die betreffenden Handlungen entspringen, fällt.

Wenn nun aber auch Reue, Verantwortlichkeit, Schuld, Verdienst im letzten Grunde mit der Wahlfreiheit nichts zu thun haben, so wirkt doch die Annahme derselben auf die ethische Bedeutung und Auslegung dieser Begriffe bis zu einem gewissen Grade ein — allerdings zum Nachtheil der Wahlfreiheit. Denn bei indeterministischer Auffassung erscheinen sie gerichtet nur gegen die einzelne That, gegen den einzelnen Entschluß und beurteilen die einzelne Handlung. Aber damit haben sie auch ihren Zweck erfüllt; denn als Motive für ein zukünftiges Handeln, als ein Kampfmittel gegen die gewaltige Macht der Gewohnheit sind sie nicht zu brauchen, da der Wille ja auch in Zukunft ohne Rücksicht auf irgendwelche Motive entscheiden wird. Bei dem Determinismus dagegen wenden sich diese Gefühle nicht so sehr gegen die einzelne Handlung und den einzelnen Entschluß als vielmehr gegen die Grundstimmung, aus der heraus der Mensch zu dem Handeln kommt, gegen den Charakter, der in der einzelnen Handlung sich zeigt. Es kann durch diese Bewußtseinserscheinungen natürlich nicht ein neues Ich, ein neuer Charakter gesetzt werden; denn die einmal vorhandene Disposition wirkt fort. Aber sie bilden Motive bei einem

zukünftigen Handeln, sie schliessen Garantien ein für ein sittliches Verhalten, sie können das Ich einer allmählichen Änderung unterwerfen, sie wirken versittlichend.

Schärfer noch als diese Überlegungen spricht gegen den Indeterminismus, wie LOTZE und SOMMER ihn verteidigen, die Bedeutung des Kausalprinzips. Das Kausalprinzip sagt: Jedes Geschehen, jedes Werden, jede Veränderung muß einen zureichenden Grund haben, aus dem das Geschehen, das Werden, die Veränderung [mit Notwendigkeit] hervorgeht. Dagegen behauptet das Kausalprinzip nicht: Das Sein muß einen zureichenden Grund haben. Bei dem Sein versagt es sogar vollkommen. Und eine Übertragung des Kausalprinzips auf das Gebiet des Seins bringt ebensolche Verwirrungen, wie z. B. die Übertragung der Naturgesetze auf das Gebiet der Historie. Für das Geschehen jedoch hat das Kausalprinzip eine allgemeine Gültigkeit zu beanspruchen. Aber warum?

Nun hat zwar LOTZE zweifellos darin recht, daß wir durch die Erfahrung nie die Allgemeingültigkeit dieses Prinzips begründen können; denn unsere Erfahrung bietet nur einen ganz geringen Ausschnitt aus dem Kreis der überhaupt möglichen Erfahrung, und auch in dieser schon können wir nicht jede kleinste Erscheinung auf das Kausalprinzip hin untersuchen. Erklären wir aber mit KANT das Kausalprinzip als ein apriori gültiges Gesetz, durch das der Verstand die Naturerscheinungen verknüpft und ordnet und so erst die objektive Realität, d. h. den gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen ermöglicht, so wird durch diese Auffassung zwar die Allgemeingültigkeit bewiesen, aber diese erhebt sich auf einem erkenntnistheoretischen Fundament, das nicht absolut fest und sicher ist. Die Untergrabung dieses Fundaments würde die Allgemeingültigkeit wieder in Frage stellen; das Kausalprinzip muß aber auf festeren Grundlagen ruhen. Der Beweis SCHOPENHAUER's dann: Ohne Kausalität — keine objektive Anschauung; ohne Kausalität — nur subjektive Empfindung, — ist ohne weiteres hinfällig; denn er widerspricht der offenbaren Tatsache, daß die objektive Anschauung gar nicht das Kausalprinzip voraussetzt. Eine an sich klare und evidente Wahrheit ist das Kausalprinzip aber auch nicht; das zeigt schon der Zweifel an der Allgemeingültigkeit.

Der Satz der Kausalität kann vielmehr seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit nur daher leiten, daß er ein notwendiges

Postulat unsers Denkens ist. Unser Intellekt hat die Beschaffenheit und ist so eingerichtet, daß er alle Veränderungen und jedes Geschehen zurückzuführen bestrebt ist auf gewisse Ursachen und Gründe. Aus dem Wesen des Denkens folgt die Allgemeingültigkeit, und darin findet sie ihre Legitimation. Das Kausalprinzip ist — wie SIGWART sagt — ein durch das Erkennenwollen getragenes Postulat.¹

LOTZE und SOMMER können nicht bestreiten, daß ein kausaler Zusammenhang im allgemeinen zugegeben werden muß und daß das Kausalprinzip meist Geltung besitzt, aber — nur „für den faktischen Bestand der Welt, nicht für neue Anfänge“. Sie beweisen diese Behauptung, indem sie das Kausalprinzip auf das Gebiet des Seins übertragen, dort die Allgemeingültigkeit nicht finden und dann durch Rückschluß auf das Gebiet des Geschehens auch in diesem jene verneinen. Nimmt man aber einen Kausalzusammenhang an, dann muß er auch auf die ganze Erfahrung, die physische wie die psychische, ausgedehnt werden. Man kann nicht jeden Augenblick, wenn es einem beliebt, sagen: Hier setzt ein ursachloses Geschehen ein und hier findet kausale Verknüpfung statt. Wenn man in den faktischen Bestand der Welt, der durch das Kausalgesetz zusammengehalten wird, neue, d. h. ursachlose Anfänge eintreten läßt, so leugnet man damit grade die Allgemeingültigkeit, ohne die das Kausalprinzip seinen eigentlichen Wert und den Anspruch, ein Gesetz zu sein, verliert. Denn darin liegt ja grade das Kriterium des Gesetzes, daß es Allgemeingültigkeit, ausnahmslose, notwendige Geltung besitzt. Der Satz der Kausalität aber ist ein Gesetz, eben weil er das erste Postulat unsers Denkens ist.

Gegen die Doktrin LOTZE-SOMMER's lassen sich weiter Einwände machen, die sich aus dem praktischen Leben ergeben. Unklar bleibt es nämlich bei diesem Indeterminismus, wie eine Erziehung, ein gegenseitiges Vertrauen der Menschen, eine Voraussetzung künftiger Handlungen möglich ist. Wenn nicht ein gewisses Einwirken auf die Menschen zugegeben werden, wenn nicht angenommen werden soll, daß der eine auf den andern einen bestimmenden Einfluß ausüben kann, weil ja jeder im Be-

¹ Vergl. SIGWART: Logik. 2. Aufl. Freiburg 1893.

WARTENBERG: SIGWART's Theorie der Kausalität im Verhältnis zur KANT'schen. *Kantstudien* Bd. V. 1901. S. 1 u. 182.

sitze der motivlosen Wahlfreiheit ist, so wird damit das ganze soziale Zusammenleben in Frage gestellt.¹

Diese Betrachtungen müssen dazu führen, das liberum arbitrium indifferentiae, wie LOTZE und SOMMER es vertreten, zu verwerfen.

Dieser Indeterminismus hat aber in allerneuester Zeit eine ausführliche wissenschaftliche Darstellung wieder gefunden, die noch weiter eindringt in die dem Freiheitsproblem zu Grunde liegenden Vorgänge, als selbst die Ausführungen LOTZE's. Das sind die Untersuchungen WENTSCHER's.² WENTSCHER ist bei der Lösung des Freiheitsproblems von LOTZE ausgegangen, nimmt ihm gegenüber jedoch einen selbständigeren Standpunkt ein als etwa SOMMER. WENTSCHER führt aus:

Bei der Fundierung und Begründung der Willensfreiheit ist zu beginnen mit einer Kritik der deterministischen Doktrin. Die Argumente des Determinismus nun sind:

1. die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes
2. die Geschlossenheit der Naturkausalität
3. die Ergebnisse der Moralstatistik
4. die psychische Gesetzlichkeit
5. Überlegungen religiöser Natur.

Genügen diese Argumente aber, um die indeterministische Freiheit zu vernichten?

Um die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, die einer Freiheit widersprechen muß, zu beweisen, beruft man sich einmal auf den Erfahrungsbestand. Aber die Erfahrung sagt nie mehr als das „man in allen den Fällen, wo genaue Beobachtung und Erfahrung möglich war, allgemeingesetzliche Zusammenhänge aufgefunden hat (271)“. Wenn man das Kausalgesetz ferner als Postulat der Wissenschaft hinstellt und behauptet, das ohne dessen Annahme keine Wissenschaft möglich sei, so trifft auch dies nicht zu, weil die Wissenschaft nicht aufzu-

¹ Gegen LOTZE speziell läßt sich noch ein Einwand erheben, der aus seiner Metaphysik folgt. LOTZE behauptet hier: Die Menschen sind nur Modifikationen des Absoluten. Sie haben ihren Grund in der absoluten Substanz. Daraus ergibt sich aber, das die Menschen eben nicht frei sind. — Auf diesen Widerspruch LOTZE's zwischen seinem Indeterminismus und seiner Metaphysik gehe ich aber hier nicht näher ein, weil er für den Indeterminismus als solchen nicht in Betracht kommt, sondern nur für die LOTZE'sche Anschauung von Wichtigkeit ist.

² WENTSCHER: Ethik. Leipzig u. Hamburg 1902.

hören braucht, „wenn sie Gebiete anzuerkennen sich genötigt sähe, die außerhalb der Grenzen ihrer Gesetzgebung stünden (273)“. Denn ein Gesetz kann immer nur für solche Zusammenhänge Geltung beanspruchen, „die wirklich in der Erfahrung gegeben sind, nicht aber für solche, welche nur unserm subjektiven Verallgemeinerungsbedürfnis oder unsrer metaphysischen Konstruktionslust entspringen (275)“. Auch die Bestimmung des Kausalgesetzes „als notwendiger Auffassungsform unsers Intellekts (277)“, entsprungen aus der „Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit des Ursachlosen (277)“, genügt nicht. Denn „wer Freiheit einmal setzt, der setzt in ihrem Begriff selbstverständlich auch die Unbegreiflichkeit schon mit. Denn begriffen werden kann nur, was innerhalb bestimmter Regeln und Gesetze verläuft, mithin insofern eben nicht frei ist (278)“. Und auch die Voraussetzung „eines allgemeingesetzlich geordneten Wirkungszusammenhangs zwischen den Dingen (284)“, eines „allgemeinen Zusammenhangs des Wirklichen (285)“ ist nicht geeignet die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes zu beweisen, da das in die Wirklichkeit einmal eintretende Geschehen selbst nicht wiederum als Wirkung gefaßt zu werden braucht (286). Eine Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips in dem Sinne, daß dadurch die Freiheit des Willens in Frage gestellt wird, kann es also nicht geben.

Neben der Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips wird die Geschlossenheit der Naturkausalität als Einwand gegen die Annahme der Willensfreiheit gebraucht. Für die Begründung der geschlossenen Naturkausalität verwertet man vor allem das Prinzip der Erhaltung der Energie. Bei diesem aber ist es höchst zweifelhaft, wie weit die Grenzen seiner Gültigkeit sich erstrecken und ob ihm überhaupt Geltung für das psychische Leben zu zusprechen ist (292). Auch die mechanische Naturauffassung und die Annahme eines psychophysischen Parallelismus können nicht als geeignete Stützpunkte für die Annahme der Geschlossenheit der Naturkausalität und damit für die Annahme des Determinismus angesehen werden, weil beides Hypothesen sind, die jeder Berechtigung ermangeln.

Ebenso wenig wie diese beiden Argumente sprechen die Ergebnisse der Moralstatistik gegen die Freiheit. Denn „aus der etwa wirklich zu beobachtenden jährlichen Wiederkehr konstanter Prozentsätze bestimmter Verbrechen auf die Unfreiheit des Willens zu schliessen, ist nichts als eine der abenteuer-

lichsten Konstruktionen des modernen Realismus da trotz der beobachteten Regelmäßigkeit die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen ist, daß jede Ursache fehlt, welche die Entscheidung des einzelnen bald hierhin bald dorthin dränge und so die bestimmte Zahl der Vergehungen darstelle (308)“.

Zu diesen mehr indirekten Versuchen, die deterministische Ansicht zu stützen, treten auch solche, welche unmittelbar die Zusammenhänge aufdecken möchten, durch die der Ablauf der psychischen Vorgänge bedingt sein soll (309)“. Man weist auf die „innere Notwendigkeit unsers Gedankenlaufs (310)“ hin; man sucht durch Analyse der Willenshandlung den Zusammenhang und die Gesetzmäßigkeit der einzelnen psychischen Vorgänge klarzustellen. Diese Selbstbeobachtung muß aber zuletzt bei Wahrscheinlichkeiten haltmachen, anstatt sichere Ergebnisse zu liefern; denn, soweit sie erst nachträglich erfolgt, ist sie objektiv nicht zuverlässig; soweit sie unmittelbar erfolgt, hat sie nicht die genügende Energie der Aufmerksamkeit zu ihrer Verfügung (311). Und dann ergibt die Selbstanalyse auch niemals das Resultat, das der Determinismus wünscht. Sie zeigt nur, daß „es sinnlos wäre, die Freiheit in der absoluten Zusammenhanglosigkeit mit unsrer bisherigen Entwicklung suchen zu wollen. Ein Wollen, das seine Freiheit nur so zu bethätigen wüßte, daß es seine eignen Entscheidungen im nächsten Augenblick wieder zurücknähme und illusorisch machte, könnte zwar ein pathologisch ganz interessantes Phänomen sein, niemals aber ethischen Wert haben. Grade die Möglichkeit, aus dem Ganzen unsrer Persönlichkeit heraus, an alles früher Erarbeitete anknüpfend, umfassende Willensbethätigungen ins Werk setzen zu können, ist es, die einem freien Wollen erst Sinn und Bedeutung verleiht, während die atomistische Zersplitterung unsers Willenslebens in zusammenhanglose, möglichst einander widersprechende Einzelakte die Einheit des Subjekts aufheben würde, dem solch ein freies Wollen zugesprochen werden müßte (317)“. Diese Abhängigkeit geht aber immer nur soweit, als „es sich dabei um solche Momente handelt, die selbst einer That der Freiheit ihren Ursprung (!) verdanken (317)“. Ferner ist jeder vollbewußte Willensakt „zufolge der ihm zu Grunde gelegten intellektuellen Reflexion in aktueller Verbindung mit allen entscheidenden Momenten unsrer bisherigen Entwicklung und wird daher niemals ohne zureichenden

Grund (!) von der in dieser Entwicklung vorgezeichneten Richtung blind willkürlich abspringen. Allein die Stellungnahme des Subjekts im Augenblick der Willensentscheidung zu den Ergebnissen seiner seitherigen Entwicklung hat doch durchaus den Charakter der Selbstthätigkeit (!); die Gründe etwaiger Abweichung von der bisher verfolgten Richtung sind nicht objektive Gewichte, die die Wage bald hierhin bald dorthin zum Ausschlag bringen, sondern empfangen all' ihre Bewegkraft erst vom Subjekt selbst, das in ihrer Aneignung zu einer neuen Phase seiner Entwicklung fortschreitet, immer aber von dieser Entwicklung so viel mit herüberbringt, daß eine gewisse Stetigkeit dieser letzteren und die Identität des Subjekts gewahrt bleibt (327)“. So widerspricht die Analyse des psychischen Lebens nicht der indeterministischen Willensfreiheit (!).

Auch zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, Gott Allmacht und Allwissenheit zuzuschreiben, dient die Annahme der Willensfreiheit weit besser als die Verneinung derselben. Denn wie viel gewaltiger und größer steht doch der Gott da, der es fertig gebracht hat, freie Menschen zu schaffen, als der, der nur „eine automatenhafte Welt bloßer Marionetten (333)“ hervorbrachte!

Damit erweisen sich die fünf Argumente des Determinismus als nicht stichhaltig. Nur in einem Punkt hat der Determinismus recht, daß die Freiheit nämlich „nicht in der Zusammenhanglosigkeit des gegenwärtigen Wollens mit allem früheren desselben Wesens und dessen ganzer Charakterentwicklung gesucht werden kann, da dann dieses Wollen aufhörte, unser *eignes* Wollen zu sein (337)“. Ein solches isoliertes Wollen ohne Subjekt wäre überhaupt ein ganz leeres Produkt der Abstraktion, dem gar kein Wirkliches in der Erfahrung entspräche. „Der Willensakt bedeutet vielmehr grade die entschlossene Einsetzung unsers Ichs für eine bestimmte Vorstellungsweise, die eigne Übernahme der Verantwortung für sie, also das volle Gegenteil des Sichüberlassens an den blinden Zufall Aber — eben diese Entscheidung unsers Ichs ist nirgends in dem Vorangegangenen notwendig bedingt, sondern bedeutet eine durchaus erst dem Gegenwartsaugenblick angehörige *Selbstentscheidung*, einen neuen aktiven und autonomen Schritt über unser bisheriges Ich und seine Entwicklung hinaus, gleichviel ob jene Selbstentscheidung diese Entwicklung nur noch einmal bestätigt

und neu begründet oder ob sie sie mit einem Schlage abbricht und verleugnet oder vielleicht auch allmählich in andre, neue Bahnen hinüberleitet (263)“. Denn das Einzelwesen, das Individuum ist nicht selbst schon etwas unabänderlich Gegebenes, das sich unter der Einwirkung von neuen Bedingungen, Motiven u. s. w. entwickelt, sondern es „muß derart mit einer Anlage zur Freiheit ausgestattet gedacht werden, daß es von einem bestimmten Punkte seiner Entwicklung an selber die weitere Richtung dieser Entwicklung mitzubestimmen und von da ab mit seinen entscheidenden Willensentschlüssen ein wahrhaft eignes Wesen sich zu erschaffen vermag, in dessen Bethätigungen alsdann erst ein im eminenten Sinne freies, eignes Wollen (!) seinen Anfang nehmen würde (338)“. Diese Anlage zur Freiheit muß gedacht werden „als die allgemeine Fähigkeit, auf der Basis des überkommenen, empirischen Wesens ein eigenes, selbständiges zu begründen (339)“. „Damit aber diese Fähigkeit, die zunächst ganz inhaltlos und richtungslos vorgestellt werden muß, wenn sie nicht doch ihren Träger schon von vornherein für ganz bestimmte Bahnen prädeteminieren soll, zu zielbewußter Bethätigung gelangen kann, muß sie vorerst sehend gemacht (?) und so in die Lage versetzt werden, mit bewußter Wahl (!) ihr Ziel zu suchen (340).“

Diese — doch wohl nicht allzuklare — Freiheit wird nun bewiesen einmal durch „den allgemein zugestandenen Thatbestand (263)“, daß „jede Entscheidung von der eignen, aktiven Regsamkeit, von der freien Selbstthätigkeit erwartet wird (262)“. Denn „wir würden niemals ein Wollen und Handeln zustandebringen, wollten wir uns durchaus nur als objektive Zuschauer eines Geschehens in uns verhalten, nicht uns aktiv daran beteiligen, nicht gleichsam Hand anlegen an das, was durch uns gewollt werden soll (263)“. Sodann sprechen für die Annahme der Freiheit die Gefühle der Reue und des Schuldbewußtseins (264). Würde die Auffassung des Determinismus allgemein durchdringen, so wäre das Ende der Sittlichkeit die notwendige Folge. „Die Sittlichkeit kann nur bestehen bleiben, solange man sich noch auf allgemeine Verbreitung des festen Glaubens an die Grundsätze der indeterministischen Auffassungsweise verlassen kann (268).“

Eine Kritik der Anschauung WENTSCHER's besteht schon in der Analyse des Freiheitsbegriffs, den WENTSCHER seinen Aus-

führungen zu Grunde legt. Was ist Freiheit nach WENTSCHER? Freiheit ist „Fähigkeit der Begründung des eignen Selbst (339)“, „Bestätigung wahrhaft eignen Wesens in seiner idealischen Vollendung (244)“, „Fähigkeit, mit bewusster Wahl das Ziel zu suchen, ein eignes, selbständiges Wesen zu begründen (340)“, weiter aber auch „dem Gegenwartsaugenblick angehörige Selbstentscheidung (269)“, „Nichtbedingtsein der Entscheidung in dem Vorangegangenen (269)“, „Selbstthätigkeit (327)“. Wenn WENTSCHER mit Freiheit bezeichnen will die Fähigkeit, sich zu einer Persönlichkeit, zu einer Individualität auszubilden — und das soll m. M. n. die Begründung des eignen Selbst heißen — so ist das sein gutes Recht, dem Begriff Freiheit diesen Inhalt beizulegen, wenn es auch nicht grade glücklich ist. Dann aber muß diese Freiheit scharf getrennt werden von der Freiheit „als Selbstthätigkeit“, um die es sich bei dem Problem der Willensfreiheit allein handelt. Das unterläßt jedoch WENTSCHER; ja, er bringt die verschiedenen Bedeutungen, die er der Freiheit zuspricht, immer durcheinander. Bei der Kritik des Determinismus scheint er einzutreten für die Freiheit als absolutes Nichtbedingtsein der Entscheidung, d. h. für das liberum arbitrium indifferentiae. Bei der Kritik des liberum arbitrium indifferentiae hingegen beruft WENTSCHER sich auf die Freiheit als Fähigkeit der Begründung des eignen Selbst.

WENTSCHER ist es nun vor allem darum zu thun, diese letztere Freiheit — er nennt sie einmal die ethische Freiheit —, d. h. also das Handeln-können als Persönlichkeit, das Auftreten-können als ein von andern unterschiedenes Ich zu retten. Diese Freiheit aber verbindet sich bei WENTSCHER mit der indeterministischen Willensfreiheit. Die eine ist immer die Stütze für die andere, sie stehen beide sozusagen in Wechselwirkung. Das ist jedoch nicht richtig. Einerseits erkennt auch der Determinismus, ja sogar der Fatalismus Individualitäten an, sieht in den einzelnen Menschen Persönlichkeiten, andererseits wird die Fähigkeit, zu einem eignen Selbst zu kommen, und die Anlage des Menschen, sich zu einer Individualität entwickeln zu können — die WENTSCHER dem Menschen zuspricht, wenn er „Anlage zur Freiheit“ im einzelnen findet —, durch die indeterministische Wahlfreiheit nur beschnitten, da diese ja grade jede Charakterentwicklung unterbricht und verneint.

WENTSCHER will deswegen eine gewisse Charakterentwick-

lung bestehen lassen. Die einzelne Willensentscheidung jedoch kann diese abbrechen. Er sagt einmal: Jeder Willensakt wird niemals ohne zureichenden Grund von der vorgezeichneten Richtung abspringen (327) — und zum andern: Die Entscheidung unsers Ichs ist nirgend in dem Vorangegangenen notwendig bedingt (269). So kommt er aber zu offenbaren Widersprüchen.

WENTSCHER findet einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten, indem er behauptet: Mit der Freiheit ist die Unbegreiflichkeit gesetzt (278). Nimmt man aber zu dieser Erklärung seine Zuflucht, so spricht man damit sich selber sein Urteil. Denn grade aus dem Grunde treibt man doch Wissenschaft, um die Zahl der „Unbegreiflichkeiten“ möglichst zu reduzieren und zu möglichst klaren Prinzipien zu kommen.

Eine solche „unbegreifliche“ Freiheit aber müssen wir nach WENTSCHER annehmen; denn gewichtige Gründe sprechen dafür. Es sind vor allem, so heißt es bei ihm, die Argumente für den Determinismus nicht stichhaltig. Angenommen, dies wäre richtig, so wäre das noch immer kein Grund für die Behauptung des Indeterminismus; denn wenn auch die Beweise falsch sind, braucht das Resultat noch nicht ohne weiteres falsch zu sein. Zur Rechtfertigung der indeterministischen Freiheit kommt es vor allem auf die positiven Thatbestände an, durch die diese gefordert wird. Als positive Beweismittel für die indeterministische Freiheit führt WENTSCHER aber nur an: die Aktivität des Menschen (262) und die Möglichkeit der Ethik (264). Dafs die Ethik unabhängig von der Freiheit besteht, haben wir bereits gesehen.¹ Die Aktivität des Menschen beweist aber niemals den Indeterminismus. Bei der indeterministischen Auffassung ergibt sich zuletzt immer, dafs nicht der Mensch Wirkungen auf die Außenwelt hervorbringt, sondern der Zufall durch das Ich wirkt. WENTSCHER behauptet zwar, ein Zufallswollen existiere nicht, weil das Ich die Entscheidung trifft. Damit aber wird das Wirken des Zufalls nur vom Willen auf das Ich zurückgeschoben. Ob ich sage, der Wille wählt motivlos — oder, das Ich entscheidet motivlos, bleibt im Grunde vollkommen dasselbe. Denn jedes motivlose Entscheiden, ob von seiten des Ichs oder von seiten des Willens, nennen wir eben ein willkürliches, zufälliges Entscheiden.

¹ Siehe oben S. 40.

Ist zuletzt die Kritik, die WENTSCHER an dem Determinismus übt, begründet? Geben wir zu, daß theologische Erwägungen in dieser Frage nichts entscheiden können, so redet doch schon die Moralstatistik beredt wider den Indeterminismus. Sie als eine „abenteuerliche Konstruktion“ abzuthun, geht denn doch wohl zu weit. Und auch die Argumente, die WENTSCHER bezeichnet als: Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, Geschlossenheit der Naturkausalität, psychische Gesetzmäßigkeit, vermag er nicht zu erschüttern. Ich möchte hier absehen von einer Untersuchung, wie weit die Berechtigung der Annahme einer geschlossenen Naturkausalität reicht und was die psychische Gesetzmäßigkeit besagt. Ich möchte nur auf die Grundlage dieser drei Argumente eingehen, d. i. die Behauptung: Es ist ein allgemeiner durchgängiger Kausalzusammenhang anzunehmen. Diesen leugnet WENTSCHER. Er setzt an Stelle des Kausalprinzips das Prinzip der indeterministischen Freiheit, d. h. an Stelle eines verständlichen ein unverständliches. Aber etwas „Begreifliches“ durch etwas „Unbegreifliches“ zu ersetzen, sich also selbst die Erkenntnis zu verschließen, widerstrebt dem menschlichen Verstand. Ferner muß neben dem Prinzip der Freiheit auch das Kausalprinzip eine gewisse Geltung besitzen. Was wird aber für die Wissenschaft gewonnen, wenn man statt eines Erklärungsprinzips deren zwei annimmt? Unser Intellekt zeigt das Bestreben, alles auf möglichst wenig Prinzipien zurückzuführen. Das Ideal für ihn ist, alles aus einem Grunde zu erklären, alles in eine Weltformel zusammenzufassen. Und dazu soll ihm die Wissenschaft verhelfen. Dieser widerspricht es daher, ohne absolut dringendes Bedürfnis die Erklärungsprinzipien zu vervielfachen, neben das Prinzip der Kausalität noch das der Freiheit zu setzen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, daß auch die Ausführungen WENTSCHER's nicht instande sind, den Indeterminismus zu stützen. Der Indeterminismus genügt eben nicht dem wissenschaftlichen Bedürfnis — wenigstens nicht in der Fassung LOTZESOMMER's und WENTSCHER's.

Dieser Indeterminismus aber findet heute noch manchen Anhänger. Doch den Ausführungen derselben fehlt es meist an der Wissenschaftlichkeit und der Vertiefung in das Freiheitsproblem. Sie eröffnen daher auch keine neuen Gesichtspunkte

bei der Beantwortung der Frage nach der menschlichen Willensfreiheit.

B. Die „intelligible Freiheit“.

Einen zweiten Zweig am Baume des Indeterminismus bildet die Lehre von der intelligiblen Freiheit, die Doktrin KANT-SCHELLING-SCHOPENHAUER's, die Anschauung, daß zwar in der Erfahrungs- und Vorstellungswelt von Freiheit nicht die Rede sein kann, daß es Freiheit aber giebt in einer intelligiblen Welt. Diese Lösung des Freiheitsproblems wird nun in der neuesten Philosophie nicht von allzuvielen Denkern vertreten. Nur noch einzelne erklären sich für sie, und bei diesen nimmt diese Lehre dann ganz verschiedene Formen an.

Als Anhänger der intelligiblen Freiheit bekennt sich KUNO FISCHER¹, obgleich er stark zum Determinismus neigt. Er erklärt: Die Freiheit wird gewöhnlich aufgefaßt als das Vermögen, sich aus einer Reihe möglicher Handlungen für eine bestimmte entscheiden zu können, und zwar ohne jeglichen Beweggrund (15). Ein solches Vermögen aber ist in der Welt der natürlichen Kräfte nicht denkbar; denn auch im Seelenleben gilt das Kausalgesetz. Alle Willensentschlüsse sind bedingt durch ihre Motive und sind mit ihren Motiven notwendig gegeben. Jede Entscheidung ist bestimmt durch die Motive, „die man nicht improvisieren noch in ihren Wirkungen ändern kann (14)“. „Unsre Handlungen sind Folgen des natürlichen Charakters und durch dessen Grundrichtung bedingt in ihrer ganzen Ausdehnung Jedes menschliche Individuum aber hat seinen eignen Charakter, dessen ungehemmte Entfaltung und Bethätigung das ist, was man die individuelle Freiheit nennt (22).“ Soweit steht FISCHER auf völlig deterministischem Boden.

Aber, fährt FISCHER fort, dringen wir weiter in den Zusammenhang unsers psychischen Lebens ein, so kommen wir zu der Frage: Ist unser Charakter seinerseits wieder das Produkt gewisser Faktoren oder ist er die Folge freier willkürlicher Entscheidung (23)? Bei der Beantwortung dieser Frage tritt FISCHER

¹ KUNO FISCHER: Über das Problem der menschlichen Freiheit. Rektoratsrede. Heidelberg. 1. Aufl. 1875. (2. Aufl. 1882.) — Eine kritische Betrachtung der Anschauung FISCHER's vom deterministisch-fatalistischen Standpunkt findet sich bei N. KURT: Willensfreiheit? Eine kritische Untersuchung für Gebildete aller Kreise. Leipzig 1890. S. 107 ff.

auf den Standpunkt KANT's. „In der KANT'schen Lehre von dem intelligiblen und natürlichen Charakter, sagt er, ist das Problem der Freiheit zum ersten Mal in seiner wahren Bedeutung erkannt worden (28).“ Wir haben ein Bewußtsein davon, daß jede Handlung neben ihrem Bestimmtheit durch den Charakter doch zugleich frei ist, „wie die Willensthat, die den Charakter selbst bestimmt hat (24)“. Und dieses Bewußtsein erscheint im Gewissen. Das Gewissen liefert den „Erkenntnis- und Beweisgrund (25)“, daß „unsre Handlungen notwendig sind und frei; notwendig, denn sie sind determiniert; frei, denn sie sind verschuldet. Wäre der natürliche Charakter keine That der Freiheit, so gäbe es kein Gewissen; wären unsre Gesinnungen und Handlungen nicht notwendige Folgen des natürlichen Charakters, so gäbe es auch keins (25)“.

KUNO FISCHER nimmt also für die Welt der Erfahrung den Determinismus an. Aber Schuldgefühl und Gewissen heischen, daß auch der Freiheit ein Gebiet reserviert bleibe; Gewissen und Verantwortlichkeitsgefühl leiten — ähnlich wie bei SCHOPENHAUER¹ — zur intelligiblen Freiheit. Bei FISCHER aber bleibt es unklar, wem denn eigentlich diese intelligible Freiheit zugesprochen werden soll, der einzelnen Handlung oder dem Charakter? Einmal erklärt er: Jede Handlung ist frei, weil sie verschuldet ist. Dann sagt er: Die Willensthat, die den Charakter bestimmte, war frei. Ist also jede Handlung zugleich frei und determiniert oder ist die Handlung immer determiniert, der Charakter aber eine That der Freiheit? Eine genaue Entscheidung trifft FISCHER nicht. Nach seiner ganzen Beweisführung jedoch ist anzunehmen, daß er die Freiheit mehr in einer überzeitlichen Wahl des Charakters sehen will.

Was wird aber durch die Hypostasierung einer übersinnlichen, aufserzeitlichen Freiheit gewonnen? Hat sie irgendwelche Bedeutung oder irgendwelchen Wert für das praktische Leben, für die Erklärung der Thaten des sittlichen Bewußtseins? Schuld und Verdienst, Reue und Selbstanklage lassen sich mit Hülfe dieser intelligiblen Freiheit nicht verständlich machen. Denn diese ethischen Erscheinungen können nur auf Thaten bezogen werden, die mit vollem Bewußtsein vor sich gehen. Das Selbstbewußtsein ist immer die Voraussetzung eines Handelns

¹ Vergl. SCHOPENHAUER: Reclam Bd. III, S. 474.

und Wollens, das ethischer Beurtheilung unterliegen kann. Was ohne mein Wissen und Zuthun geschieht, geht mich nichts an, das kann mir nicht „zugerechnet“ werden, dafür kann ich nicht verantwortlich gemacht werden. Für das, was in der intelligiblen Welt stattgefunden hat, mich in dieser Welt zur Rechenschaft zu ziehen, wäre eine ungeheure Ungerechtigkeit. Gerade die Ethik, die eigentlich das einzige Argument für die Annahme der intelligiblen Freiheit bildet, wird durch diese nicht ermöglicht.

Auch der Behauptung FISCHER'S: Wäre der natürliche Charakter keine That der Freiheit, so gäbe es kein Gewissen, muß widersprochen werden. Das Gewissen führt seinen Ursprung nicht auf eine metaphysische That zurück. Wäre dies der Fall, so müßte das Gewissen von vornherein als etwas Festbestimmtes, Festbegrenztes mit einem bestimmten Inhalt auftreten. Die Erfahrung aber zeigt, daß das Gewissen sich erst während des Lebens bildet und erst während des Lebens seinen Inhalt erwirbt. Das Gewissen weist nicht auf etwas Übersinnliches hin; es ist nur ein psychologisch-ethisches Gebilde und wie alle sittlichen Erscheinungen sozial-psychologisch zu erklären. —

Eine „intelligible Freiheit“, wenn auch in anderer Fassung, vertritt auch RUDOLF EUCKEN.¹ Er sagt: In der Erscheinungswelt, in der „Welt der Beziehungen (261)“ gilt natürlich eine allgemeine Bedingtheit. Aber es fragt sich, ob dieser Zusammenhang als „unser einziger Daseinskreis (261)“ anzuerkennen ist. Es muß doch wohl noch eine andre Wirklichkeit existieren, wo ein „ursprünglicheres und selbstthätigeres Geschehen (261)“ stattfindet, eine „Welt des Geistes (261)“, in der eine „selbständige und wesenhaftere Wirklichkeit (261)“ erscheint, die sich auch im Menschen entfaltet. Dann muß man auch die Konsequenz anerkennen, daß in dem Vernunftwesen etwas Zeitloses und Ursprüngliches hervorbrechen kann, sowie daß freilich nichts ohne zureichenden Grund geschieht, daß es aber nicht ausgemacht ist, ob der Grund stets im voraus gegeben sein muß und nicht auch ursprünglich entstehen kann (262). Leugnet

¹ RUDOLF EUCKEN: Die Grundbegriffe der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1893. S. 259—263. — Es muß bemerkt werden, daß EUCKEN keine vollständige Lösung des Freiheitsproblems geben, sondern seine Ansicht mehr andeuten will. Trotzdem habe ich dieselbe wiedergegeben, weil EUCKEN die Freiheit von einem neuen Gesichtspunkt aus betrachtet.

man diese Welt des Geistes und verwandelt den Menschen „in eine bloße Summe einzelner Elemente, die von draussen als ein Ganzes aussehen mag (261)“, so fällt damit auch „die Verantwortlichkeit, so fallen Gröfsen wie Persönlichkeit und Charakter, fallen alle geistigen Werte, nicht nur die moralischen, sondern auch die intellektuellen (262)“.

EUCKEN hat also das Bestreben, dem Menschen neben seinem Dasein in dieser Welt der natürlichen Kräfte noch ein zweites Leben in der Welt des Geistes zuzuschreiben. Die Persönlichkeit des Menschen ist für ihn zu groß, als dafs sie sich einfach aus den Kräften dieser Welt so zu sagen ausrechnen lassen kann. Daher darf der Mensch als vernunftbegabtes Wesen, das geistige Werte hervorbringt, auch nicht unter den Gesetzen der Erfahrungswelt stehen. Nun hat man ja das Recht, eine intelligible Welt, eine Welt des Geistes zu postulieren und aus dieser das Kausalprinzip zu verbannen. Aber was kann ich mit dieser Welt in der Wissenschaft anfangen? Jede Handlung und jede Willensentscheidung in der Erfahrungswelt ergibt sich aus den Motiven. Für das praktische Leben kommt nur die Erfahrungswelt in Betracht. Das wissenschaftliche Streben geht dahin, auch Erscheinungen wie die Verantwortlichkeit, den Charakter, das Ich ohne Zuhülfenahme übersinnlicher Welten zu erklären. Die Annahme „der Welt der von aller Gesetzmäfsigkeit und Notwendigkeit befreiten Geister“ kann daher höchstens eine gewisse regulative Bedeutung beanspruchen. Sie ist weiter eine Dichtung, die grofsen ästhetischen Genufs bereitet. Für die Wissenschaft aber ist sie nur ein trügerischer Schleier, den das Individuum über die vielleicht allzu kalte und rauhe Wirklichkeit breitet.¹ —

Eine gröfsere Rolle spielt dann diese Lehre von der intelligiblen Freiheit bei einigen Schülern SCHOPENHAUER's, sei es dafs diese die Lehre SCHOPENHAUER's nur reproduzieren, wie z. B. LAMEZAN, sei es dafs sie auf dem Boden der SCHOPENHAUER'schen Lehre eigne Gedanken entwickeln, wie MAINLÄNDER und BAHNSEN.

¹ Eine nähere Untersuchung der Anschauung EUCKEN's von der Freiheit ist nicht angebracht, da EUCKEN — wie er selbst sagt (S. 262) — mit seiner Lösung des Freiheitsproblems noch nicht in die wissenschaftliche Erörterung über die Freiheitsfrage eintreten will.

LAMEZAN¹ behauptet: Unser Thun und Lassen hängt von zwei Faktoren ab, denen es nach dem unabweislichen Zwang der Kausalität folgen muß. Diese beiden Faktoren sind einerseits das Wesen, der Charakter des Menschen, andererseits „die von außen in Gestalt sachlicher Motive an ihn herantretenden Umstände (103)“. Da bei den äußern Umständen von Freiheit nicht die Rede sein kann, so bleibt für die Freiheit nur der Charakter des Menschen übrig. Dieser aber ist im Grunde weiter nichts als „Wille“. Und in diesem Willen liegt die Freiheit. Denn der Wille ist unabhängig von den Naturgesetzen, er ist frei, „weil er selbst das grundlose, ursprüngliche Wesen der Dinge, der unabhängige, selbständige, unerschaffene, wirkliche und letzte Urheber der That ist, deren Freiheit beurteilt werden soll (105)“. Diese reine Freiheit des Willens, die ganz fern liegt dem Gebiet, wo das Kausalgesetz herrscht, steht in scharfem Gegensatz zu der bloßen Wahlfreiheit, die schon deshalb nur eine halbe Freiheit ist, weil sie durch die Beschränkung der angebotenen Objekte gebunden ist.

LAMEZAN bemüht sich nun aber nicht, seine absolute, wahre Freiheit genau und präzise zu bestimmen. Dafs er im Grunde die intelligible Freiheit in der Fassung SCHOPENHAUER'S für das allein Richtige hält, ergibt sich aus seinen metaphysischen Auseinandersetzungen. Doch wenn man diese intelligible Freiheit annimmt, ist es die erste Pflicht, einmal genau festzustellen, was das Wesen dieser Freiheit eigentlich ausmacht, wie eine Freiheit des metaphysischen Willens zu denken ist. —

Eine schärfere Fassung der intelligiblen Freiheit — ebenfalls im Sinne SCHOPENHAUER'S — tritt uns bei MAINLÄNDER² entgegen. MAINLÄNDER kommt zu dem Resultat, dafs der menschliche Wille niemals in indeterministischem Sinne frei genannt werden kann. Eine solche Freiheit hat man nur aufstellen können, weil man „aus der Deliberationsfähigkeit des Geistes auf die Freiheit des Willens (177)“ schlofs. Dieser Fehler ist begünstigt worden durch die Überlegung, der Wille sei frei, „weil

¹ Graf LAMEZAN: Über menschliche Willensfreiheit und strafrechtliche Zurechnung. Zeitschrift: *Nord und Süd*, Aprilheft 1880, S. 102 ff. — Vergl. N. KURT: Willensfreiheit. 1890. S. 83 ff. Die Kritik KURT'S an LAMEZAN'S Anschauung ist scharf, aber treffend.

² PHILIPP MAINLÄNDER (eig. BATZ): Die Philosophie d. Erlösung. Frankfurt 1894. 3. Aufl. Bd. I.

er Thaten ausführen kann, die durchaus nicht seinem Charakter gemäß, vielmehr seiner ganzen Natur gänzlich zuwider sind (176)“. Die Analyse des psychischen Lebens aber zeigt, daß jeder Mensch „zur Zeit, wo ein Motiv an ihn herantritt, einen bestimmten Charakter hat, der, ist das Motiv hinreichend, handeln muß (176)“. Das Motiv ist seinerseits wieder bedingt und Endglied einer Kausalkette. Handelt nun der Mensch in einem bestimmten Falle gegen seinen Charakter, so folgt das nicht aus einem liberum arbitrium indifferentiae, sondern erklärt sich daraus, daß in dem Seelenleben mit Notwendigkeit sich gewisse Gegenströmungen gegen den Charakter bereits gebildet haben und diese durch das hinzutretende Motiv das Übergewicht erlangen. Diese Änderung des Charakters illustriert MAINLÄNDER durch das Beispiel der „Willensverneinung“. „Der Wille, sagt er, kann durch Erkenntnis seines wahren Wohles soweit gebracht werden, daß er seinen innersten Kern verneint und das Leben nicht mehr will, d. h. sich in vollen Widerspruch mit sich selbst setzt. Aber, wenn er dies thut, handelt er frei? Nein! Denn alsdann ist die Erkenntnis mit Notwendigkeit in ihm aufgegangen, und mit Notwendigkeit muß er ihr folgen. Er kann nicht anders, so wenig als das Wasser bergauf fließen kann (177)“.

Soweit entwickelt MAINLÄNDER deterministische Anschauungen und führt deren Begründung sehr fein durch.

Bei der Untersuchung der Frage aber, wie denn der Mensch für seine Handlungen verantwortlich gemacht werden kann, zeigt sich der Einfluß SCHOPENHAUER's. MAINLÄNDER basiert die Verantwortlichkeit ebenso wie dieser auf die Existenz einer intelligiblen Freiheit. Eine Verantwortlichkeit kann es nur geben bei Annahme dieser intelligiblen Freiheit. Und er beweist diese folgendermaßen:

„Jedes Wesen hat eine Beschaffenheit, ein Esse, die es sich nicht mit Freiheit hat wählen können. Aber jedes Sein giebt Anweisung auf ein andres, und so kommen wir schließlich zu einem Sein einer transcendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel (!), Freiheit zusprechen müssen, welche wir jedoch nicht begreifen können sowenig wie die absolute Ruhe. Insofern aber alles, was ist, ursprünglich in dieser einfachen Einheit war, hat alles sich auch sein Esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Thaten trotz

seines bestimmten Charakters, aus dem die Handlungen mit Notwendigkeit fließen (559).“

Man sieht: Mitten in die Metaphysik MAINLÄNDER's führt diese intelligible Freiheit, und sie wird so kompliziert wie seine Metaphysik kompliziert ist. Aber ein gewisser Thatbestand liegt ihr wenigstens zu Grunde. Dafs es jedoch unmöglich ist, die Verantwortlichkeit auf jenen phantastischen Vorgang in der intelligiblen Welt zu basieren, ist ohne weiteres klar. Und damit fällt das Moment, das zur Annahme jener Freiheit nach MAINLÄNDER nötigte. —

Am konsequentesten hat von den Schülern SCHOPENHAUER's JULIUS BAHNSEN die Freiheitslehre seines Meisters verfolgt. Dafs die intelligible Freiheit bei BAHNSEN zuletzt in anderer Gestalt erscheint als bei SCHOPENHAUER, schreibt sich von dem Wesen dieser Freiheit her. Für BAHNSEN¹ ist Ursache ein Zustand, auf den mit Notwendigkeit ein anderer folgt, Motiv ein vorgestellter Zustand, der einen bestimmten Zustand des Willens im Gefolge hat, „indem der Zustand nun nicht mehr ein blofs vorgestellter, sondern ein mit dem Streben nach seiner Verwirklichung vorgestellter, d. h. gewollter wird (23)“. Aber diese Vorstellungen können nur dann auftreten, wenn sie selber schon zuvor „als ein Werthabendes vom Willen angestrebt werden, sei es um ihrer selbst willen als Grundlage eines gehobenen Wertgeföhls, sei es als Bedingung eines sonstigen Geniefsens (24)“. Die Wirksamkeit einer Vorstellung, das „Heraustreten der Vorstellung aus der Latenz des *ἔχειν* in die Energie des *θεωρεῖν* (23)“, ist abhängig von einer bestimmten *qualitas occulta* des Willens (23), wie die Reaktion eines chemischen Elements an dessen spezifischer Natur ihre Voraussetzung hat (4). „Nur diejenige Vorstellung, deren Inhalt vom Willen als etwas seinem eignen Inhalt, also ihm selber Entsprechendes angeeignet wird, nimmt damit die Natur eines Motivs an, auf welches als ein solches der Wille

¹ JULIUS BAHNSEN: Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv. Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie. Danzig 1869. — Von BAHNSEN's Schrift: „Beiträge zur Charakterologie“ ist abgesehen, obgleich sich in dieser Beiträge zur Freiheitsfrage an verschiedenen Stellen finden, weil die gleichen Gedanken in der zitierten Schrift vertreten werden. — Vergl. auch: ED. v. HARTMANN: Neukantianismus, Neuschopenhauerianismus u. Neuhegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben d. Gegenwart. 2. Aufl. Berlin 1877. S. 181—211.

vermöge jener zwischen beiden bestehenden Wesenskorrespondenz reagiert (24).“ Die Motive setzen gewisse Anlagen schon im Willen voraus; der Wille schließt alles später in Erscheinung Tretende in sich; er hat seinen Inhalt schon in sich selber. „Der Individualcharakter — eben der Wille — trägt von Anfang schon alles das in sich, was im Laufe seines Lebens sich in Handlungen expliziert (29).“ Das Motiv ist immer nur das „Erregende“, das „aus dem Schlummer der Latenz Hervorriefende (40)“. „Es ist schöpferisch nur wie der Eimer, mit welchem man aus dem Brunnen Wasser schöpft (40)“, aber das Motiv ist kein „creator omnipotens, welcher etwas hineinbringt, das nicht schon von selber, spontan und vermöge seiner Aseität da war, ohne doch jemals seiner selbst als seiner eignen Ursache bedurft zu haben (41)“. Der einzelne Wille oder Charakter — das metaphysische Element im Menschen — realisiert sich kraft seiner Aseität nur nach seinem eigensten und innersten Wesen (30). Jede That ist das ausschließliche Werk dieses einzigen, selbtherrlichen Willens. Daher ist es „eine logische Ungeheuerlichkeit, die einzelne That als das Produkt zweier Faktoren, des Motivs und des Charakters, anzuerkennen und doch wieder von ihr als dem Werke ausschließliche eines von diesen Faktoren zu sprechen (39)“.

Aus dem freien Charakter oder Willen allein ergibt sich mit Notwendigkeit das Handeln. Dieser Charakter kann aber nie einer Änderung unterworfen werden; er ist für das raumzeitliche Dasein festbestimmt. Denn wäre er noch unbestimmt, so wäre er, „ein bloßes Nichts, nicht einmal eine Anlage oder Potenz, sondern das bloße Erscheinungssubstrat für die Selbstverwirklichung des Motivs, ohne dafs zuvor begreiflich gemacht wäre, woran denn das Motiv selber einen substantiellen Rückhalt auch nur für sein vorläufiges Quasidasein haben könnte (39)“.

BAHNSEN's Lehre kommt schließliche darauf hinaus: Meine Thaten folgen mit Notwendigkeit aus meinem Charakter. Dieser Charakter aber ist ewig¹ und frei von jeder Einwirkung, rein sich aus sich selbst entwickelnd.

Im Gegensatz zu den andern Anhängern der Lehre von der intelligiblen Freiheit giebt BAHNSEN so dieser Freiheit eine klare

¹ Konsequenter nimmt BAHNSEN daher auch in metaphysischer Hinsicht ein ewiges Leben in der Form einer ewigen Wiederkunft an.

Fassung und einen bestimmten Inhalt. Er scheut sich auch nicht, die notwendigen Konsequenzen zu ziehen: er nimmt den Motiven jedes eigentliche Wirken, er schreibt dem Charakter absolute Unveränderlichkeit zu u. s. w.

Das Schwergewicht der Anschauung BAHNSEN's liegt in dem Satze: Der Wille ist frei, weil er ewig existiert und seinen ganzen Inhalt in sich selber hat. Dieser freie Wille ist aber eine metaphysische Annahme, über deren Berechtigung oder Nichtberechtigung sich schwer streiten läßt. Die Existenz oder Nichtexistenz eines solchen freien Willens kann eben nicht bewiesen werden, da hier jedes Kriterium der Wahrheit fehlt. Sie ist etwas, das sich — um einen Ausdruck KANT's¹ zu gebrauchen — weder durch Erfahrung widerlegen noch bestätigen läßt. Nur die Folgerungen, die sich für die Welt der Erfahrung aus jenem metaphysischen Prinzip ergeben, lassen sich einer Kritik unterziehen. Und je nachdem diese Folgerungen annehmbar oder nicht annehmbar zur Erklärung der Thatsachen der Erfahrungswelt sind, ergibt sich, ob das metaphysische Prinzip zu verwerfen oder nicht zu verwerfen ist.

Aus dem metaphysischen „freien Willen“ BAHNSEN's folgt für die Welt der Erfahrung der krasseste Fatalismus. Wenn es heißt: Der Wille hat seinen Inhalt in sich selber, so kann seine Entwicklung nur darin bestehen, diesen Inhalt allmählich „in Handlungen zu explizieren“. Der Wille hat also in seinem ganzen Dasein nichts weiter zu thun als das in ihm Liegende hervorzuholen. Und dieser Wille — von uns meist als Charakter aufgefaßt — kann nie einer Änderung unterworfen werden. Der Mensch, bei dem sich eine verbrecherische Anlage zeigt, kann nie gebessert werden. Der Mensch muß der Herrschaft seines Charakters blind gehorchen. Dieser Behauptung aber widerspricht die Erfahrung. Denn diese zeigt uns, daß der Charakter nicht etwas Abgeschlossenes, Fertiges ist, sondern erst allmählich erworben wird, daß Lebensschicksale, Erfahrung, Vernunft u. s. w. ihn erst bedingen und daß ein bestimmter Charakter sich noch immer ändern kann. Damit schon ist die Unbrauchbarkeit des BAHNSEN'schen freien Willens erwiesen. —

Die Betrachtung der Anschauungen dieser Denker also ergibt, daß der Indeterminismus auch in der Form der „intelli-

¹ KANT: Prolegomena. Reclam S. 112.

giblen Freiheit“ nicht als befriedigende Lösung des Freiheitsproblems gelten kann.

C. Der Indeterminismus in der katholischen Philosophie.

In einer dritten Fassung wird der Indeterminismus vertreten von einigen Anhängern der katholischen Philosophie in Deutschland. Diese katholischen Indeterministen stellen eine Anschauung auf, bei der vor allem maßgebend gewesen ist die Lehre des THOMAS v. Aquino.

Indeterminist in diesem Sinne ist FELDNER.¹ „Der große heilige AUGUSTIN und S. THOMAS v. Aquin, sagt er, sind vor allem die providentiellen Männer, welche Gott gesandt hat, um uns über die Willensfreiheit richtigen Aufschluss zu geben (Vorw.).“

„Die Willensfreiheit, so führt FELDNER dann aus, hat ihren Grund, ihre Wurzel in der Abhängigkeit des Willens vom Verstande (251).“ Der Verstand muß irgend ein Objekt dem Willen vorstellen, damit jener es zum Ziel seines Strebens mache. Diese Objekte können nun von verschiedener Beschaffenheit sein, sie können dem Willen adäquat oder nicht adäquat sein. Ein Objekt aber entspricht dann dem Willen, wenn es ein „Gut“ darstellt. Dies „Gut“ kann entweder „ein absolutes, in jeder Beziehung vollkommenes, daher allgemeines“ oder „ein beschränktes, mit Unvollkommenheit vermischtes, daher partikuläres (251)“ sein. Wird dem Willen ein „allgemeines Gut“ geboten, so kann er nicht das Gegenteil von diesem anstreben. Die Kraft dieses Gutes würde so groß sein, „daß es den Willen objektiv auf natürliche und notwendige Weise bewegt, mit Ausschluß der Indifferenz und der Wahlfreiheit (251)“. Aber „für den Willen der vernünftigen Geschöpfe giebt es keinen Gegenstand, keine res, wodurch derselbe auf natürliche und notwendige, d. i. unfreie Weise bestimmt würde, solange der Verstand ihm nicht Gottes Wesenheit selbst darstellt (251)“. Da ein geschaffenes Wesen niemals „reiner Akt, lautere Wirklichkeit, unvermischtes Sein, wie Gottes Wesenheit (252)“ ist, so kann der Verstand dem Willen „nichts Geschaffenes als ein all-

¹ FR. GUNDISLAW FELDNER: Die Lehre des heiligen THOMAS von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz 1890.

seitig und in jeder Beziehung vollkommenes Gut darstellen (252)“. Daher wird der Wille durch keinen in der Wirklichkeit existierenden Gegenstand bestimmt, er kann frei wählen; er wird nur im allgemeinen bestimmt durch das Streben nach einem „Gut“. So stellt sich „die Freiheit des Willens im objektiven Sinne“ dar.

Neben „der Freiheit im objektivem Sinne“ ist aber auch die „Freiheit im formellen Sinne“ zu betrachten. Diese „Freiheit im formellen Sinne“ aber ist „nichts andres als die Macht, eine Thätigkeit auszuüben oder dieselbe zu unterlassen, und wenn der Wille thätig ist, wieder davon abzustehen (252)“. Bei dieser formellen Freiheit kommt es nach FELDNER vor allem darauf an zu untersuchen: Wie kann ein Wille zu wollen anfangen, wie kann „der passive und unthätige Zustand, in welchem die Kreatur aus und durch sich selber ist (223)“, in thätiges Leben verwandelt werden? Darauf antwortet FELDNER mit THOMAS von Aquino: Gott allein ist das bewegende Prinzip; Gott allein kann die passive Potenz des Willens in die aktive überführen; nicht aus sich selbst, sondern nur mit Hülfe Gottes kann der Wille sein Wollen beginnen (231).

Wenn auch Gott so zuletzt den Grund für das Wollen überhaupt abgibt, so behält doch der einzelne Willensakt die „objektive Freiheit“.

In dieser Lösung des Freiheitsproblems sind verschiedene Gedankenfäden miteinander verwoben. FELDNER behauptet einmal, daß Gott bewirkt, daß der Mensch imstande ist, überhaupt etwas zu wollen; daß Gott den Menschen zum Wollen überhaupt erst bestimmt — die formelle Freiheit — und zum andern, daß das „Was“ des Wollens, die Entscheidung für einen bestimmten Inhalt des Willens der Wahl des Menschen überlassen ist — die objektive Freiheit. Für das Problem der Willensfreiheit kommt aber allein die objektive Freiheit FELDNER's in Betracht. Denn die Frage nach der Entstehung des Willens, die Ansicht, daß die Gottheit erst den Willen in Aktualität setzen kann, ist rein metaphysischer Natur. Bei der Willensfreiheit kommt es nur darauf an, zu untersuchen, ob der Wille ohne Gründe und Motive oder mit Gründen und Motiven seinen Inhalt erhält, aber nicht, wie er überhaupt erst zu dem thätigen Willen selbst wird. Die formelle Freiheit, wie sie FELDNER neben seine objektive Freiheit stellt, sagt nichts darüber, ob ich im

bestimmten Augenblick so handeln mußte, wie ich gehandelt habe oder ob ich auch anders hätte handeln können.

Bei der objektiven Freiheit behauptet FELDNER, daß im allgemeinen den Willen ein „Gut“ bestimmt. Aber die Konsequenz, daß dann auch das größere Gut, daß sich in dem einen Objekt darstellt, dem geringeren Gut, das in einem andern erscheint, immer vorgezogen werden mußte, wagt FELDNER nicht zu folgern. So nahe wie sie liegt, geht er ihr aus dem Wege, weil er jedes „Gut“ damit als etwas schlechthin Bedingendes anerkennen würde, während er die Kraft des absoluten Bedingens nur „der Wesenheit Gottes“ zuschreiben will. Kann aber der Mensch zwischen den „partikulären Gütern“ wählen und nach seinem Belieben sich für das relativ größere oder geringere „Gut“ entscheiden, so wird damit die Bedeutung des „Gutes“ außerordentlich abgeschwächt. Dann giebt nicht mehr das Gute den Ausschlag, sondern ganz einfach der Wille — und zwar motivlos. Und daran ändert auch nichts die Behauptung, daß, wenn Gott selbst vom Verstande dem Willen als erstrebenswert bezeichnet würde, dann diese Vorstellung den Willen notwendig determinieren mußte. Denn das „absolute, in jeder Beziehung vollkommene und allgemeine Gute“ soll ja dem Willen nur ausnahmsweise geboten werden. Zuletzt kommt also FELDNER doch wieder zu dem *liberum arbitrium indifferentiae*, zu der Annahme des motivlos wählenden Willens, und die Einwände, die sich gegen diese Lehre erheben lassen, müssen auch ihm gemacht werden. —

Zu einem ähnlichen Resultat wie FELDNER gelangt GUTBERLET.¹ GUTBERLET schreibt: Die Freiheit des menschlichen Willens ist etwas dem Bewußtsein unmittelbar Evidentes; mit Leugnung derselben wird alles sichere Erkennen unmöglich. Freiheit aber „ist die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Handlungen oder Objekten zu wählen, ein endliches Gut dem andern vorzuziehen. Insofern der Wille damit frei von innerer Nötigung zum Handeln erklärt wird, ist zugleich gesagt, daß er nicht determiniert ist (23)“.

Diese Freiheit widerspricht nicht dem Kausalgesetz (1). Das Kausalgesetz ist absolut notwendig und duldet

¹ CONSTANTIN GUTBERLET: Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Fulda 1893.

keine Ausnahme. Diesem aber wird genügt; denn die Ursache finden wir bei der freien Thätigkeit in den Motiven zum Handeln in Verbindung mit dem Vermögen zu wollen. Der Wille mit den Motiven bedingt sein Handeln. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muss natürlich die Entscheidung eintreten. Die wichtigste von diesen Bedingungen aber ist „die tatsächlich freie Wahl des einen Objekts vor dem andern (12)“. Diese Bedingung ist vollkommen unabhängig von allem, was vorhergeht; „den letzten entscheidenden Ausschlag giebt der Wille, der darum unter dem Einfluss der Motive (19) die eigentliche Ursache des freien Willens ist (20), während die übrigen Momente nur Bedingungen im engeren Sinne des Wortes genannt werden können (12)“.

Wird aber — um hier gleich einen Einwand vorwegzunehmen — dem Kausalgesetz ohne weiteres genügt, wenn der einzelne Entschluss als Resultat von Motiv und freiem Willen aufgefasst wird? Nein; denn bei dieser Annahme muss zuerst untersucht werden, ob denn der freie Wille in seinem Handeln irgendwie bedingt wird oder nicht. Wird er nicht bedingt, so wird damit eben die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes verneint. Wird er aber bedingt, so ist damit die Gegenüberstellung von Wille und Motiv nicht angebracht; denn dann steht der Wille auch unter der Herrschaft der Motive.

Nachdem GUTBERLET bei dieser Frage zuerst geantwortet hat, dass der koordiniert neben die Motive tretende freie Wille ganz unabhängig und unbeeinflusst ist, nimmt er im weitern Verlauf seiner Untersuchungen die Beweisführung FELDNER's — wenn auch in etwas modifizierter Form — auf. Er sagt: Der Wille könnte determiniert werden nur durch ein ihm adäquates Objekt, und dieses ihm adäquate Objekt könnte nur der Inbegriff aller Güter sein, nämlich „das Gute schlechthin (28)“ — entsprechend dem allgemeinen Gut: Gottes Wesenheit bei FELDNER —. Würde ihm dieses geboten, so müsste er notwendig sich für dasselbe erklären. Dieses auszuschlagen, wäre eine handgreifliche Unmöglichkeit; denn der Wille ist immer auf das Gute gerichtet (30).

Wird aber dem Willen nur unter „partiellen Objekten des Guten (23)“ die Entscheidung gelassen — und das ist im Leben immer der Fall —, so kann er sich nach seinem Belieben

diesem oder jenem zuwenden; er kann willkürlich unter den verschiedenen Gütern wählen (23).

Wenn es zuweilen jedoch den Anschein hat, als ob der Wille auch bei der Entscheidung unter „partiellen Objekten“ einer gewissen Notwendigkeit unterworfen ist, wie z. B. bei den Lehren der Moralstatistik, so „beweist dies mit nichten eine Determination des Willens, wohl aber weist es mit zwingender Notwendigkeit auf einen Ordner, der selbst in ein solches Gewirre dadurch Gesetzmäßigkeit brachte, daß er die menschliche Natur trotz ihrer Freiheit bestimmten Gesetzen unterwarf und diese Gesetze mit all den unzähligen möglichen Kombinationen äußerer Verhältnisse in Harmonie setzte (102)“.

Der freie Wille wird also ausgelöst durch das Gute. Da aber nur ein gewisser Teil des Guten in jeder Thatsache vorliegt, kann der Wille unter den verschiedenen Arten des Guten wählen. Wie er im bestimmten Falle sich entscheidet, ist vorher nicht zu sagen. Aber grade darauf kommt es an, ob im bestimmten Fall der Wille nur einen bestimmten Entschluß fassen kann. Nur wenn dies der Fall ist, ist das Kausalgesetz aufrecht erhalten. Wenn aber GUTBERLET erklärt, daß „unter den partiellen Objekten des Guten“ der Wille nach eigenem Belieben und Gutdünken die Auswahl trifft, so verneint er die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes und statuiert das liberum arbitrium indifferentiae — wenn er es auch nicht wahrhaben will. —

In den Anschauungen des THOMAS von Aquino hat ihre Wurzeln auch die Lehre KNEIB's¹, die dieser unter dem Namen

¹ Ähnliche Ansichten, wie KNEIB sie äußert, vertraten schon vor ihm katholische Denker wie:

LÖWE: Die spekulative Idee der Freiheit, ihre Widersacher, ihre praktische Verwertung. Prag 1890. Hier heißt es: Das Ich weiß sich als aktive sich selbst beherrschende Kausalität, als Selbstmacht des Wirkens im Denken, Wollen und Handeln. —

SCHELL: Apologetik. Bd. II. Paderborn 1896. SCHELL erklärt: Der Wille ist frei, weil er die Fähigkeit besitzt, sich nicht ohne weiteres von den realen Einflüssen, von der innerlichen Macht des Dranges und der unmittelbaren Gewalt des Eindrucks bestimmen zu lassen, sondern unabhängig von allen psychischen Zugkräften weichlicher wie heftiger Art einzig und allein aus der sachlichen Würdigung der in Frage kommenden Güter heraus die Entscheidung zu treffen. — An diese Ausführungen SCHELL's knüpft KNEIB an.

des „positiven Indeterminismus“ verfügt. KNEIB¹ argumentiert:

Der gewöhnliche Determinismus scheitert daran, daß er eine mechanische Wirksamkeit der psychischen Vorgänge behauptet und den Willensakt auf mechanisch-notwendige, nicht auf geistig-freie Weise zustande kommen läßt. Die Handlungen und Willensentscheidungen gehen zwar aus dem Ich hervor, doch nicht „naturhaft-mechanisch“ (53). Das „Es hätte anders sein können“ muß eine Berechtigung haben, die dieser Gewissensauspruch nur besitzt, wenn das Subjekt in der Lage war, unter den gegebenen Bedingungen anders zu handeln.

Diese Überlegung führt aber nicht zu dem Indeterminismus, der Freiheit gleich Willkür setzt und eine Ursachlosigkeit des Willens statuiert. Das Kausalgesetz wird vielmehr durch diese Freiheit garnicht verletzt; nur neben das äußere Geschehen mit seiner mechanischen Kausalität muss ein inneres Gestalten und Entfalten nach einer geistigen Kausalität gestellt werden. „Freiheit ist Selbstbestimmung aus der begründenden Erkenntnis (4).“ „Frei ist eine Handlung dann, wenn sie aus geistiger Wertschätzung hervorgeht; je mehr der Geist in der Weise des Geistes seine Handlung begründet, desto freier ist sie, desto mehr ist sie seine eigene That (8).“ „In und mit der sachlichen Würdigung wird das Wollen zu einer thätigen lebendigen Kraft, die sich selbst beherrscht und sich selbst bestimmt und die herrsch-gewaltig allen äußern und innern naturhaften Regungen entgegenzutreten vermag (35).“ Jede Willensentscheidung ist aus der Erkenntnis und mit der Erkenntnis des Geistes zu gestalten. Dann ist sie Selbstbestimmung und nicht naturhafte Bewegung, das heißt: sie ist frei. „Einsichtsvolle Selbstbestimmung oder Selbstursächlichkeit, das eben ist Freiheit und Ursächlichkeit zugleich, und das allein erklärt und rechtfertigt die Erscheinungen im Gewissensleben (55).“

KNEIB's Lehre gipfelt in dem Satze: Freiheit ist Selbstbestimmung aus der begründenden Erkenntnis. Diese Behauptung ist eine moderne Gestaltung des Ausspruches des

¹ PHILIPP KNEIB: Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Mainz 1898. — Vergl. auch: KNEIB: Nochmals die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. *Philosoph. Jahrbuch* XIII, 3.

THOMAS von Aquino: moveri ex se est moveri voluntarie. Aus einer immerhin unklaren Selbstbestimmung ist geworden: die Selbstbestimmung gemäß der sachlichen Würdigung, gemäß der geistigen Wertschätzung. Eine solche Selbstbestimmung aus der begründenden Erkenntnis kann aber nur besagen: Nach genauer Überlegung, nach vernünftiger Einsicht gebe ich einer gewissen Handlung, einem gewissen Entschluß vor andern den Vorzug. In der Einsicht, in der Überlegung, in der Würdigung der in Betracht kommenden Möglichkeiten aber spricht sich die ganze Persönlichkeit des einzelnen aus. Das Resultat einer Überlegung ist immer eine notwendige Folge aus dem Wesen, dem Charakter des Überlegenden. Es kommt bei der freien Entschliessung auf Einsicht, Würdigung, Überlegung an, bedeutet: Frei ist mein Entschluß, wenn ich mit vollem Bewußtsein meines Thuns aus meinem Innern heraus handle. Freiheit ist dann nicht Willkür, sondern bewußtes Handeln und Wollen auf Grund der Beschaffenheit meines Ichs. Das aber ist auch die Anschauung des Determinismus. Und daher muß KNEIB, obgleich er selber den Indeterminismus vertreten will, im Grunde doch für einen Deterministen erklärt werden. Selbstverständlich ist dabei zuzugeben, daß auch gewisse rein indeterministische Elemente sich bei ihm finden, so wenn er seine geistige Kausalität einführt, die Selbstherrlichkeit des der sachlichen Würdigung entstammenden Wollens ausmalt u. s. w. Aber alles das tritt doch zurück vor dem Grundgedanken seiner Freiheitslehre. Und auch wenn er sich zuweilen in Polemik gegen den Determinismus ergeht, so hat er immer nur den Fatalismus im Auge; denn dem Determinismus steht er selber viel zu nahe.

Scheint aber dieser Behauptung nicht die Erklärung KNEIB's zu widersprechen, daß der Wille unter den gegebenen Umständen auch anders hätte wollen können? Meiner Meinung nach liegt bei diesem Ausspruch: der Wille hätte anders wollen können, nur eine schiefe Ausdrucksweise vor. Denn nur dann wäre ein andres Wollen zu Tage getreten, wenn die sachliche Würdigung eben zu einem andern Resultat geführt hätte. KNEIB aber unterläßt es, eben diese sachliche Würdigung zu den „gegebenen Bedingungen“ zu rechnen, da er unter diesen mehr die äußern Motive im Gegensatz zum Charakter, aus dem ja die Würdigung hervorgeht, versteht. —

Eine gewisse Verwandtschaft mit den Theorien GUTBERLET's

und KNEIB's zeigt „der relative Indeterminismus“ MACH's. Diese rührt voraussichtlich daher, daß auch MACH ein Anhänger der katholischen Philosophie ist. MACH¹ meint:

Weder der Determinismus noch der Indeterminismus kann als Lösung des Problems der Willensfreiheit gelten; nicht der Determinismus, denn bei diesem wird aus dem Wollen ein Müssen; nicht der Indeterminismus, denn „es ist unpsychologisch und erfahrungswidrig, das menschliche Wollen gleichsam auf sich selbst zu stellen, es aus sich selbst schöpfen zu lassen, da es ein Wollen ohne Vorstellung des Gewollten, ohne den erfahrungsmäßig gegebenen Inhalt des Wollens nicht giebt (20)“. Das Subjekt ist zwar frei — jedoch nicht „in der Weise und in dem Sinne, als sei dessen Wollen an keine Schranke, an kein Substrat gebunden, als könne es auch wollen, was sich zu seinem Vorstellungskreise völlig heterogen verhält, was ganz außerhalb desselben liegt oder dessen Erreichung schlechthin unmöglich ist (114)“. Es sind immer gewisse Motive vorhanden, aber diese Motive wirken nicht „gleich den Ursachen im engeren Sinne, den *causae efficientes*, mit starrer mechanischer Notwendigkeit, sie regen die Thätigkeit des Subjekts nur an, veranlassen oder, wie ihre sprachliche Bezeichnung ganz richtig lautet, bewegen das Subjekt zu einer bestimmten Thätigkeit, sie üben aber auf das Subjekt keinen unwiderstehlichen, absoluten Zwang: Das Subjekt muß überhaupt nicht wollen, es kann ferner sein Begehren modifizieren, es von einem bestimmten Objekt oder Ziel ab und einem andern, selbst entgegengesetzten zuwenden (130)“. Die Motive necessitieren nicht, nötigen nicht; sie regen nur an, sie inklinieren nur (14).

Zu den Motiven muß immer noch hinzutreten die „innere, freie Zustimmung (133)“, die Billigung von seiten des Ichs. „Stets kann das Subjekt, deutlicher das durch die in der Seele vorhandene Summe der Vorstellungen repräsentierte Ich der aufstrebenden Vorstellung eine andere Vorstellung oder ganze Vorstellungskomplexe in der Form von Grundsätzen entgegenwirken lassen und so jene Vorstellung zurückhalten und auf das

¹ FR. J. MACH: Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn 1887. — MACH ist Professor am Staats-Obergymnasium in Saaz. Er ist nicht zu verwechseln mit dem bekannten Physiker und Philosophen MACH.

Niveau der übrigen herabdrücken (133)“. Der Mensch bestimmt sich selbst „zufolge seiner Vernünftigkeit, indem er unter mannigfachen, ja zahllos möglichen Dingen das Objekt seines Strebens als Ziel oder Zweck sich erwählt und die zur Erreichung desselben geeigneten Mittel aufsucht und anwendet (116)“. Der Mensch „ist eigentlicher und ausschließlicher Urheber seiner Handlungen, und diese sind ebensowenig das Produkt einer äußern als einer innern an ihn herantretenden Determiniertheit (116)“.

Den wichtigsten und charakteristischsten Punkt in der Lehre MACH's bildet seine Auffassung von der Bedeutung der Motive. MACH kommt hier — ohne sich aber davon Rechenschaft zu geben — zu der Anschauung LEIBNIZ's: les motifs inclinent sans necessiter, da bei ihm die Motive nur „anregend“ wirken sollen. Nach Motiven — das sind Gründe, Vorstellungen, Zwecke — entschließt sich der Mensch, aber er muß ihnen nicht folgen. Wenn auch die Motive zu einem gewissen Handeln vorhanden sind, so braucht dies Handeln doch nicht einzutreten. Aber damit wird „die Entscheidung nach Motiven“ zu einer leeren Phrase; denn wenn ihnen jede eigentliche Wirkung abgesprochen wird oder diese in Frage gestellt ist, sind sie eben keine Motive mehr. Statt der Motive soll die innere, freie Zustimmung den Ausschlag geben. Geht aber diese Zustimmung aus gewissen Gründen, also notwendig vor sich oder ist sie die Folge reiner Willkür? Hierauf antwortet MACH nicht bestimmt, aber aus seiner ganzen Beweisführung folgt, daß er einer Wahlfreiheit des Ichs zuneigt.

So führen die Konsequenzen aus MACH's Lehre, die manche deterministische Gesichtspunkte sonst aufweist, doch zuletzt zu dem liberum arbitrium indifferentiae, das MACH selbst unpsychologisch und erfahrungswidrig nennt.

D. Der agnostische Indeterminismus.

Indeterministische Elemente weisen auch die Untersuchungen einiger Männer auf, die das Problem der Willensfreiheit von einem mehr agnostischen Standpunkt aus betrachten und keine direkte Entscheidung für den Indeterminismus oder den Determinismus zu treffen wagen, deren Anschauung vielmehr

in einem „Non liquet“ gipfelt. Das sind DUNKMANN, MANNO, ÖLZELT-NEWIN.¹

KARL DUNKMANN² vertritt die Auffassung: Die Philosophie kommt mit dem Problem der Willensfreiheit nicht zu Ende. „Determinismus und Indeterminismus sind beide unmöglich, und ein Drittes giebt es nicht. Trotzdem aber wird der Indeterminismus zwingend gefordert, während es kein weiteres zwingendes Postulat des Determinismus giebt (50)“. Und aus welchen Gründen?

Das einzige, aber ausschlaggebende Argument für das liberum arbitrium indifferentiae bildet der Umstand, daß „die Thatsachen der Reue, Scham, Schuld, Zurechnung und Verantwortung, wenn sie nicht für selbstquälerische Illusionen erklärt werden sollen, womit dann die gesamte Moral ins Reich der Illusion verwiesen sein dürfte, gebieterisch die Freiheit voraussetzen in dem Sinne, daß der Mensch ein anderer hätte werden können als er geworden ist (48)“. Ein anderer direkter Beweis für die Willensfreiheit läßt sich aber nicht erbringen. Die Untersuchung der Beweiskraft des reinen Selbstbewußtseins, die von indeterministischer Seite immer angerufen wird, ergibt nur, daß „letzteres zwar nicht bloß als der psychische Begleiter eines mechanisch verlaufenden physiologischen Prozesses angesehen werden kann, sondern als selbständiger Faktor eigentümlicher Art unabhängig vom Naturlauf in denselben eingreift. Aber daraus folgt noch nicht die Freiheit als das Vermögen des Auch-anders-könnens (49)“.

Als indirekte Argumente sprechen für das liberum arbitrium weiter zwei Einwände, die gegen die gegenteilige Ansicht, den Determinismus, erhoben werden müssen. „Es kann einmal keine spekulative Weltbetrachtung auf Grund des strengen Determinismus ohne Zuhülfenahme des Indeterminismus

¹ Diese Männer sind in ihren Anschauungen über das Freiheitsproblem von einander ganz unabhängig und haben auch, was ihre Weltanschauung anbetrifft, miteinander gar nichts zu thun. Ihre Zusammenstellung ist hier einzig und allein vom Gesichtspunkt der Übersichtlichkeit aus gesehen.

² KARL DUNKMANN: Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie. Dissert. Halle 1899. — Buch I: Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie.

auskommen (33)¹. Und sodann: „Unter der Voraussetzung des strengen Determinismus ist der Fatalismus unvermeidlich (34)“; denn bei Annahme des Determinismus kann man dem Charakter des einzelnen nie „ein selbstschöpferisches Prinzip“ zusprechen, das aber die notwendige Grundlage ist für jeden „sittlichen Charakter“, d. h. für ein „nach Maximen sich selbst regulierendes Ich“ (21).

Gegen das liberum arbitrium läßt sich aber andererseits vorbringen: Es ist unmöglich, daß „aus der Indifferenz des freien Willens eine qualitativ bestimmte Handlung entsteht (31)“. Und dieser Einwand ist nicht zu widerlegen. Denn die „absolute Willkür ist unfähig auch nur die Wahl einer Seite sich vorzustellen, geschweige, sich von einem äußern Motiv im geringsten beeinflussen zu lassen (31)“.

Dagegen vermag das Gesetz von der Erhaltung der Energie und das principium identitatis, die auch als Beweismittel gegen das liberum arbitrium gebraucht werden, diesem keinen Abbruch zu thun; denn das Gesetz von der Erhaltung der Energie entstammt „einer unberechtigten Metaphysik (32)“, und das principium identitatis wird bei Annahme der Willensfreiheit nicht verletzt.

Der ausschlaggebende Faktor bei der Entscheidung der Freiheitsfrage ist aber das Kausalgesetz, die Allgemeingültigkeit oder die Nicht-Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips. „Von einer Naturkausalität nun im Sinne von Naturnotwendigkeit oder gar einem einheitlichen logischen Weltgrunde kann schlechterdings keine Rede sein (16).“ Denn „von einem ehernen Gesetz, welches die Welt umspannt, also daß jedes Geschehnis nach rückwärts als Wirkung, nach vorwärts als Ursache seinen notwendigen Platz im Weltganzen einnimmt, wissen wir weder apriori noch aposteriori etwas (49)“. Danach wäre die Willensfreiheit mit dem Kausalprinzip wohl vereinbar. Aber auf „induktivem, erfahrungsmäßigem Wege (16)“ läßt sich, wenn auch kein absoluter Kausalzusammenhang, so doch die thatsäch-

¹ DUNKMANN beweist diese Behauptung durch das System E. v. HARTMANN'S. Aber weil HARTMANN in seiner Metaphysik eine Urfreiheit, einen Urzufall annimmt, darf man denn doch nicht ohne weiteres erklären, daß jede spekulative Weltbetrachtung den Indeterminismus zu Hilfe nehmen muß.

liche Motivation der meisten Willensentschlüsse feststellen. Und das spricht offenbar gegen die Freiheit.

Untersucht man weiter, wie die Kausalität des Charakters sich verhalten würde zu dem *liberum arbitrium*, so ergibt sich: „Die Kausalität des Charakters verneint das *liberum arbitrium* unbedingte, aber verneint seine völlige Abwesenheit nicht minder (24).“ Ohne das *liberum arbitrium* ist ebensowenig ein Charakter möglich als mit einem solchen (49). Ohne dasselbe tritt an die Stelle des Charakters „der einfache Fluß des Geschehens, geht die Stabilität der sittlichen Selbstbestimmung verloren (49)“, kann „die Sittlichkeit nie entstehen, sowenig der Lauf eines Flusses, das Wehen des Windes aus sich selbst zum Stillstand, zur Besinnung, zur Selbstbeherrschung kommen können (24)“. Mit dem *liberum arbitrium* aber ist „Sittlichkeit von vornherein unmöglich (23)“, wird die konstante Entwicklung des sittlichen Charakters ganz und gar zerstört (22), da das *liberum arbitrium* „das Prinzip reiner Laune und Willkür (49)“ ist. Leugnen wir dies Prinzip, so „ist der Charakter entweder starr und unveränderlich oder er ist das Resultat purer Zufälligkeit, allen Einflüssen der Umgebung preisgegeben; in beiden Fällen kann keine Sittlichkeit existieren (20). Nehmen wir das *liberum arbitrium* aber an, so ist es mit dem Charakter erst recht dahin, er ist dann das Produkt grundloser Laune und Willkür und unmöglich das, was er sein soll, „Träger sittlicher Zustände (20)“. Einen Ausweg aus diesem Widerspruch bildet vielleicht die Annahme, daß „das Vermögen der Freiheit jedesmal ein geringes ist (91)“, daß „wir es uns vorstellen müssen nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes (48)“, daß „der jedesmalige Grad sittlicher Entwicklung das Resultat ungezählter und unzähliger kleiner und kleinster Freiheitsakte ist (48)“.

Wenn also auch die indeterministische Freiheit von der Ethik gefordert wird, so stehen dieser doch ungelöste Bedenken gegenüber, die die Philosophie nie beseitigen, die höchstens die Theologie entfernen kann. Und die Theologie allein löst das Problem der Willensfreiheit. Sie erklärt: In Gott findet die einzelne Persönlichkeit ihren Rückhalt. Gott gegenüber ist sie frei. Trotz dieser Freiheit garantiert Gott die Möglichkeit einer kontinuierlichen Charakterentwicklung. Die Widersprüche und

Schwierigkeiten in der Freiheitsfrage konzentriert die Theologie „auf das eine Mysterium Gottes, das Postulat des religiösen Geistes (92).“

DUNKMANN's Ausführungen sind charakteristisch dafür, wozu es führt, wenn man die Ethik auf die Willensfreiheit zu stützen sucht. Soll die Ethik die Entscheidung darüber treffen, ob Freiheit oder nicht, so bleibt es bei der Antinomie: Die Ethik hat als Grundlage die Freiheit — die Ethik hat als Grundlage die kontinuierliche Charakterentwicklung. Freiheit und Charakterentwicklung schliessen sich aber gegenseitig aus. Und wenn nun DUNKMANN behauptet: Charakterentwicklung ist zuzugeben, daneben aber giebt es kleine und kleinste Freiheitsakte, so heisst das mit andern Worten: Gewöhnlich Determination, zuweilen aber ein wenig Indetermination. Verlangt aber die Ethik die indeterministische Freiheit, so genügt ihr nicht diese geringe Quantität Indeterminismus. Verlangt sie jedoch Charakterentwicklung, so will sie auch gar kein unberechtigtes Eingreifen von seiten der Freiheit. Der Widerspruch bleibt also. Und wenn dann DUNKMANN versucht diesen mit Hülfe des Gottesbegriffs zu lösen, so genügt das erst recht nicht. Denn damit, daß ich mich auf Gott berufe, gebe ich eben zu, daß ich keine wissenschaftliche Erklärung zu finden vermag; damit führe ich ein Unbekanntes auf ein andres Unbekannte zurück, drücke ich X nur durch Y aus. Diesen Schwierigkeiten entgeht man nur, wenn man die Freiheit ganz und gar von ethischen Ueberlegungen trennt und der Ethik ein eignes Fundament verschafft.

Das Argument gegen den Determinismus, mit dem DUNKMANN diesen abweist, ist nun: die Unmöglichkeit der Entstehung eines sittlichen Charakters, d. h. eines nach Maximen handelnden Ichs bei Annahme einer allgemeinen Determination. Hiergegen ist zu bemerken, daß Maximen und Sittlichkeit nicht durch einen freien Akt eines „selbstschöpferischen“ Ichs hervorgerufen werden. Sittlichkeit entspringt vielmehr aus der Wechselwirkung des einzelnen Individuums und der sozialen Organisation, der sozialen Gruppe, der es angehört. Und Maximen sind die Regeln und Anschauungen, die das einzelne Individuum sich allmählich — und immer aus zureichenden Gründen — bildet, um nach diesen sein Verhalten zu seinen Mitmenschen zu regulieren. Die Ethik setzt niemals eine freie, ganz unabhängige Willensthat voraus, sondern ist ein sozialpsychologisches

Gebilde. Daher ist es möglich, sogar bei einer rein fatalistischen Weltanschauung ethisches Verhalten und Sittlichkeit zu fordern.

So erweisen sich die Einwendungen DUNKMANN's gegen den Determinismus und seine Argumente für den Indeterminismus als nicht stichhaltig. Dagegen muß von Bestand bleiben das, was DUNKMANN gegen den Indeterminismus vorbringt, daß nämlich der Charakter das Produkt grundloser Laune wird, daß eine absolute Willkür nie eine bestimmte Handlung hervorbringen kann, daß die konstante Charakterentwicklung zerstört wird.

Eine eigne, selbständige Stellung zum Freiheitsproblem nimmt auch RICHARD MANNO¹ ein. MANNO schreibt: Der Determinismus gilt heute als die annehmbarste Lösung des Problems der Willensfreiheit. „Das rührt offenbar von der gewaltigen Entwicklung der von der allgemeinen Mechanik durchdrungenen Naturwissenschaften her (66).“ Die strenge mechanische Gesetzmäßigkeit spinnt ihre Fäden weiter und weiter und will auch den Willen des Menschen in ihr Netz ziehen. Und um dieser mechanischen Gesetzmäßigkeit Genüge zu thun, wird die Willensfreiheit gezeugnet. Aber — der Wirkungsbereich der mechanischen Gesetze braucht nicht bis ins psychische Leben sich zu erstrecken. Es läßt sich zwar nicht entscheiden, „ob der Wille frei ist oder gebunden“, wohl aber läßt sich untersuchen, „ob der Wille frei sein kann (64)“. Und da zeigt es sich, daß die rein theoretischen Motive und Überlegungen für den Determinismus durchaus nicht stärker sprechen als für den Indeterminismus.

„Der Determinismus sowohl wie das Prinzip der Freiheit sind metaphysische Lehren (!). Sie gehen über das Feld der bloßen Phänomene hinaus (!). Die Wissenschaften der reinen Phänomene, wie die Mechanik, können also, für sich genommen, weder die Determinationstheorie noch das entgegengesetzte Prinzip mit eignen Mitteln begründen oder ausschließen. Beide Prinzipien müssen ihren Anspruch auf Wahrheitswert aus andern Quellen herleiten, beide aber müssen auch mit den Grundsätzen und Ergebnissen der phänomenologischen Wissenschaften sich in Einklang setzen (63).“ Wird allerdings „die gesamte Körperwelt

¹ RICHARD MANNO: HEINRICH HERTZ für die Willensfreiheit? Eine kritische Studie über Mechanismus und Willensfreiheit. Leipzig 1900. — Vergl. auch den Artikel MANNO's: Die Voraussetzungen des Problems der Willensfreiheit in der *Zeitschr. f. Philosophie und philosophische Kritik* 1900, CXVII, S. 210.

nur in dem geschlossenen Ring eines ewig wiederkehrenden mechanischen Prozesses vorgestellt (24)“, dann muß die Freiheit schwinden. Aber „dem Menschen ward freie Energie gegeben, er bestimmt ihr Ziel und ihre Bahn nach eignen Gesetzen (65)“. Der Weltmechanismus ist kein Uhrwerk, das nach einem bestimmten Gesetz abläuft. Es giebt auch „autonome Körpersysteme“, d. h. Körpersysteme, die „aus sich ihren Zustand bestimmen“ und ihrer Energie „eine neue Bahn anweisen (59)“. Diese autonomen Körpersysteme widersprechen nicht dem Begriff des Totalmechanismus, der nur meist zu eng gefaßt wird. „Der Mechanismus ist ja nur ein Hilfsbegriff zur Konstruktion der Welterkenntnis und nur berechtigt, soweit sein Erfolg reicht (61).“ Aber sämtliche Prinzipien der Mechanik, der Satz von der Erhaltung der Energie eingeschlossen, bleiben in voller Gültigkeit, „wenn autonome Körpersysteme als Mechanismen geformt und mit disponibler Energie ausgerüstet, aufeinander wirken (58),“ wenn autonome Körpersysteme miteinander in Verbindung treten. Und solch ein autonomes Körpersystem, das die Richtung seiner Energie frei bestimmt, kann auch der Mensch sein — ohne daß er es aber auf jeden Fall sein muß.

Der Kernpunkt der Untersuchungen MANNO's liegt in seiner Theorie von den autonomen und damit freien Körpersystemen. Autonome Körpersysteme sind solche, „bei denen die Energie-richtung irgendwie bestimmbar bleibt“. Aber — muß hier gefragt werden — wer bestimmt denn schließlich die Energie-richtung? Die autonomen Körper, antwortet MANNO, bestimmen sich rein aus sich selbst. Wenn das heißt — und MANNO behauptet das selber einmal —, sie bestimmen sich nach ihren eignen Gesetzen, so muß man ihm beistimmen. Und auch darin wird er dann Recht haben, daß die Wissenschaft der Mechanik dieser Entwicklung nach eignen, nicht mechanischen Gesetzen auf keinen Fall widerspricht. Aber bei MANNO führt dieses „Sich bestimmen nach eignen Gesetzen“ doch — bewußt oder unbewußt — zu der Vorstellung des „Überhaupt-nicht-bestimmt-werdens“. Denn was bedeutet: „Der Wille ist nicht gebunden“ anderes, als daß bei den Willensvorgängen das Kausalprinzip nicht anzuwenden ist? Dieses Streben nach vollkommener Lösung des Willens von jeder Notwendigkeit zeigt sich auch darin, daß MANNO Determinismus und Indeterminismus als rein

metaphysische Lehren ansieht. Denn MANNO teilt das Freiheitsproblem doch nur aus dem Grunde der Metaphysik zu, um vorweg schon dem Einwand zu begegnen, dafs in der Erfahrungswelt das Kausalprinzip allgemeine Geltung beanspruche.

In der Anschauung MANNO's gehen also deterministische und indeterministische Gedankengänge durcheinander. Und eine genaue Entscheidung für die eine oder die andre Theorie läfst er vermissen.

Wie MANNO löst auch ANTON ÖLZELT-NEWIN¹ das Problem der Willensfreiheit „nicht endgültig“. Weder der Determinismus noch der Indeterminismus ist nach ihm „bisher erwiesen und wird beweisbar sein, weil weder das Kausalgesetz noch die innere Erfahrung dazu die Mittel bieten können (44)“. Das Kausalgesetz besitzt höchstens Wahrscheinlichkeit (!); denn die Beweisführungen für die Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes, die nur unternommen werden können „mittelst Induktion, auf Grund der Annahme des psychophysischen Parallelismus oder mittelst Statistik im Gebiete des Psychischen (15)“ (!!) sind unzulässig oder hinfällig.

Auch die innere Erfahrung kann nichts über das Verursachtsein der einzelnen Willensakte entscheiden (24). Denn es ist der Vorgang der Kausation in der innern Wahrnehmung so wenig als in der äufsern wahrnehmbar, und es ist eine Regelmäfsigkeit, welche im innern Geschehen Kausalität erweisen soll, nicht festzustellen (25).

Aber ebensowenig wie der Determinismus kann auch der Indeterminismus für sich einen einwandlosen Beweis führen. Wenn nun der Indeterminist diesen Mangel an stichhaltigen Beweisen etwa ausgleichen will durch Erfahrungen an einer Reihe einzelner Erlebnisse, wie dem Gewissen, der Reue, der Zurechnung, so ist zu bedenken, dafs alle diese Erscheinungen sich auch auf deterministischer Grundlage erheben können.

Persönlich, in seinem Fühlen und Wollen, dagegen neigt ÖLZELT-NEWIN zum Indeterminismus. Denn „dem Vorwurf, der dem Menschen gegen den mit dem Materialismus immer zusammengenannten Determinismus unbestimmt im Herzen ruht, der sagt, er verwandle die Welt in einen Mechanismus ohne

¹ ANTON ÖLZELT-NEWIN: Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist. Leipzig. 1900.

Freude und Schönheit, ohne Jugend, ohne Reue und Strafe, ohne Gerechtigkeit, ohne Gott: diesem Vorwurf muß auch die wissenschaftliche Kritik (!) weit mehr zustimmen als der Determinismus glaubt. Und so ist die Lehre von der Notwendigkeit menschlichen Handelns wie der damit gegebene Glaube an die Mechanisierung der Welt gewiß der sittlichen Entwicklung ein Hemmnis und dem Weltschmerz ein fruchtbarer Nährboden (52).“

ÖLZELT-NEWIN verwechselt Fatalismus und Determinismus. Durch diese Verwechslung kommt der Determinismus in ein ganz falsches Licht. Es ist nicht wahr, daß dieser zum Weltschmerz führt; denn er läßt die Aktivität der Persönlichkeit unberührt. Es ist ferner nicht wahr, daß die sittliche Entwicklung durch ihn gehemmt wird und daß Freude und Schönheit durch ihn entfernt werden. Das alles kann — wohl gemerkt, kann für den Fatalismus in Betracht kommen, für den Determinismus aber gilt es auf keinen Fall.

ÖLZELT-NEWIN'S Schwanken zwischen Determinismus und Indeterminismus folgt vor allem aus seiner Stellung dem Kausalprinzip gegenüber. Er schreibt dem Kausalgesetz nur Wahrscheinlichkeit zu. Damit macht er sich schon einer *contradictio in adjecto* schuldig. Denn zum Begriff eines Gesetzes gehört eben die Allgemeingültigkeit, ein Gesetz, das keine allgemeine Geltung besitzt, ist kein Gesetz mehr. Sodann sind die Beweisführungen ÖLZELT-NEWIN'S für seine Auffassung des Kausalgesetzes höchst eigenartiger Natur.

Auch ÖLZELT-NEWIN'S Herzensmeinung, daß der Indeterminismus das einzig Wahre sei, kann doch wohl nicht als Beweis für den Indeterminismus angesehen werden. Und so wird keine der beiden Theorien, weder Determinismus noch Indeterminismus, von ÖLZELT-NEWIN direkt bewiesen, aber auch nicht direkt verneint.

E. Der Indeterminismus in Strafrecht und Theologie.

Neben diese Denker aus dem Reiche der Philosophie treten noch Indeterministen aus zwei andern Wissenschaftsgebieten, in denen das Banner des Indeterminismus — genauer das des *liberum arbitrium indifferentiae* — geschwungen wird. Diese beiden

Disziplinen sind die protestantische Theologie und die Strafrechtswissenschaft.

In der Strafrechtswissenschaft hat man vielfach den Indeterminismus verlangt, teils um überhaupt strafen zu können, teils um der Strafe die gehörige Bedeutung beizulegen. Doch ist man in dieser Wissenschaft neuerdings vom Indeterminismus abgekommen, vor allem auf das Bestreben FRANZ v. LISZT'S¹, der behauptet, daß der Gegensatz zwischen deterministischer und indeterministischer Weltanschauung ohne Bedeutung ist für das Strafrecht. „Der dieses allein berührende wissenschaftliche Determinismus, sagt er, bedeutet die unanfechtbare Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf die menschliche Handlung, soweit diese der Welt der Erscheinungen angehören; er lehrt also, daß auch das Verbrechen nur begriffen werden kann, wenn es auf seine zureichende Ursache zurückgeführt wird.“² Doch finden sich noch manche Anhänger des Indeterminismus unter den modernsten Kriminalisten, so z. B. BINDING, v. BURI, KOHLER, BIRKMEYER.³

In der protestantischen Theologie⁴ ist das Problem der Willensfreiheit zu großer Bedeutung gekommen. Die Freiheit gerät in dieser Wissenschaft in eine ganz neue Beleuchtung. Die Freiheit ist hier zu untersuchen in ihrem Verhältnis zur Sünde, zur Gnade und zur Vorsehung. In welchem Grade ist einmal die Freiheit des Menschen an der Sünde beteiligt? Darauf wird meist geantwortet: Die Sünde ist entstanden durch die Freiheit des Menschen. Bei der Gnade fragt es sich: Besitzt der Mensch die Fähigkeit des Mitwirkens oder des Widerstandleistens im Heilsprozeß oder ist er aus Gnaden, was er ist? Meist wird gesagt: Die Freiheit ist Voraussetzung für ein Verlorengehen

¹ FRANZ v. LISZT: Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 10. Aufl. 1900. S. 69. Note 9 das. enthält eine Übersicht über die heutige Stellung der Strafrechtswissenschaft zu dem Freiheitsproblem. Dort auch eine genaue und ausführliche Literaturangabe.

² Ebenda S. 69.

³ Literaturangabe: LISZT: S. 69, Anm. 9.

⁴ Über die Theologie und das Freiheitsproblem ist zu vergl. der Artikel Willensfreiheit v. GEORG RUNZE in der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, herausgeb. von HAUCK, Bd. XIX, S. 147. Dasselbst auch ganz ausführliche Literaturangabe. — Ferner: DUNKMANN: Das Problem der Willensfreiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie. Halle 1900. Buch II: Das Postulat der Theologie.

oder Seligwerden in der Ewigkeit. Bei der Vorsehung ist zu entscheiden: Hat alles Geschehen seinen Grund in Gott oder hat das Böse seinen Grund nicht in Gott? Meist führt man an: Gott kann nie die *causa peccati* sein.

Wenn auch so der Indeterminismus die führende Stellung in dieser Wissenschaft einnimmt, so machen sich doch — grade in neuster Zeit — auch hier gewisse deterministische Strömungen bemerkbar.¹ Eine eingehende Untersuchung, wie diese theologischen Fragen zu beantworten sind, ist hier aber nicht angebracht. Denn das Freiheitsproblem in philosophischem Sinn kennt diese Bedenken nicht.

F. Rückblick.

In dieser Ausdehnung und in diesen Formen erscheint in der neuesten deutschen Philosophie der Indeterminismus. Von einer Überwindung dieser Lehre, wie man gern behauptet, kann also nicht die Rede sein. Aber das läßt sich feststellen, daß die sämtlichen wissenschaftlichen Argumente für diese Auffassung der Kritik nicht standhalten und daß damit die wissenschaftliche Grundlage für den Indeterminismus wegfällt. Wenn man aber trotzdem die Willensfreiheit in indeterministischem Sinne annehmen will und diese für notwendig zum Leben und zur Lebensbejahung hält, so wird die Willensfreiheit ein für den einzelnen vielleicht wertvolles Postulat. Aber diese individuelle Gefühlsansicht ist niemals Wissenschaft.

§ 3.

Der Fatalismus.

Der Fatalismus läßt sich am besten charakterisieren, wenn man sagt, daß er alles das, was der Indeterminismus behauptet, schlechthin verneint: Es giebt keine Freiheit, es giebt kein Einwirken des Menschen auf die Welt, es giebt keine Verantwortlichkeit, es giebt keine Zurechnung. Von einer logischen Untersuchung des Begriffs Freiheit sieht aber der Fatalismus

¹ Solchen deterministischen Standpunkt verfechten z. B.:

PASTOR MEYER: Die Wahlfreiheit des Willens in ihrer Nichtigkeit dargestellt. Gotha 1886.

WOBBERMIN: Theologie und Metaphysik. Berlin 1901.

Dann auch zu vergl. der Artikel Willensfreiheit v. RUNZE.

ebenso ab wie der Indeterminismus. Freiheit ist auch für ihn soviel wie Ursachlosigkeit unsrer Willensentschlüsse.

Ursachlosigkeit ist, erklärt der Fatalismus, in der Welt unmöglich; denn alles Sein und alles Geschehen ist weiter nichts als die Folge gewisser Gesetze, die unlöslich bindend das Handeln und Wollen der Menschen bestimmen.

„Nach ewigen, ehernen
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden“ (GÖTTE).

Diese Gesetze hypostasiert der Fatalismus, und er behauptet von ihnen, daß sie den Dingen Vorschriften erteilen und den Verlauf des Geschehens regulieren. Für ihn thronen sie in irgendwelchen Höhen und lenken von hier aus den Menschen. Das Handeln und Wollen des Menschen ist daher nur ein In-Erscheinung-treten jener Gesetze. Nicht der Mensch bringt sein Handeln und sein Wollen hervor, für dieses enthalten die Gesetze den alleinigen Grund. Von einer aktiven Wirksamkeit des Menschen kann somit auch nicht mehr die Rede sein; denn nur die Gesetze wirken. Das Leben des Menschen ist nur das Abrollen eines durch die Gesetze gebildeten Uhrwerks. Und als solche allmächtigen Gesetze existieren für den Fatalismus nur die mechanischen Gesetze. —

In dieser prägnanten Form wird der Fatalismus aber verhältnismäßig selten vertreten. Meist erscheint er in einer mehr deterministischen Schattierung. Die Grenze zwischen Fatalismus und Determinismus ist daher auch nicht immer genau zu bestimmen, sodafs derselbe Denker von der einen Seite als Fatalist, von der andern als Determinist in Anspruch genommen werden kann. —

Fatalistisch im strengen Sinne ist in der neuesten deutschen Philosophie nur noch die materialistische Weltanschauung,¹ die das gesamte psychische Geschehen als das

¹ Von der an sich nicht geringen Literatur, die hier in Betracht kommen könnte, möchte ich, da deren wissenschaftliche Bedeutung für die Lösung des Freiheitsproblems nicht sehr groß ist, nur nennen:

J. C. FISCHER: Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze. Leipzig 1871.

BÜCHNER: Kraft und Stoff oder die Grundzüge der natürlichen Weltordnung. 18. Aufl. Frankfurt 1894.

mechanisch und notwendig vor sich gehende Zusammenwirken von Gehirnatomen erklärt oder — bei dem abgeschwächten, aber inkonsequenten Materialismus — eine Begleiterscheinung des Körperlichen sein läßt. Jedes psychische Faktum wird hier necessitiert durch physikalisch-mechanische Gesetze. Das Handeln und Wollen des Menschen ist nur ein Auswirken ewiger Gesetze. Der Mensch ist nur ein Rad in dem Weltmechanismus. Er bewegt nicht, sondern er wird bewegt. —

Fatalistisch ist auch bei ihrer nahen Verbindung mit dem Materialismus die heutige „Naturphilosophie“, wie sie von ERNST HÄCKEL und seinen Anhängern vertreten wird. HÄCKEL¹ ist der Ansicht, daß „die Willensfreiheit gar kein Objekt kritischer, wissenschaftlicher Erklärung ist, da sie als reines Dogma nur auf Täuschung beruht und in Wirklichkeit garnicht existirt (19)“. Die vergleichende Physiologie und die Entwicklungsgeschichte haben uns gezeigt, daß die Vererbung von den Eltern und den Voreltern das Wollen im allgemeinen bedingt, daß „der Entschluß zum jedesmaligen Handeln durch die Anpassung an die momentanen Umstände gegeben wird, wobei das stärkste Motiv den Ausschlag giebt, entsprechend den Gesetzen, welche die Statik der Gemütsbewegungen bestimmen (151)“. —

Aber auch in andern philosophischen Richtungen treten in der neuesten Philosophie fatalistische Denker auf. Fatalist ist z. B. der Positivist PAUL RÉE.

RÉE² erklärt die Willensfreiheit für bloße Illusion. Unser Wollen und Handeln ist reine Wirkung. Es ist das Resultat gewisser Gesetze. Kennen wir die Gesetze, so können wir alle Handlungen im voraus berechnen. Diese haben wir aber bis jetzt noch nicht erkannt und daher meinen wir, unser Wille sei frei. Aus diesem Irrtum wieder folgt, daß man die Menschen verantwortlich macht für ihr Thun und Lassen, obgleich es jeder Vernunft widerspricht, eine Wirkung zur Rechenschaft zu ziehen. Strafe, Reue, Gewissen sind in Wirklichkeit nur Illusionen und Trugbilder, die mit der Freiheit zusammen vernichtet werden müssen. —

Fatalistische Gedankenreihen lassen sich auch feststellen bei

¹ ERNST HÄCKEL: Die Welträtsel. Bonn 1899.

² PAUL RÉE: Die Illusion der Willensfreiheit. Berlin 1885.

FRIEDRICH NIETZSCHE¹ — und zwar einmal in der Periode seines Lebens, wo er als analysierender Psychologe und Moralphilosoph hervortritt, und zum andern in seiner Lehre von der „ewigen Wiederkunft“. NIETZSCHE behauptet²:

Der Glaube an die Freiheit des Willens ist „ein ursprünglicher Irrtum alles Organischen (36)“. Unsre Handlungen und Willensentscheidungen sind nicht isoliert, sondern stehen in dauerndem Zusammenhang. Das Leben des Menschen ist immer ein notwendiges Ergebnis, es wächst hervor „aus Elementen und Einflüssen vergangener und gegenwärtiger Dinge (63)“. Aus dieser Erkenntnis aber folgt, daß der Mensch für nichts verantwortlich zu machen ist „weder für sein Wesen noch seine Motive noch seine Handlungen noch seine Wirkungen (63)“. Die Strafe ist ein „Ungerechtes (65)“, Reue und Gewissen sind Irrtümer. „Nur weil der Mensch sich für frei hält, nicht aber weil er frei ist, empfindet er Reue und Gewissensbisse (65)“. Wenn der Mensch aber völlig unverantwortlich ist für sein Handeln, dann kann man auch nicht mehr von „strafender und lohnender Gerechtigkeit (108)“ reden, denn „der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht: er wird nur als Mittel benutzt, um fürderhin von gewissen Handlungen abzuschrecken: er konnte ja nicht anders handeln als er gehandelt hat (108)“.

¹ FRIEDRICH NIETZSCHE hat dem Problem der Willensfreiheit gegenüber die verschiedensten Stellungen eingenommen. Man kann sagen: Er ist Indeterminist, Fatalist und auch Determinist gewesen. Dem Determinismus neigte er schon in seiner Jugend zu. In einer Arbeit über „Willensfreiheit und Fatum“ (mitgeteilt bei ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE: Das Leben FRIEDRICH NIETZSCHE'S. Bd. I. Leipzig 1895. S. 318) erklärt er im Jahre 1862 — d. h. als Jüngling von 17 Jahren —: freier Wille bedeutet die Fähigkeit, bewußt zu handeln. In der Zeit von dem Erscheinen der Schrift „Menschliches, Allzumenschliches“ (1878) an bis zu dem Werk: Die fröhliche Wissenschaft (1882) vertritt er deterministisch-fatalistische Ansichten. Im „Zarathustra“ dagegen ist NIETZSCHE Indeterminist. Und je nachdem man auf diese oder jene Schrift NIETZSCHE'S das Schwergewicht legt, wird man diese oder jene Lösung des Freiheitsproblems bei NIETZSCHE finden. WENTSCHER z. B. ruft NIETZSCHE zum Zeugen für seinen Indeterminismus an. Vergl. die Selbstanzeige der Ethik WENTSCHER'S in den *Kantstudien* 1902, VII, Heft 1.

² FRIEDRICH NIETZSCHE: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. NIETZSCHE'S Gesammelte Werke. Leipzig, Naumann, 1897. Bd. II. 5. Aufl.

Aus dieser Anschauung zieht NIETZSCHE die Konsequenzen, wenn er sagt:

„Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muß, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschentums zu sehen. Alle seine Schätzungen, Auszeichnungen, Abneigungen sind dadurch entwertet und falsch geworden: sein tiefstes Gefühl, das er dem Dulder, dem Helden entgegenbrachte, hat einem Irrtum gegolten, er darf nicht mehr loben, nicht tadeln; denn es ist ungereimt, die Natur und die Notwendigkeit zu loben und zu tadeln. Sowie er das gute Kunstwerk liebt, aber nicht lobt, weil es nichts für sich selber kann, wie er vor der Pflanze steht, so muß er vor den Handlungen des Menschen, vor seinen eignen stehen. Er kann Kraft, Schönheit, Fülle an ihnen bewundern, aber darf keine Verdienste darin finden. Der chemische Prozeß und der Streit der Elemente, die Qual des Kranken, der nach Genesung lechzt, sind ebensowenig Verdienste als jene Seelenkämpfe und Notzustände, bei denen man durch verschiedene Motive hin- und hergerissen wird, bis man sich endlich für das mächtigste — wie man sagt —, in Wahrheit aber bis das mächtigste Motiv über uns entscheidet (110).“

Wenn in diese Ausführungen NIETZSCHE's noch deterministische Elemente hineinspielen, so tritt der krasse Fatalismus aber klar zu Tage bei der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“,¹ die NIETZSCHE annimmt. NIETZSCHE kommt allerdings nicht zu dem Bewußtsein des trostlosen Fatalismus, der aus dieser Lehre spricht. Aber wenn ich in alle Ewigkeit wiederkommen werde so, wie ich jetzt lebe und jetzt wirke, so muß ich auch schon unzählige Male dies mein jetziges Leben gelebt haben. Mein Leben muß verlaufen, gleich wie es sich in den vergangenen Zeitläuften abgerollt hat, mit denselben Thaten, mit denselben Ereignissen, mit denselben Schickungen. Mein jetziges Leben ist prädestiniert durch das Leben, das ich einstmals gelebt habe. —

¹ Die Lehre von der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“ ist zusammenhängend dargestellt in den „Nachgelassenen Werken“, Bd. XII der Gesamtausgabe. 2. Aufl. 1901. S. 51 ff. — Ein näheres Eingehen auf diese Ansicht ist für diese Arbeit nicht angebracht.

Ohne auf weitere Fatalisten näher einzugehen, möchte ich jetzt versuchen, dem Fatalismus gegenüber Stellung zu gewinnen. Ist der Fatalismus die einzig wahre und allein wertvolle Lösung des Freiheitsproblems?

Für das praktische Leben befriedigt der Fatalismus auf keinen Fall. Denn er behauptet, daß der Mensch keinen Einfluß hat auf das Geschehen, daß er kein Wollen besitzt, sondern nur dem Zwange der Gesetze gehorcht. Es ist aber eine Forderung jedes Menschen, Wirkungen hervorbringen zu können; das Persönlichkeitsbewußtsein des einzelnen verlangt die Möglichkeit einer Aktivität.

Dies ist nun zwar ein Bedenken, aber kein wissenschaftliches Argument gegen den Fatalismus. Denn eben diese Forderung eines persönlichen Wollens und Handelns kann irrtümlich und fälschlich sich gebildet haben, kann — um mit NIETZSCHE zu reden — ein Irrtum des Organischen sein, der grade durch den Fatalismus gehoben wird.

Als Argument gegen den Fatalismus aber ist anzuführen: Die Auffassung, die der Fatalismus vom Begriff des Gesetzes hat, ist verfehlt. Gesetze giebt es nicht außerhalb des Geschehens, sondern nur in und mit dem Geschehen. Das Gesetz ist immer nur ein Ausdruck für gewisse Thatbestände, es ist eine vom Menschen vollzogene Abstraktion aus gewissen tatsächlichen Vorgängen. Das Gesetz ist immer erst das Resultat eines Zusammenwirkens von Thatfachen einerseits und Verstand andererseits. Und der Wert dieses so gewordenen Gesetzes liegt darin, einerseits die Thatfachen in geordneten Zusammenhang zu bringen, andererseits gewisse Vorgänge im voraus zu berechnen. Mit diesem „Berechnen“ drücken wir dann unsre Überzeugung aus, daß bei einer gewissen Konstellation der Thatfachen unweigerlich wieder gewisse andre Thatfachen sich ergeben werden. Aber niemals können die Gesetze selber etwas hervorrufen oder bewirken.

Diese Anschauung, auf den menschlichen Willen übertragen, muß ergeben: Bei einem gewissen Charakter in einer gewissen Lage geht ein gewisser Entschluß hervor. Diesen hat nun nicht hervorgerufen irgendein Gesetz, sondern eben der Charakter in der betreffenden Lage. Wie er das macht? Ja, das wird uns wohl immer verschlossen bleiben. Aber unser Bewußtsein, unser Intellekt faßt diesen Vorgang in der Form der Kausalrelation

zusammen, und wir sind sicher, dafs bei genau gleichem Charakter in genau gleicher Lage derselbe Entschlufs auftreten mufs. Aber ausgelöst wird dieser Entschlufs immer durch den bestehenden Thatbestand selbst.

Ein weiterer Irrtum des Fatalismus — den er aber mit dem Indeterminismus gemein hat — ist, dafs er die Willensfreiheit als das Fundament jeder Ethik ansieht, dafs er mit der Willensfreiheit auch die Möglichkeit aller Moral leugnet. Dafs beides voneinander unabhängig ist, haben wir bereits gesehen.

Und zuletzt ist gegen den Fatalismus noch der Vorwurf zu erheben, dafs er den Begriff der Freiheit ohne Prüfung auf seinen Inhalt übernimmt und die Freiheit ohne weiteres gleich Ursachlosigkeit setzt.

So bringt auch der Fatalismus das Problem der Willensfreiheit nicht zu befriedigendem Abschluße.

§ 4.

Der Determinismus.

A. Indeterministische und fatalistische Deterministen.

Die Lehre des Determinismus lautet, auf die prägnanteste Form gebracht: Die einzelnen Willensvorgänge sind motiviert und gehen aus zureichenden Gründen hervor. Trotzdem aber ist der Begriff der Freiheit vollberechtigt und wohlbegründet. Freiheit bedeutet: Determinierung der einzelnen Willensinhalte durch das Ich, durch den Charakter, durch das, was ich meine innerste Persönlichkeit nenne. Diese Freiheit steht im Gegensatz zur Unfreiheit, d. i. der Motivation durch fremde, meinem Wesen fernliegende Momente.

Die einzelnen Darstellungen der deterministischen Lehre weisen jedoch — wie es im Grunde natürlich ist — mancherlei Abweichungen voneinander auf. Da wird z. B. die Freiheit nicht immer aufgefaßt als Determination durch das „Ich“; die Freiheit wird auch gleichgesetzt dem bewußten Wollen. Auf der einen Seite wird ferner diese deterministische Freiheit zur Grundlage der Ethik gestempelt, auf der andern Seite werden Ethik und Freiheit scharf getrennt. Und andre kleinere Differenzen mehr. Doch diese ändern das Grundprinzip des Determinismus nicht.

Dagegen ist es von ziemlicher Wichtigkeit und Bedeutung, daß sich in den Anschauungen verschiedener Deterministen Elemente finden, die mit dem reinen Determinismus nicht in Einklang stehen. Es kommen in den Determinismus einiger Philosophen indeterministische oder auch fatalistische Gedanken. Der Determinismus erscheint hier mehr oder minder verquickt mit andern Lösungen des Problems. Und man kann daher bei diesen Denkern nicht mehr von einem reinen Determinismus reden, sondern nur von einem „indeterministischen Determinismus“ oder von einem „fatalistischen Determinismus“.

Selbstverständlich aber ist diese Scheidung keine absolut scharfe, eine Anschauung fließt immer in die andre über. Berechtigt ist diese Trennung nur, weil sich so ein einigermaßen fester Standpunkt für die Betrachtung des modernen Determinismus gewinnen läßt. —

Zu den „indeterministischen Deterministen“ müssen vor allem gezählt werden SIGWART und WUNDT. Beide sind zwar offenbar Deterministen, doch bei beiden Denkern erscheint ein indeterministisches Residuum.

SIGWART¹ geht bei der Untersuchung des Problems der Willensfreiheit von psychologischen Betrachtungen aus und behauptet: Zu dem Begriff des Wollens gehört als Korrelat der Begriff des Zwecks. Wenn ich will, so will ich immer irgend etwas, das ich mir vorstelle. Diese Vorstellung des Willensinhalts ist die *conditio sine qua non* des Willens überhaupt. Nennen wir das Vorgestellte nun Zweck, so ergibt sich der Satz: Ohne Zweck kein Wollen (155).

Diese Behauptung darf aber nicht dahin ausgelegt werden, daß der Zweck selbst den Grund des Wollens enthalte (155). Bei der Frage nach dem Grunde des Wollens muß man vielmehr zweierlei untersuchen, einmal wie ein nur als möglich vorschwebender Gedanke wirklich gewollt und dadurch zum Zweck gemacht werden kann, und zum andern, wie die reale Verwirklichung zustande kommen kann.

Für die reale Verwirklichung von Zwecken liegt der zureichende Grund in dem vorangehenden Wollen des Zwecks. Das

¹ SIGWART: Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache — in „Kleine Schriften“ Bd. II. 2. Aufl. Freiburg 1881.

innere Wollen eines vorgestellten Inhalts ist kausal für die Willensakte, die auf Hervorbringung von Bewegungen meiner Glieder oder von Veränderungen meines Körpers gegenüber der äußern Welt gerichtet sind, diese wiederum kausal für die Hervorbringung der Akte selbst (179). Der endliche Erfolg, die thatsächliche Realisierung des Zwecks hängt aber noch von andern Umständen ab; denn die Bewegung, die von mir ausgeht, bringt nicht allein den gewünschten Erfolg hervor, sie ist nur eine Ursache in dem Ursachenkomplex (183). „Der andre Teil der Ursachen ist die Natur der Dinge, auf welche jene Bewegung trifft, sind die Ursachen, durch welche die Dinge der Bewegung des Menschen entgegengestellt werden (184).“ Dieser Ursachenteil ist koordiniert den Ursachen, die durch das Wollen gebildet werden, sodafs es dazu kommen kann, dafs ὁ οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ (153).

Wichtiger aber als diese Frage ist die zweite: Warum wird eine bestimmte Vorstellung überhaupt gewollt, warum macht der Mensch einen irgendwie entstandenen Gedanken grade zu seinem Zweck?

Bei der Beantwortung dieser Frage geht SIGWART von dem Begriff der Kausalität aus. Kausalität besagt nach ihm: „Aus einem gegebenen Thatbestand, aus gegebenen Zuständen eines Körpers *A* und seinen Relationen zu andern Körpern folgt eine Veränderung von *A* mit einer Notwendigkeit, die sich durch ein allgemeines Gesetz ausdrücken läßt und die zuletzt in dem Wesen des *A* selbst begründet ist (156).“ Die Kausalität gilt auch für das Seelenleben und damit für das Wollen des Menschen, d. h.: aus der Thatsache, dafs der Mensch den Gedanken eines künftigen Zustandes faßt, muß mit der Notwendigkeit eines Gesetzes das Wollen dieses gedachten Zukünftigen folgen, und diese Notwendigkeit muß ein Ausdruck seiner Natur sein (156). Diese Ursache „zerlegt sich dann in dasjenige, was den Gedanken herbeiführt, und in die Natur des Menschen, der, wenn dieser Gedanke in seinem Bewußtsein war, ihn wollen mußte (157)“. Es kommt daher auf das bestimmte Verhältnis des Gedachten zu mir selbst an (157). Durch die thatsächliche Veranlassung und die Natur des Menschen wird das Wollen bedingt (160). Daraus folgt die Abhängigkeit des Willens von den Motiven und der Natur des Menschen, zugleich aber auch „die Unmöglichkeit ein für alle in gleicher Weise gültiges Gesetz

aufzustellen, nach welchem unter denselben Umständen jeder dasselbe will (157)“.

Soweit steht SIGWART vollkommen auf deterministischem Boden.

Trotzdem aber erklärt SIGWART, daß eine Selbständigkeit des Wollens nicht zu verneinen ist und daß es das schwierigste und höchste Problem der Metaphysik ist, zu bestimmen, in welchem Verhältnis „die Notwendigkeit als Leitfaden aller Erkenntnisse des Seienden zu der Freiheit steht, welche das subjektive Postulat des bewußten Wollens ist.“¹ „Unser Wollen mit der Überzeugung von einem Sollen, dem das Gegebene nicht entspricht, sträubt sich, die unfehlbare Notwendigkeit anzuerkennen, und setzt dem Naturlauf seine Ideale entgegen, die erst durch das freie Thun verwirklicht werden sollen.“² Diese Selbständigkeit des Willens kann das Denken niemals negieren, da dieses ja seine Wurzel selber im Wollen hat. Der Determinismus kann daher höchstens immer nur ein regulatives Prinzip sein.

So zeigt SIGWART das Bestreben, trotz der Notwendigkeit der einzelnen Wollungen für das Wollen selbst eine gewisse Selbständigkeit zu begründen. Diese Selbständigkeit kann aber nur, da sie im Gegensatz stehen soll zu der Notwendigkeit, als eine Art indeterministischer Freiheit aufgefaßt werden. Diese ist nun für SIGWART ein Postulat. Die Möglichkeit dieses Postulats ist dadurch gegeben, daß das Kausalprinzip als ein von dem Streben des Menschen nach Erkenntnis, also dem Wollen des Menschen hervorgebrachtes Prinzip keine Anwendung — wenigstens nicht notwendig — auf den das Prinzip erst begründenden Willen zu finden braucht. Aber wenn ich alles, was ich erkennen will, nur erkennen kann durch Zuhülfenahme des Kausalprinzips, so kann ich auch den Willen und das Wollen nur auf Grund des Kausalprinzips erklären. Das Kausalprinzip muß also für das Wollen des Menschen dieselbe Gültigkeit besitzen wie für jeden beliebigen Vorgang. Damit ist aber das Postulat der Freiheit nicht möglich — wenigstens nicht für die wissenschaftliche Erkenntnis. —

¹ SIGWART: Logik. 2. Aufl. Bd. II: Freiburg 1893. S. 750.

² Ebenda S. 760.

In anderer Form und nicht so ausgeprägt zeigt sich das indeterministische Element bei WUNDT und einigen Schülern WUNDT's. WUNDT¹ erklärt: Wenn man behauptet hat, daß unser Wille vom Kausalgesetz befreit ist, daß er eine ursachlose Freiheit besitzt, so ist das falsch. Als unmittelbare Tatsache unsers Bewußtseins ist uns allerdings ein Freiheitsgefühl gegeben. Aber dieses Freiheitsgefühl sagt uns nur, „daß wir ohne Zwang, es sagt uns niemals, daß wir ohne Ursache handeln oder daß die Beweggründe, die uns bestimmen, von ursprünglichen Anlagen und Lebensschicksalen unabhängig seien. (Ethik S. 463)“. Freiheit bedeutet niemals das Fehlen jeglicher Ursachen; neben die klar hervortretenden Motive tritt nur das ganze Gewicht der durch Erziehung, Lebensschicksale und angeborene Eigenschaften ausgeprägten Persönlichkeit des Willenden (Phys. Psych. 578). Die an jeder Willenshandlung teilhabenden Ursachen lassen sich danach „in zwei Gruppen trennen, die vorübergehenden, in der Form bestimmbarer aktueller Motive gegebenen, und die bleibenden, welche in der Kausalität des Charakters zu einer Totalität zusammengefaßt sind (Ethik 478)“. Dieser Charakter bildet im Motivationsprozeß das ausschlaggebende Element, und die Kausalität dieses Charakters ist das Merkmal der sittlichen Verantwortlichkeit (Ethik S. 476). „Der Mensch handelt im ethischen Sinne frei, wenn er nur der inneren Kausalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist. Ein Mensch, welcher den augenblicklichen Motiven gegenüber nicht durch diese innere Kausalität seiner gesamten geistigen Vergangenheit determiniert wird, handelt nicht frei, sondern ist ein Spielball der Triebe, welche durch die jeweils im Bewußtsein anzutreffenden Motive erregt werden (Ethik S. 477).“

Aber die Kausalität des Charakters, die Motivierung durch psychische Vorgänge weicht in ihrem Wesen von der Kausalität ab, wie sie für die physikalische Welt gilt. Der geistige Kausalbegriff ist nicht identisch mit dem mechanischen Kausalbegriff. Der mechanische Kausalbegriff führt gewisse Prinzipien mit sich, die so mit ihm verbunden sind, daß er selbst von ihnen nicht

¹ WUNDT: Ethik. 2. Aufl. Stuttgart 1892.

WUNDT: Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4. Aufl. Leipzig 1893. Bd. II. S. 575 ff.

getrennt werden kann (Ethik 464). Zu diesem gehören vor allem „jene Enthaltungsgesetze, in welchen das Prinzip der Konstanz der Materie zur Wirksamkeit in den Naturvorgängen gelangt, allen voran das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung (Ethik 464)“. Im psychischen Zusammenhang ist ein solches Prinzip undenkbar. Hier werden die Willensentscheidungen zwar determiniert — aber sie „sind nicht in den Ursachen schon enthalten (Ethik 464)“. Im geistigen Leben läßt sich im Gegensatz zum materiellen ein Prinzip wachsender geistiger Energie feststellen (Ethik 464), sodafs die Bedingtheit der einzelnen Vorgänge in der psychischen Welt nicht die gleiche ist wie in der äufsern Natur. Daraus folgt, dafs es unmöglich ist, Willenshandlungen im voraus zu berechnen, auch wenn alle Motive, Gründe, Ursachen bekannt sind. „Naturereignisse können wir unter günstigen Umständen mit Gewifsheit voraus sagen. Bei geistigen Erzeugnissen vermögen wir höchstens die allgemeine Richtung zu bestimmen, in der sie erfolgen, nie die besondere Gestaltung, die sie annehmen werden (Ethik 465).“

WUNDT sagt also: Wir wissen, dafs alle unsre Willensentscheidungen determiniert sind, aber diese Determination ist nicht eine Determination, wie wir sie aus der Welt der äufsern Natur kennen, sondern eine eigenartige, spezifisch-psychische, bei der die Bedingtheit eine ganz besondere Beschaffenheit aufweist. Nun aber heifst Determination unsrer Willensentscheidungen weiter nichts als: Unsre Willensentscheidungen geschehen aus zureichenden Gründen. Und ebenso bedeutet Determination gewisser äufserer Vorgänge nur: Diese Vorgänge geschehen aus zureichenden Gründen. Eine Differenz existiert hier nicht; denn über die Art der Gründe und Ursachen wird durch die Begriffe Kausalität und Determination garnichts gesagt. Und wenn man die Beschaffenheit der Ursachen näher bestimmen will und deswegen von mechanischer Kausalität redet, so wird durch die Beifügung des „mechanisch“ der Umfang des Kausalbegriffs nur eingeengt. Das Kausalprinzip an sich aber wird durch die Statuierung der mechanischen Kausalität garnicht berührt; denn mechanische Kausalität bedeutet dann nur: das Kausalprinzip, angewandt auf einen gewissen Teil der Erfahrung.

Aber, erklärt WUNDT, die psychische Bedingtheit schließt in

sich das „Wachstum geistiger Energie“. Jetzt fragt es sich: Ist dieses Plus der psychischen Energie durch gewisse Ursachen bestimmt oder nicht? WUNDT will dieses Plus der psychischen Energie auffassen als ein ursachloses Etwas, als ein Etwas, das zu den als Motive wirkenden geistigen Vorgängen noch irgendwie hinzutritt. Dann aber spricht sich in der Anerkennung eines solchen Wachstums der indeterministische Gedanke aus: Unsrer Willensentscheidungen können nicht die bloße Folge gewisser Motive und Ursachen sein, es muß noch ein neues Moment hinzukommen. Der Indeterminismus nennt dieses Neue: die freie Wahl; bei WUNDT heißt es: das Wachstum geistiger Energie.¹

Diese WUNDT'sche Lösung des Freiheitsproblems hat ziemlichen Anklang gefunden, vor allem wegen ihrer vermittelnden Tendenz. Im Sinne WUNDT's antworten auf die Frage nach der Willensfreiheit z. B. ACHTER² und MICHAELIS³, ohne aber grade etwas Neues noch hinzuzufügen. —

Wie bei diesen Deterministen sich also indeterministische Elemente aufweisen lassen, so treten bei andern Deterministen wieder fatalistische Momente hervor, und zwar mehr oder weniger. Solch ein „fatalistischer Determinist“ ist z. B. N. KURT.

KURT⁴ bestimmt seine Ansicht dahin: „Der Mensch ist determiniert in seinem Denken und Empfinden durch unzählige Faktoren, deren Kausalnexus ihm zum weitaus größten und wichtigsten Teil gänzlich unbekannt ist; unfrei vom ersten Lebenstage an, entwickeln sich nach dem keine Ausnahme gestattenden Gesetze der Kausalität körperliche, geistige und sitt-

¹ Die Auffassung des „Wachstums geistiger Energie“ als „eines kausalitätslosen Anhangs“ vertritt auch THEODOR ELSENHANS bei Gelegenheit der Besprechung einiger Schriften über die Willensfreiheit in der „*Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik*“ Bd. 112, Heft 1, S. 294. 1898.

² H. ACHTER: Von der menschlichen Freiheit. Leipzig 1895.

³ P. MICHAELIS: Die Willensfreiheit. Berlin 1896.

⁴ N. KURT: Willensfreiheit? Eine kritische Untersuchung für Gebildete aller Kreise. Leipzig 1890. — In dieser Schrift und in der Schrift: Das Freiheitsdogma in seinen neuesten Gestaltungen, Leipzig (Jahresangabe fehlt) — betrachtet KURT kritisch die Lösungen des Freiheitsproblems von seiten KANT's, GRASSMANN's, LAMEZAN's, KUNO FISCHER's, PAULSEN's, ZIEGLER's und WUNDT's. Diese kritische Betrachtung aber wird diesen Denkern nicht gerecht; denn KURT erklärt sie alle schlechthin für Indeterministen, nur weil sie eine Freiheit anerkennen. Er giebt nicht zu, daß die Freiheit, wie sie z. B. von WUNDT und PAULSEN vertreten wird, ganz etwas anderes ist als das indeterministische liberum arbitrium indifferentiae.

liche Anlagen. Wie die Glieder des Organismus nach unergründlichen Gesetzen ineinander eingreifen, sich wechselseitig bedingend und weiterbildend, so auch die durch die mannigfachsten Wechselwirkungen bedingten Denk- und Empfindungskräfte in jedem einzelnen Lebensmoment, sodafs stete absolute Abhängigkeit das allwaltende Prinzip bleibt und bleiben muß (32).“ Jede Willensentscheidung ist „mit mathematischer Schärfe bedingt (39)“. Jeder Entschluß ist weiter nichts als „eine direkte Folge der im Menschen wirkenden, sinnlichen und geistigen und sittlichen Kräfte (39)“. „Der zur That werdende Wille ist lediglich eine unter ständiger Kontrolle des Denkens stehende ausführende Kraft, die, vergleichsweise, die Stelle des Dieners repräsentiert, der die von höherer Instanz erteilten Weisungen mit blindem Gehorsam erledigt (39).“

So scheint KURT dem Menschen jedes aktive Einwirken auf die Außenwelt absprechen zu wollen, wenigstens drängt sich diese fatalistische Konsequenz jedem aus den Ausführungen KURT's auf. Auch dafs KURT die Verantwortlichkeit und zum Teil auch die Strafe aufheben will¹, weist auf den Fatalismus hin. Doch KURT wendet sich ausdrücklich gegen diese Lehre und erklärt sie für völlig verfehlt (S. 96). Seine Lösung des Freiheitsproblems bestimmt er als reinen Determinismus. Das ist aber nicht richtig. Man kann bei KURT höchstens reden von einem „fatalistischen Determinismus“. —

Hiermit möchte ich die Betrachtung des indeterministischen und des fatalistischen Determinismus abschließen. Was in diesen Anschauungen an deterministischen Elementen vorhanden ist, ist meiner Meinung nach unbedingt anzuerkennen. Das fatalistische und das indeterministische in diesen ist aber ebenso unbedingt zu verwerfen.

B. Reine Deterministen.

Zwischen den indeterministischen Deterministen und den fatalistischen Deterministen sind zu gruppieren die „wahren“

¹ Über das Wesen und den Zweck der Strafe äußert sich KURT sehr unklar. Man straft heute aus drei Gründen — und das wird ziemlich allgemein anerkannt —:

1. um andre durch die Bestrafung des Uebelthäters von gleichen Übelthaten abzuschrecken,
2. um den Übelthäter zu bessern,
3. um den Übelthäter unschädlich zu machen.

oder „konsequenten“ Deterministen, die das deterministische Prinzip in seiner Reinheit vertreten und sich ebensowohl vom Indeterminismus wie vom Fatalismus fernhalten. Wenn diese Deterministen auch gewisse individuelle Züge aufweisen, wenn sie auch in der Beweisführung und der näheren Bestimmung des Inhalts des Freiheitsbegriffs voneinander bis zu einem gewissen Grade abweichen, wenn auch ihre metaphysischen Grundprinzipien den Determinismus in verschiedener Beleuchtung zeigen, so ist es doch der gleiche Ton, der bei allen erklingt. —

Bei der Darstellung dieses Determinismus in der neuesten Philosophie ist getrennt von den andern Anhängern dieser Lehre E. v. HARTMANN zu behandeln; denn die Auffassung, die HARTMANN von der Freiheit hegt, schließt sich eng an seine Grundprinzipien an, und in seine Lösung des Freiheitsproblems spielt seine Metaphysik hinein.

HARTMANN¹ sagt: Wenn man behauptet hat, daß das Wollen dann frei sei, wenn es sich an nichts kehrte außer an sich selbst und sein souveränes Belieben und daß Freiheit hiesse: Befreiung von der gesetzmäßigen Determination des Willens durch die Beschaffenheit der Charakteranlagen und der Motive, so leisten dieser Illusion zwar verschiedene Willensinteressen Vorschub, vor allem der Dünkel der Menschenwürde (450), aber jede genaue Analyse ergibt, daß diese Selbsttäuschung nur durch unzulängliche Einsicht in den Motivationsprozeß hat zustande kommen können. Daraus, daß ich mich frei fühle, folgt noch lange nicht, daß ich auch frei bin. Das unmittelbare Zeugnis des Bewußtseins kann in diesem Falle nicht entscheiden; denn der Kausalzusammenhang braucht nicht klar ins Licht des Bewußtseins zu treten (456).

Wenn man ferner die indeterministische Willensfreiheit zur

¹ EDUARD v. HARTMANN: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Berlin 1879. 1. Aufl. — Kritische Stellung zu der Lösung des Freiheitsproblems von seiten HARTMANN's nimmt N. KURT einmal in dem Artikel: Die Selbstzersetzung der Verantwortlichkeitstheorie E. v. HARTMANN's — in der „*Zeitschr. für Philosophie u. philosophische Kritik*“ Bd. 99, S. 244—251. 1891 — und dann in seiner Schrift: Wahrheit und Dichtung in den Hauptlehren E. v. HARTMANN's. Leipzig 1892. S. 42 ff. In dieser Schrift behauptet KURT: „HARTMANN erhebt unter der Firma des Determinismus thatsächlich den Indeterminismus auf den Schild (S. 44).“ Hiergegen siehe E. v. HARTMANN in dem Artikel: Unterhalb und oberhalb von Gut u. Böse — in der „*Zeitschr. für Philos. u. philosoph. Kritik*“ 101, Heft 1, S. 86. 1892.

Erklärung gewisser Phänomene, wie vor allem des Gefühls der sittlichen Verantwortlichkeit für unentbehrlich hält, so ist doch zu bedenken, daß die sittliche Verantwortlichkeit nur beruht „auf der Selbstbeherrschung der Willensentscheidung vermittelt der Determinierung durch selbstgewählte Motive (467)“. Wird die Determination unterbrochen, so wird jede Zurechnungsfähigkeit aufgehoben. Es müßte bei dem Menschen, der mit dem *liberum arbitrium indifferentiae* behaftet wäre, dieselbe Behandlung von seiten der sozialen Gemeinschaft bei einer strafwürdigen That angewandt werden wie bei dem Wahnsinnigen (467). Denn bei beiden ist die Vorstellung der auf die That folgenden Strafen, auch wenn sie im entscheidenden Momente zum Bewußtsein kommen, unfähig, als Motiv zu wirken. „Es bliebe also dem Staat und der Gesellschaft zum Zweck des Selbstschutzes nichts weiter übrig als alle mit einem *liberum arbitrium* behafteten Unglücklichen ebenso wie die Wahnsinnigen durch Einsperrung und Bewachung unschädlich zu machen (468).“

Wenn weiter der Indeterminismus erklärt, daß eine *μετένοια*, eine ethische Sinnesänderung, eine „Wiedergeburt“ ohne indeterministische Freiheit unmöglich sei, so ist bei dieser Behauptung ganz außer Acht gelassen, daß jede Änderung nur auf Grund einer langen Vorbereitung erfolgen kann, daß jeder psychische Prozeß eines Werdens im Unbewußten bedarf. Wenn die *μετένοια* nichts ist als ein zufälliges Anders-handeln oder Anders-handeln-können, verliert sie jede tiefere ethische Bedeutung (461).

Der Indeterminismus ist also unvereinbar sowohl mit den Grundbedingungen des sittlichen Lebens (465) als auch mit den anerkannten Grundsätzen der Psychologie (463). Er ist vor der wissenschaftlichen Forschung unhaltbar.

Was bedeutet dann aber die Freiheit? Freiheit ist an sich ein leerer, nichtssagender, rein negativer Begriff, der seine notwendige Ergänzung erst durch Beziehung auf einen gewissen Zwang erhält, dem durch die Beifügung des negierten Zwangs erst seine konkrete Bedeutung erteilt wird (402). Da dieser Zwang ganz verschiedener Art sein kann, muß auch die Freiheit die mannigfachsten negativen Relationen enthalten, „ein ganzes Bündel verschiedener negativer Relationen (404)“ umfassen. Freiheit von dämonischem Besessensein (405), Freiheit von pathologischen Störungen des normalen Prozesses der

Genesis des Willens (409), Freiheit von dem Zwang der unwillkürlich im Bewußtsein auftauchenden Wahrnehmungs- und Vorstellungssreihen (417), Freiheit von dem unmittelbaren Zwang durch anschauliche, sinnlich wahrnehmbare Motive (422), Freiheit von dem Zwang durch äußere Autorität, d. h. Freiheit der Willensentschlüsse von den Vorschriften eines fremden Willens (433), Freiheit des Willens von dem Übergewicht der gefühlsmäßigen Motive (444): Das alles sind Arten der Freiheit, die durch Negation eines bestimmten Zwangs entstehen. Die Negation der Zwangsarten schafft erst Raum für das Positive, für „den ungehemmten Ablauf gewisser anderer Faktoren (405)“. Aber „jede Negation schafft für ein andres Positives Raum, und wenn der Freiheitsbegriff die verschiedenen Negationen noch durch seine gemeinsame negative Form zusammenschließt, so ist er doch unfähig, über seine Negativität hinüberzugreifen und für die Verknüpfung der verschiedenen positiven Faktoren auch noch den Kitt abzugeben (405)“. Freiheit ist Determination durch gewisse Faktoren; welches aber diese Faktoren sind, darüber kann uns die „Kollektivfirma Freiheit“ direkt nichts sagen.

Um positiv die Freiheit näher zu bestimmen, muß man schon zu metaphysischen Untersuchungen greifen. Überlegungen metaphysischer Natur führen nun zu der Einsicht, daß Freiheit bedeutet absolute Unabhängigkeit von etwas Außerhalb-Seienden und etwas Einschränkendem, aber nicht Aufhebung jeder Motivation.¹ Eine solche Freiheit kann eigentlich nur Gott besitzen, nur Gott allein kann eigentlich frei sein von allem Außerhalb-Seienden, weil er eben alles um-

¹ Eine Lösung von jeder Motivation spielt in der Metaphysik HARTMANN's doch an einer Stelle eine Rolle. Die Entstehung der Welt und damit ihre Existenz ruht nach ihm auf dem ganz grundlosen, ganz unmotivierten, absolut zufälligen Heraustreten des Willens aus dem seligen Zustand der Latenz in den unseligen des Daseins. Hier macht nun DENKMANN (siehe oben S. 70) mit Recht geltend, daß „es absurd und unbegreiflich ist, das ganze Welt-dasein aus der Indifferenz des liberum arbitrium abzuleiten und auf der Basis des Indeterminismus eine deterministische Weltanschauung zu gründen“. Aber diese metaphysische Konstruktion der Weltentstehung — deren Wahrheitswert höchstens in einer ästhetischen Berechtigung liegen kann — tritt in der wissenschaftlichen Behandlung des Freiheitsproblems bei HARTMANN ganz zurück und kann in folgedessen hier übergangen werden.

schließt und alles ist. Weil aber der Mensch seinerseits nur eine Erscheinungsform des göttlichen Geistes, eine „Besonderung“ und „Einschränkung des göttlichen Wesens“, selber ein Stück der Gottheit ist, kommt auch dem Menschen diese Freiheit, diese Determination durch das eigne Wesen zu.¹

Auf diese Freiheit und dieses mystische Ineinanderfließen von Mensch und Gott baut dann HARTMANN seine Lehre von der Verantwortlichkeit des Menschen auf. Diese ist hier aber nicht näher zu betrachten.²

HARTMANN operiert also zuletzt bei der genauen Begriffsbestimmung der Freiheit mit metaphysischen Elementen, und der Standpunkt zu der Metaphysik HARTMANN's wird daher auch die Stellung zu den letzten Ausführungen berühren. Dieser Teil der Untersuchungen HARTMANN's ist im höchsten Grade anfechtbar. Aber der Kern der Ansichten HARTMANN's über das Freiheitsproblem liegt auch nicht so sehr auf dieser Seite als vielmehr in der scharfen Ausprägung des Verhältnisses von Freiheit und Zwang, in der starken Betonung der psychologischen Seite der Freiheitsfrage, in der einzig dastehenden Analyse des Freiheitsbegriffs. Und HARTMANN's Resultate auf diesem Gebiet können von der Kritik nicht vernichtet, höchstens modifiziert werden. —

Von andern Deterministen möchte ich zunächst nennen, um aus den verschiedensten Lagern Vertreter zu Wort kommen zu lassen, FECHNER, PAULSEN, LIPPS, SIMMEL, KÜLPE, ZIEHEN, ERHARDT³, Denker, deren sonstige Anschauungen himmelweit auseinandergehen. Wenn nun die Betrachtung der Freiheitslehre dieser Deterministen nur sehr summarisch ausfallen wird, so ist zu beachten, daß die Ausführungen derselben sich vielfach vollkommen decken. Wenn ferner von einer kritischen Auseinandersetzung abgesehen ist, so rührt das daher, daß von diesen Deterministen nichts behauptet wird, was nicht schon in irgend einer Beziehung im Vorhergehenden erwähnt ist.

¹ v. HARTMANN: Die Religion des Geistes. 1882. S. 225 ff.

² Die geistreiche, aber eigenartige Lehre von der Verantwortlichkeit hat HARTMANN am prägnantesten dargestellt in dem Artikel: Unterhalb und oberhalb von gut und böse — in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ Bd. 101, Heft 1, S. 54 ff. 1892.

³ Dies sind Deterministen, deren Ausführungen meiner Meinung nach besonders charakteristisch sind.

FECHNER¹ erklärt: Wenn auch durch die Erfahrung allein sich keine sichere Entscheidung für den Determinismus treffen läßt, so führen doch eindringende Untersuchungen zu diesem. Zwar haben wir scheinbar ein unmittelbares Gefühl indeterministischer Freiheit bei gewissen Entschlüssen, aber läge diesem Gefühl wirklich eine indeterministische Freiheit zu Grunde, so würde das zu der absurden Konsequenz führen, schliesslich auch dem „Rohr, was mehr oder weniger lange schwankt, ehe es sich nach bestimmter Richtung neigt, indeterministische Freiheit (172)“ zuzusprechen. Auch der freieste Entschluß kommt vielmehr nur dadurch zustande, daß im Bewußtsein ein Motiv aus bestimmten Gründen das Übergewicht erlangt. Das Gefühl, sich vorher noch so oder so entscheiden zu können, ist eben nur das Gefühl, daß von den hierhin und dorthin treibenden Motiven noch keins zum Übergewicht gekommen ist; endlich siegt ein Motiv und sofern der Streit wie der Sieg ins eigne Innere fällt, uns nicht äußerlich aufgezwungen ist, rechnen wir beides als Sache innerer Freiheit (172)“.

PAULSEN² zeichnet seinen deterministischen Standpunkt folgendermaßen: Der Satz, daß alles, was geschieht, mit Notwendigkeit geschieht, gilt auch für das innere Leben des Menschen. Von dieser Notwendigkeit im psychischen Geschehen erfährt der Mensch etwas durch das Selbstbewußtsein und die Selbstbeobachtung. Diese sagen ihm, daß gewisse Faktoren den Inhalt seines Lebens und die Gestalt seines Selbst bestimmen und daß „zu diesen Faktoren seine Wünsche und Neigungen, seine Überlegungen und Entschlüsse, und zwar diese in erster Linie gehören (423)“. Nie und nimmer aber sagt das Selbstbewußtsein, daß „die einzelnen Vorgänge ursachlos erfolgten, daß in jedem Moment des Lebens jedes beliebige Ereignis völlig ohne Rücksicht auf alle früheren eintreten konnte, was ja, wenn es wirklich stattfände, mit der vollständigen Auflösung des Lebens in eine Reihe zusammenhangs- und sinnloser Zufälle gleichbedeutend wäre (424)“. Trotz dieses psychischen Zusammenhangs aber giebt es Freiheit. Denn „frei handelt, wer nicht durch Reize und Augenblicksbegehungen, die dadurch ausgelöst werden, sondern durch Zweckgedanken und Ideale, durch Pflicht

¹ FECHNER: Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Leipzig 1879.

² PAULSEN: System der Ethik. 4. Aufl. Bd. I. Berlin 1896.

und Gewissen im Handeln bestimmt wird; jener wird getrieben — agitur, dieser allein treibt — agit (432)“. „Die Freiheit, durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebensbethätigungen zu regulieren und zu bestimmen, ist eigentlich das, was wir freien Willen nennen (432)“.

LIPPS¹ kommt durch Überlegungen anderer Natur zum Determinismus. Wenn, so sagt er, ein so großer Streit über die Frage der Willensfreiheit entbrannt ist, so liegt das daran, daß man den Begriff Freiheit nicht rein herausgearbeitet hat. Man hat sich nicht logisch die Bedeutung und den Inhalt des Freiheitsbegriffs klar gemacht.

Bei der Bestimmung des Ausdrucks „Freiheit“ muß man vom gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgehen. Hier bedeutet ein Satz, wie: Der Baum wächst frei oder ist frei in seinem Wachstum, nichts anderes als: Der Baum ist in seinem Wachstum sich selbst überlassen; er wächst so, wie es in seiner Natur liegt; „das Wachstum des Baumes hat in der Beschaffenheit des Baumes seinen Grund oder seine Ursache; es ist so geartet, wie es ist, weil der Baum so geartet ist, wie er ist (242)“. Diese Freiheit muß analog auch auf den Willen des Menschen angewandt werden. Dann ergibt sich, daß Freiheit des Willens bedeutet: Das Wollen des Menschen „hat in der Natur des Menschen seinen Grund oder seine Ursache; es ist ein Wollen, wie es sich ergibt, wenn der Mensch in seinem Wollen sich selbst überlassen bleibt. Das freie Wollen ist so, wie es ist, weil der Mensch so ist, wie er ist (243)“. Freiheit ist also nie Ursachlosigkeit, sondern „Bedingtheit durch die wollende Persönlichkeit (245)“.

Aber ist denn die Willensfreiheit nicht Wahlfreiheit? Sie ist allerdings Wahlfreiheit, aber Wahlfreiheit in dem Sinne und in der Bedeutung, daß unter verschiedenen Möglichkeiten mein Ich, mein Charakter, mein Wesen die Entscheidung trifft (250). Meine Wahl ist frei, „wenn sie — frei ist, nämlich frei von Zwang und Hemmung, wenn also der Entscheid zwischen den entgegengesetzten Möglichkeiten ganz meine That ist, durchaus mir entstammt, in mir, meinem Wesen, meiner Gesinnung, meinen Neigungen, meinen Überlegungen ihren zureichenden Grund oder ihre volle Ursache hat (250)“.

Nur auf dem Boden dieser Freiheit sind Erscheinungen

¹ LIPPS: Die ethischen Grundfragen. Leipzig u. Hamburg 1899.

wie Zurechnung und Verantwortlichkeit möglich. Nur wenn meine Handlung abhängig von meinem Ich ist, kann ich sie mir zurechnen. Sonst nicht; sonst geht sie mich garnichts an (246); sonst wird sie „auf Rechnung äußerer Umstände gesetzt oder äußere Umstände werden dafür verantwortlich gemacht; dies heißt: sie wird betrachtet nicht als meine That, sondern als das notwendige Ergebnis dieser Umstände (246)“. Aus der einzelnen That wird nun auf die Gesinnung geschlossen, und die Gesinnung wird bewertet. Zu einer solchen Bewertung der Gesinnung kann der Mensch aber nie kommen, wenn die Handlung unabhängig von jeder Gesinnung und ursachlos vor sich geht.

Nach der Auffassung SIMMEL's¹ besagt Willensfreiheit, daß „das Ich sich im Wollen ausdrücken kann, ohne Widerstand zu finden, d. h. ohne daß dieses durch anderweitige, nicht aus dem Ich quellende Kräfte bestimmt werde und so die Freiheit des Ichs zu wollen beschränke (136)“. Ich bin frei in meinem Handeln heißt: Ich kann thun und lassen, was ich will, mein Thun und Lassen ist der Herrschaft meines Willens unterworfen. Ich bin frei in meinem Wollen heißt: Ich kann wollen, was ich will, mein Wille ist der Herrschaft meines Ichs unterworfen. Für den Begriff der Freiheit ist immer maßgebend das Verhältnis zwischen dem Wollen und dem Ich. Wir reden von Unfreiheit, wenn „die Handlung oder die Unterlassung, die wir jetzt thatsächlich wollen, zugleich den meisten und wertvollsten Strebungen unsers Ichs widerstreitet (164)“. Frei sind wir, „wenn das wirklich eintretende Thun nicht nur das Ziel eines partikulären Wollens mit Unterdrückung alles übrigen realisiert, sondern das für uns hauptsächliche oder wertvolle Wollen für sich allein das Handeln aus sich hervorgehen läßt (164)“.

KÜLPE² behauptet: Unsre Willensentscheidungen sind determiniert, aber nicht so sehr durch äußere Einflüsse als durch das innere Leben, durch den Charakter; auf die innern Motive muß bei der Determination der Nachdruck gelegt werden (172). „Jeder ist der Thäter seiner Thaten und pflegt bei der Ausführung einer Handlung weit stärker beteiligt zu sein als zufällige, äußere Umstände (171)“. Freiheit ist danach nicht jene indeterministische Ursachlosigkeit, sondern „die Unabhängigkeit von äußern Be-

¹ SIMMEL: Einleitung in die Moralwissenschaft. Bd. II. Berlin 1893.

² KÜLPE: Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1898.

weggründen und die Wirksamkeit derjenigen Überlegungen, die sich auf die Bedeutung des sittlich Gebotenen beziehen (172)“. Das Gefühl einer Wahlfreiheit vor der Entscheidung besagt nur, daß „die Möglichkeit für sehr verschiedene Handlungen in unsrer körperlichen und geistigen Organisation vorliegt (171)“.

ZIEHEN¹ ist der Ansicht, daß unser Handeln und Wollen streng necessitiert ist, daß auch im Seelenleben ein Kausalzusammenhang besteht. Eine ursachlose Freiheit ist ein Unding; zu der Annahme derselben wird man nur dadurch verleitet, daß man die motivierenden Vorstellungen, d. h. diejenigen, die das Handeln veranlassen, nicht direkt kennt. Wahrhaft frei sind wir vielmehr, sofern „nicht allein unsre Empfindungen oder, was dasselbe ist, die äußern Reize unsre Handlungen bestimmen, sondern unsre Vorstellungen wesentlich mitbestimmend, modifizierend eingreifen (248)“. Mit der Statuierung dieser Freiheit und der Leugnung jedes Indeterminismus wird aber nicht verneint eine ethische Wertverschiedenheit; denn die ethischen Gesetze und Anschauungen sind das Produkt historischer Entwicklung.

ERHARDT² schreibt: Unsre Entschlüsse sind durch einen Motivationsprozeß hervorgebracht. Die Motive können uns zum Bewußtsein kommen — brauchen es aber nicht. Im letzten Falle müssen wir uns „mit der Konstatierung unsrer Unwissenheit (494)“ begnügen, die aber durchaus nichts Auffallendes an sich hat, „wenn man bedenkt, wie zahlreich die Faktoren sein können, die einen Entschluß bedingen, wie kompliziert oft ihr Zusammenwirken und wie schwer überhaupt unser eignes Innere in gar mancher Beziehung zu erkennen ist (494)“. Dieser Determinismus ist aber weit entfernt von jedem Fatalismus. Unsre Entscheidungen sind nicht mechanischen Ursachen unterworfen, sondern wir selbst bestimmen sie. Niemand wird gezwungen, „gegen seine bessere Einsicht zu handeln und mit innerm Widerstreben das zu thun, was äußere Umstände verlangen (495)“. „Die Notwendigkeit, mit der unsre Entschlüsse und Handlungen geschehen, ist nicht eine Notwendigkeit gegen, sondern eine solche mit unserm Willen (495)“. So kann man ruhig von Freiheit reden, wenn man unter Freiheit versteht Determination durch den Menschen selbst.

¹ ZIEHEN: Leitfaden der physiologischen Psychologie. 5. Aufl. Jena 1900.

² ERHARDT: Metaphysik. Leipzig 1894. Bd. I.

Diese deterministische Lösung des Freiheitsproblems erkennen in der neuesten Philosophie auch schon ganze Denkrichtungen — oder besser — philosophische Schulen an. Diese philosophischen Gruppen, in denen der Determinismus zur überwiegenden Herrschaft gelangt ist¹, sind: der Neukantianismus, der Positivismus, die Immanenzphilosophie und die Schule HERBART'S und BENEKE'S. Zur Charakteristik des Verhältnisses dieser Richtungen zur Freiheitsfrage werde ich den einen und den andern Anhänger derselben in seiner Stellung zur Freiheit betrachten.

Von den Neukantianern² ist zuerst LIEBMANN³ zu nennen. LIEBMANN erklärt: Jeder von unsern Willensakten ist durch bestimmte, wenn immer uns unbekannte Ursachen hervorgebracht und bedingt. Nun hat aber „diese innere psychische Kausalkette vor allen andern das Eigentümliche voraus, daß ich selbst, das vernünftige Subjekt des Willens, wesentlicher Faktor derselben bin (118)“. Und auf dieser Thatsache beruht die Freiheit. Denn „wenn die Ursache, aus welcher mein Willensakt notwendig erfolgt, nicht ein meinem Willen Widerstrebendes, sondern selbst etwas von mir Gewolltes ist, so bin ich nicht zu jenem Willensakt gezwungen, nicht von jener Notwendigkeit nolens volens beherrscht, sondern in Beziehung auf jenen Willensakt frei (124)“. Unfreiheit, d. h. Zwang liegt nur dann vor, wenn jene Notwendigkeit, mit welcher dem Kausalitätsgesetze gemäß in jedem Fall unsre Willensentscheidung aus einer Ursache erfolgt, „uns wider unsern Willen beherrscht (129)“, wenn ich zu derselben „nichts hinzugethan habe (122)“. Frei aber sind wir, wenn „wir in den von uns übersehenen Kausalzusammenhang durch selbstgewählte Maximen“ — d. h. nach LIEBMANN durch von uns selbst Gewolltes, durch Motive, die sich gebildet haben aus unserm Wesen, unserm innersten Ich —

¹ Selbstverständlich werden vereinzelt auch gegenteilige Ansichten hier vertreten.

² Von den Neukantianern sind grade LIEBMANN, WINDELBAND, NATORP, ADICKES genannt worden, einerseits um verschiedene Richtungen im Neukantianismus zu Wort kommen zu lassen, andererseits um bis zu einem Grade voneinander abweichende Auffassungen des Determinismus zur Darstellung zu bringen.

³ OTTO LIEBMANN: Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Stuttgart 1866.

„eingreifen, uns selbst zum Glied des uns bändigenden Kausalzusammenhangs zu machen vermögen (128)“, wenn wir den Kausalzusammenhang soweit in unsrer Gewalt haben, daß „seine Notwendigkeit eine selbstgewählte, also nicht Zwang ist (130)“.¹

Für den Determinismus tritt auch WINDELBAND² ein. Nach ihm ist jede Willensentscheidung mit der daraus resultierenden Handlung den Gesetzen der Motivation unterworfen. Der Wille steht nicht außerhalb des Kausalgesetzes; er ist immer bedingt durch Motive. „Und ebenso ist die Präsenz wie die Stärke der einzelnen dabei mitwirkenden Motive jedesmal auch wieder ein in dem gesamten Lebenslauf des Individuums oder in dem gegenwärtigen Zustande notwendiges Ergebnis (222)“. Unter diesen Motiven lassen sich nun solche aufweisen, die dem „normativen Bewußtsein, dem sittlichen Gewissen (223)“ entsprechen, und andre, die entgegengesetzter Natur sind. Geben bei den Entscheidungen jene sog. „sittlichen Motive“ den Ausschlag, so handeln wir frei. Denn „Freiheit ist nicht das zweifelhaft Danaergeschenk eines unausdenkbaren Vermögens, ursachlos und gesetzlos dahin und dorthin zu tappen, sondern sie ist das Ideal eines den höchsten Zwecken mit vollem Bewußtsein sich unterwerfenden Denkens und Wollens (245)“. So betrachtet WINDELBAND die Freiheit mehr unter dem Gesichtspunkt ethischen Lebens und ethischen Wollens und Handelns. Aber er ist reiner Determinist, da er sagt: Freiheit ist Begründung durch gewisse Motive.

Weiter ist Determinist NATORP.³ NATORP behauptet: „Das wirkliche Wollen des Menschen muß in jedem Fall unter dem

¹ Trotz dieser Lösung des Problems bleibt aber die Freiheit für LIEBMAN noch immer „ein tiefes Mysterium“, das sich „mit einem moralischen Noli me tangere umgiebt“. Vergl. hierfür OTTO LIEBMAN: Gedanken u. Thatsachen. Straßburg 1882.

² WINDELBAND: Präludien, Aufsätze und Reden. Freiburg u. Tübingen 1884. — Auch zu vergl. WINDELBAND: Die Lehren vom Zufall. München 1870.

³ NATORP: Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. *Archiv für systematische Philosophie* Bd. I (1895), S. 65 u. 289; Bd. II (1896), S. 317; Bd. III (1897), S. 49 u. 417.

Derselbe: Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz? *Archiv für systematische Philosophie* Bd. II (1896), S. 235.

Zu vergl. auch die Kritik der Theorie NATORP's von STAUDINGER in dem Artikel: Über einige Grundfragen der KANT'schen Philosophie im *Archiv für system. Philos.* Bd. II, S. 215. STAUDINGER glaubt bei NATORP indetermi-

Gesetze der Kausalität, mithin unter den Naturgesetzen stehend gedacht werden (II 235)“. Aber die Willensentscheidung ist niemals die mechanische Resultante blinder Triebe, wobei das Bewußtsein und die praktische Erkenntnis etwa bloß die Rolle des müßigen Zuschauers spielen (II 235). Denn trotz der feststehenden Kausalität des Willens, die nie in Zweifel gezogen werden kann, trotzdem, daß der Wille immer Wirkung einer vorhandenen Energie ist, läßt sich ein Energiezuwachs konstatieren, der „aus der bis dahin bloß in Triebform vorhandenen Tendenz allein nicht begreiflich wird, sondern ein neues gegenüber dem vorigen Zustand darstellt (I 86)“, ein Energiezuwachs, der aus der „jeden Akt des Erkennens bedingenden Konzentration (II 236)“, der „beharrenden Einheit der Bewußtseinseinrichtung (I 89)“ entspringt.¹ Außerdem schließt das Wollen selbst schon begrifflich die Freiheit der Wahl ein; denn Wille ist „Entscheidung einer Wahl; wo keine Wahl ist, da ist auch nichts zu wollen (I 76)“. Daß wir frei wählen, bedeutet aber nichts Indeterministisches, sondern nur, daß die Wahl „durch die gegebene empirische Lage nicht voraus entschieden, sondern durch den Willen nach seinem eignen Gesetze zu entscheiden sei (II 236)“, daß „wir als bewußte Wesen uns entscheiden (II 236)“.² Also: alle Entscheidungen sind bedingt; aber gewisse Entscheidungen so, daß wir von Freiheit reden. Das „Wie“ dieser Bedingtheit ist bei NATORP nicht scharf formuliert. Aber im letzten Grunde ist es wieder nichts andres als — das Wesen, der Charakter, das Ich. Und damit ist der Determinismus gegeben.

Gegen den Fatalismus und den Indeterminismus erklärt sich auch ADICKES.³ Die einzelnen Willensentscheidungen ergeben sich mit Notwendigkeit, so daß sie bei Bekanntsein aller Ur-

nistische Elemente zu finden, die er von seinem deterministischen Standpunkt abweisen will. Dagegen richtet sich NATORP in dem Artikel: Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz?

¹ Dieser „Energiezuwachs“ NATORP'S ist natürlich nicht identisch mit WUNDT'S „Wachstum geistiger Energie“.

² Unklar wird aber NATORP im höchsten Grade, wenn er sagt: Frei sind wir, wenn „der Blick auf das ideelle Ziel der Erfahrung, der über das empirische hinausgehende Gedanke des Unbedingten dem Willen die bestimmte Richtung giebt (I, 77)“.

³ ADICKES: Ethische Prinzipienfragen. *Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik* Bd. II, S. 116.

sachen und Gründe sich berechnen lassen. Trotzdem aber ist das geistige Leben des Menschen kein rein mechanisches Geschehen; denn nicht die äußern Einflüsse allein rufen die Wollungen hervor, sondern „das Wollen ist eine Resultante aus dem Wesen des Handelnden und den äußern Umständen, in denen er sich befindet (185)“. Handelt der Mensch seinem Charakter, seinem innern Wesen gemäß, dann handelt er frei. Diese Freiheit wird uns durch das Selbstbewußtsein garantiert, und diese Freiheit ist die einzig haltbare Grundlage für Moral und Moralität. Und bei dieser Bestimmung des Freiheitsbegriffs erhalten auch die Gefühle der Reue und der Scham einen „bedeutenden Kraft- und Intensitätszuwachs“, da sie nicht nur gegen die einzelne That, sondern mehr noch gegen den ganzen Charakter, das ganze Wesen des Menschen sich wenden.

Aus der Schule des Positivismus treten als Verfechter der deterministischen Doktrin LAAS und RIEHL auf. LAAS¹ ist folgender Ansicht:

Da es keine Ausnahme vom Kausalgesetz geben kann, müssen auch alle psychischen Vorgänge zureichend determiniert und motiviert sein. In jedem Augenblick ist nichts andres möglich als das, was thatsächlich geschieht. Während aber das Kind und der Leidenschaftliche dem augenblicklichen Reize folgen, hat der vernünftige Mensch die Fähigkeit der Überlegung und entscheidet sich auf Grund seiner Einsicht. Diese Entscheidung aber „hängt ab von dem Intensitätsgrad der Motive, dieser von seinem Charakter und seiner augenblicklichen Gemütsverfassung und Stimmung und diese wie jener von seinem vergangenen Leben und dieses in jedem Moment von den früheren und sie alle zusammen und die ganze Konstitution unsers Ichs von unsern Eltern und deren Eltern u. s. w. Es ist nirgends ein Zeitpunkt, wo irgend etwas, genau und mit Rücksicht auf alle momentanen Bedingungen betrachtet, hätte anders sein können als es war und ward (349)“. Trotzdem aber sind wir nicht Durchgangspunkte irgend eines fatum; unsre Thaten sind nicht „Effekte fremder Agentien (349)“. Nein, wir bestimmen uns aus uns selbst, und diese Selbstbestimmung ist Freiheit. Es steht in der Macht des Ichs „in den Lauf der Dinge vermittelst eigners,

¹ ERNST LAAS: Die Kausalität des Ich. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* IV. 1880.

mit nichts andern völlig vertauschbarer Potenzen in selbstgesetztem Interesse einzugreifen Das Individuum ist es letztlich ganz allein, aus dessen Art und Gefühl den Motiven der dynamische Wert zuffießt, aus dem die Handlung als notwendiges Ergebnis resultiert (352)“.

RIEHL¹ sagt: Wenn wir uns bei gewissen Willensentscheidungen frei fühlen, so beruht dieses Freiheitsgefühl auf der Unkenntnis der Ursachen unsrer Handlungen und Wollungen, da diese nicht ins Bewußtsein treten. Sie können aber nicht zum Bewußtsein kommen und müssen diesem notwendig vorangehen, weil das Bewußtsein erst mit der Wirkung der Ursachen, mit der vollendeten Thätigkeit in Aktion tritt. „Unser Handeln scheint ganz aus uns selbst zu entspringen, weil unser Selbstbewußtsein erst zugleich mit unserm Handeln entspringt (223)“.

Wenn wir aber ungeachtet dieser Überlegung die Existenz der indeterministischen Freiheit annehmen wollen, so heißt das, „auf die Erklärung des menschlichen Willens verzichten (233)“; denn diese Freiheit ist kein Grund, „aus dem sich eine Handlung erklären ließe, sondern Abwesenheit eines Grundes, das Vermögen, ohne zureichenden Grund zu handeln (233)“. Eine Hypothese aber, „welche an sich unerweislich ist und auch zur Erklärung der Erscheinungen nichts beizutragen vermag, ist nach allen Regeln der wissenschaftlichen Beweisführung zu verwerfen (233)“.

Aber, so wendet man ein, es unterliegt doch keinem Zweifel, daß wir in jedem Augenblick Entgegengesetztes wollen können! Das ist nicht richtig. Wir besitzen zwar die Fähigkeit, Entgegengesetztes als gewollt zu denken und zu wünschen (221), aber wir können nicht zu gleicher Zeit Verschiedenes wollen. Wird die Behauptung aufgestellt, man könne unter genau den gleichen Bedingungen und Umständen Verschiedenes wollen, so wird damit das allgemeine logische Gesetz der Identität, des $A = A$, gestürzt, das sagt, daß ein und derselbe Vorgang nicht zugleich sein und zugleich nicht sein kann. Denn es wird damit erklärt, daß unter völlig gleichen Umständen zwei entgegengesetzte Handlungen möglich sind (239); und da Ursache und Wirkung nicht zu trennen sind, da „der Augenblick, in

¹ RIEHL: Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1887. Bd. II, Teil 2, S. 216—280.

dem die Bedingungen vereinigt sind, auch der Augenblick der Handlung selbst ist (240)“, wird das *A* gleich dem *Non-A* gesetzt.¹ Die Vermeidung dieses Widerspruchs ist nur möglich durch die Annahme, daß alle Wollungen determiniert sind. Jede Willensäußerung folgt mit Notwendigkeit aus ihren zureichenden Ursachen. Dieses Resultat führt aber nicht zu dem Fatalismus, der den Willen oder besser die Aktivität des Willens aus dem Naturzusammenhang ausschaltet. Denn der Determinismus sagt: Der Wille hat zwar Ursachen, führt aber auch Wirkungen herbei (249). Und auch der Freiheitsbegriff behält seine Berechtigung. „Freiheit ist nur: negativ, die Unabhängigkeit des Willens von der Nötigung durch unmittelbare sinnliche Antriebe und, positiv, die Abhängigkeit desselben von abstrakten selbstbewußten Antrieben (259).“

Für die Stellung der Immanenzphilosophie zum Freiheitsproblem ist charakteristisch der Gedankengang SCHUPPE'S. Keine Willenshandlung geht nach SCHUPPE² motivlos vor sich. „Es versteht sich von selbst, daß wir auch die einzelnen Willensentscheidungen, wie alles psychische Geschehen in innerm Zusammenhang denken müssen (249)“; denn „das Kausalitätsprinzip gilt entweder einschränkungslos oder es gilt garnicht (249)“. Wenn auch ein spezieller Beweis dafür, daß die Willensentscheidungen in jedem einzelnen Falle verursacht sind, nicht möglich ist, so muß doch die Notwendigkeit als unzweifelhaft vorhanden angenommen werden. Aber — „wer um dieser Notwendigkeit willen, welche der Ursache angehört, zum Entsetzen der „Bessergesinnten“ Freiheit als ein Phantom verspottet und absolute Unfreiheit lehrt, macht sich der plumpesten Verwechslung schuldig (250)“. Denn „die Vorstellungen und Gefühle, welche meinen Willensakt verursachen — mit Notwendigkeit verursachen, sind ihm gegenüber nichts Fremdes, was seiner eignen, innern Natur Gewalt anthäte, sondern es sind meine Vorstellungen und meine Gefühle, welche meinen Willen bewegen, und das ist

¹ Dieses Argument macht gegen den Indeterminismus auch SCHOLTEN in seiner Schrift: *Der freie Wille* (Leipzig 1874) geltend. Ich glaube aber kaum, daß dasselbe stichhaltig ist. Denn es wird ja grade behauptet, daß keine Motivation vorliegt, daß die Entscheidung auftritt ganz ohne Rücksicht auf die vorliegenden Umstände, daß also von dem Gesetz der Identität nicht die Rede sein kann.

² SCHUPPE: *Erkenntnistheoretische Logik*. Bonn 1878.

gleichbedeutend damit: ich, vorstellend und fühlend, entscheide mich (252)“. Das Wort Freiheit hat eben gar keinen andern Sinn als, daß ich es bin, der die Entscheidung trifft. Das Wesen der Willensfreiheit besteht in dem Bewußtsein, daß der Entschluß aus der tiefsten Tiefe des eignen Innern kommt, daß das Ich selbst ihn will. Das Ich selbst will ihn, „freilich, weil es so und so denkt. Aber was wäre das für ein sinnloses, erbärmliches Ich, welches wollen könnte ohne ein solches „weil“, und gar in diesem Wollen ohne „weil“ sollte das Palladium der Sittlichkeit bestehen?! Nein, Freiheit ist dieses aus innerstem Motive, aus eigenstem Gefühl und eigenstem Gedanken sich selbst Entschließen“. ¹

Wie SCHUPPE ist auch REHMKE ² Determinist. Er behauptet: „Jedes Auftreten von etwas ist Veränderung des bisher Gegebenen, jede Veränderung hat Ursache, ist bedingt (426)“. Wenn man daher unter Freiheit des Willens ein schlechthin unbedingtes Auftreten des Willens versteht, so ist diese Willensfreiheit nachdrücklich zu verwerfen. Aber im wissenschaftlichen Sinne bedeutet Willensfreiheit garnicht das uneingeschränkte Unbedingtheit des auftretenden Willens; Willensfreiheit ist nur die „nicht von anderm als von der Seele selbst unmittelbar bedingte ursächliche Bestimmtheit der Seele (431)“. „Sprechen wir von Freiheit, d. i. Spontaneität des Willens, so ist unser Zweck dabei, hervorzuheben, daß das Wollen der Seele allezeit seine besondere Bedingung nur in der Seele selbst, nicht etwa zum Teil in „andrem“ habe, also daß die Seele von selbst — nicht durch andres bestimmt oder bedingt — wolle (431)“. „Die von der Seele unmittelbar gewufste, daher schlechtweg sichere Thatsache von dieser Freiheit des Willens macht es auch, daß allen Versuchen gegenüber, die Unfreiheit des Willens, d. h. das unmittelbare Bedingtheitsein des Wollens durch andres als, was die Seele selbst ist, aufzuweisen, die Seele immer wieder auf die Behauptung zurückgreift: ich selbst bin doch die unmittelbare Bedingung meines Wollens (432).“ ³

¹ SCHUPPE: Grundzüge der Ethik u. d. Rechtsphilosophie. Breslau 1881.

² REHMKE: Lehrbuch der Psychologie. Hamburg u. Leipzig 1894. — Obgleich REHMKE hier behauptet: „Weder Determinismus noch Indeterminismus zeigt die richtige Auffassung (440)“, ist er selber Determinist. Er will dies nicht zugeben, weil Determinismus für ihn identisch ist mit Fatalismus.

³ Im Anschluß an die Immanenzphilosophie kann der dieser ver-

Von den Herbarteanern¹ hat eingehend VOLKMANN² die deterministische Anschauung begründet. Für VOLKMANN giebt es kein auferhalb jedes Zusammenhangs stehendes Wollen, das Wollen ist vielmehr das Resultat der gesamten innern Bewegung, der Endwille das Resultat der Wechselwirkung der Vorstellungen. Die Freiheit aber besteht in der thätigen Umformung des Wollens durch die von dem Ich ausgehenden und in den praktischen Grundsätzen ausgesprochenen Gebote und Verbote; diese aber sind wiederum nichts Willkürliches, das der Mensch rufen und wegschicken kann, sondern sie sind wie das Ich, aus dem sie hervorkommen, Resultate des Lebensgangs und der Bethätigungen seiner jeweiligen Bildungsstufe. Frei ist, wer dem Gesetze seines Ichs folgt und dieses Gesetz aus seinem eignen Innern hervorgegangen weiß. Unfrei ist nur, wer einzelnen Wollungen im Gegensatz zu dem gesamten Komplex der Wollungen folgt. Nimmt auch das Schwanken vor dem Willensentschluss zuweilen den Schein eines Wählens an, hat es zuweilen auch den Anschein, als ob der Mensch sich nach dieser oder jener Seite willkürlich wenden könnte, so wird doch die definitive Entscheidung immer aus zureichenden Gründen herbeigeführt und kann nicht anders ausfallen, als sie ausfällt. —

wandte Empiriokritizismus, wie ihn AVENARIUS vertreten hat, erwähnt werden. Der Empiriokritizismus hat zwar seine Stellung zur Freiheitsfrage nicht fixiert, er erkennt in der Willensfreiheit gar kein Problem; doch scheint meiner Meinung nach ein Determinismus daraus zu folgen, wenn AVENARIUS (Kritik der reinen Erfahrung. Bd. II, Satz 948. 1890) sagt: Was als Inhalt einer Erfahrung gedacht werden kann, hängt ab von der zugehörigen Endbeschaffenheit des Systems *C* als des Inbegriffs der systematischen Vorbedingungen in dem bestimmten Zeitpunkte der Erfahrung; diese Endbeschaffenheit hängt aber ab von der Änderungsbedingung und von der Anfangsbeschaffenheit des Systems *C*. Diese Anfangsbeschaffenheit endlich ist bestimmt durch die präparatorischen Änderungen oder, kurz, durch die Vorbereitung, wie sie bis zu dem betreffenden Zeitpunkte gesetzt ist. — Doch ist zu bemerken, daß z. B. DUNKMANN (s. oben S. 69) grade auf dem Boden des Empiriokritizismus zum Indeterminismus kommt.

¹ Herbarteaner, die ihren Determinismus näher ausführen, sind weiter z. B. WAITZ, STEINTHAL, LINDNER, SPIR, DROBISCH.

² VOLKMANN: Lehrbuch der Psychologie. 4. Aufl. 1895. Bd. II. Herausgegeben von CORNELIUS. — Vergl. auch die 1. Auflage dieses Werkes, die unter dem Titel: Grundriss der Psychologie 1856 in Halle erschien.

Die deterministische Ansicht der Benekeaner bringt charakteristisch zum Ausdruck DITTES. DITTES¹ schreibt: Der Begriff der Freiheit „weist stets auf ein Verhältnis zwischen Handlungen und Wollungen hin, und zwar ist dieses Verhältnis sowohl ein negatives, nämlich Unabhängigkeit von Bestimmungsgründen, welche aufserhalb des Willens liegen, als auch ein positives, nämlich wirkliche Bedingtheit des Thuns und Lassens eben durch den Willen (14)“. Freiheit ist nicht Ursache, sondern Wirkung des Willens. Was im innern Seelenleben zur herrschenden Macht geworden ist, das ist der Sitz des Willens, und das determiniert zur That. Es giebt keinen Gegensatz zwischen Freiheit und Gesetzmäßigkeit. Das Wesen der Freiheit beruht nur darin, daß sie Selbstbestimmung ist. Selbstbestimmung aber bedeutet: Die Fähigkeit einer Person, durch eigne, d. h. innere Gründe, Gesetze, Motive geleitet zu werden (16). Wenn das Ich, der Gesamtwille kausal wirkt, dann bin ich im Besitze der Freiheit. „Nun ist eine Befreiung von der Gewalt der Natur eingetreten; die passive Hingabe an Objekte ist durch ein aktives Geistesleben verdrängt, das die sinnlichen Triebe im Schwanken hält und sich über die wechselnden Reizungen des psychischen Organismus als beharrliche Innenwelt erhebt (17)“² —

¹ DITTES: Über die sittliche Freiheit mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von SPINOZA, LEIBNIZ, KANT. Preisgekrönt. 1. Aufl. 1860, 2. Aufl. 1892. — Zitiert ist nach der 1. Auflage.

² Auch noch in einer andern philosophischen Richtung tritt der Determinismus auf: in der „Theosophie“, d. i. d. wissenschaftlichen Spiritismus. Charakteristisch für die Stellung dieser zum Freiheitsproblem ist HÜBBE-SCHLEIDEN („Der freie Wille“ in der „Sphinx“ XVI (1893), S. 97 — und „Willensfreiheit“ in der „Sphinx“ XVIII (1894), S. 165): Das Wollen, Denken und Handeln des Menschen ist nach ihm ganz und gar bestimmt „nicht nur durch die augenblicklichen Umstände, die ihm zu Veranlassungen und Beweggründen werden, sondern auch durch die Geburtsanlagen seines Geistes und Charakters und durch die Schicksale, unter denen er in diesem Leben das geworden ist, was eben, als er selbst, jetzt so will, denkt und handelt (XVIII, S. 166)“. Aber in dieser Kausalkette ist ein selbständiges und neues Glied das „persönliche Bewußtsein des Wollenden (XVI, S. 98)“. „Zwar ist auch dieser Faktor streng kausal bedingt; es giebt aber jedem Einzelfall ein ganz andres Gepräge, wenn persönliches Bewußtsein hinzutritt, als wenn dieses nicht der Fall ist (XVI, S. 98)“. Und in diesem Bewußtwerden des Willens liegt das Gefühl der Freiheit. Dadurch wird der Wille „immer freier, immer mächtiger und selbstherrlicher, daß er die Wirkungen der Kausalität in immer

So erscheint der Determinismus in der neuesten deutschen Philosophie.

C. Die Moralstatistik.

Wie in der Philosophie so ist man auch in der Moralstatistik¹, in der die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt, neuerdings zum Determinismus gekommen.

Die Moralstatistik stellt als eine Art Programm folgenden Satz auf: Unter einer hinlänglich grossen Anzahl von Personen, die zu einer gewissen Gattung von willkürlichen Handlungen befähigt sind, steht die Zahl derjenigen, welche diese Handlungen innerhalb eines bestimmten Zeitraums vollziehen, zu der Gesamtzahl der dazu Befähigten in einem konstanten Verhältnis, so daß sich diese Verhältniszahl in den nächstfolgenden Zeiträumen gleichbleibt.² Aus dieser Behauptung hat man als die Moralstatistik zuerst als „neuentdeckte Wissenschaft“ hervortrat, die Konsequenz gezogen, daß der Mensch nur einen Kreuzungspunkt mannigfacher, gesetzmäßig wirkender Kräfte bilde, daß er unter der Herrschaft eines Fatums stehe, daß in den menschlichen Handlungen nur die mächtigen Wirkungen

weitem Umfange immer mehr zu seinem eignen bewußten Willen macht (XVIII, S. 168)⁴. „In der Thatsache, daß die Individualität ihre eigne Kausalität, zu jeder Zeit ihr eignes Entwicklungsprodukt ist, darin liegt die vollständige Erklärung des Gefühls der Willensfreiheit im Sinne der Selbstverantwortlichkeit für den eignen Willen, soweit er bewußt gewollt wird (XVIII, S. 168).“ — Die Darstellung dieser Ansicht in einer Anmerkung schreibt sich daher, daß es zweifelhaft ist, ob die „Theosophie“ mit Recht den Anspruch erheben darf, eine „philosophische Richtung“ zu sein.

¹ Über die Moralstatistik, ihr Wesen, ihren Zweck, ihre Bedeutung, ihre Stellung zur Freiheit vergl. bes.:

Artikel: Moralstatistik — im Handwörterb. d. Staatswissensch. (2. Aufl. Jena 1900) von LEXIS. Dasselbst findet sich eine ausführl. Literaturangabe. —

Ferner: KNAPP: Die neueren Ansichten über die Moralstatistik. Jena 1871.

SCHMOLLER: Die neueren Ansichten über die Bevölkerungs- und Moralstatistik. In d. Schrift: Zur Literaturgeschichte d. Staats- und Sozialwissenschaften. Leipzig 1888.

² DROBISCH (DROBISCH ist Herbarteaner, s. S. 107): Die moralische Statistik und d. menschliche Willensfreiheit. Leipzig 1867. S. 13.

allgemeiner, konstanter, über den Individuen schwebender Gesetze zur Erscheinung kämen. Aber bald hat man diese fatalistischen Bahnen verlassen — vor allem auf die Untersuchungen DROBISCH's¹ hin — und hat sich zu der deterministischen Auslegung der moralstatistischen Resultate gewandt. Und in der neuesten Zeit folgert man aus der Moralstatistik: Die Beständigkeit der statistischen Zahlen besagt, daß die Ursachen und Veranlassungen in einem bestimmten sozialen Kreise in einer bestimmten Zeit gleichmäßig wiederkehren, daß gleichartige Motive fortwährend an den Menschen herantreten, daß die Charaktere der Menschen und die Lebensverhältnisse im großen und ganzen dieselben bleiben, daß ferner die berufsmäßige Gruppierung der Bevölkerung nur langsam veränderlich ist. Zugleich ergibt sich aber auch, daß die einzelnen Willensentscheidungen und Handlungen immer nach Motiven erfolgen müssen, daß also ein liberum arbitrium indifferentiae nicht vorliegen kann.² „Die Moralstatistik predigt, sagt einmal v. ÖTTINGEN³, von der Zähigkeit des Willens und der lähmenden Macht der Gewohnheit.“

D. Rückblick.

Durch alle diese verschiedenartigen Untersuchungen wird die deterministische Lösung des Freiheitsproblems von den verschiedensten Seiten beleuchtet, und der Kern des Determinismus rein herausgeschält. Und dieser Determinismus wird kaum zu widerlegen sein. Die Argumente, die er vorbringt, die Gedanken, die er entwickelt, sind so überzeugend, daß sie gegenteilige Ansichten nicht aufkommen lassen. Der Determinismus bildet die Lösung des Problems der Willensfreiheit.

¹ DROBISCH: ebenda.

² Wenn GUTBERLET (s. S. 62) erklärt: Die indeterministische Deutung der statistischen Zahlen ist allein zulässig, so ist mir das vollkommen unverständlich.

³ v. ÖTTINGEN: Die Moralstatistik. 3. Aufl. Erlangen 1882.

Schluß.

Ausblick auf die Entwicklung des Freiheitsproblems.

Aus den vorangehenden Erörterungen ersehen wir, daß auch heute noch nebeneinander die verschiedensten Richtungen bei der Lösung des Problems der Willensfreiheit stehen, daß auch heute noch der Kampf um die „Freiheit“ unverändert fortgeführt wird. Aber der Mensch ist tief eingedrungen in das Seelenleben, die Erkenntnis ist fortgeschritten; mit der bessern Einsicht jedoch, mit schärferer Analyse der Thatsachen greift der Determinismus um sich. Und bei der deterministischen Auffassung verliert das Freiheitsproblem das Epitheton: Welt-räthsel.

Aber wann der Streit um die Willensfreiheit entschieden sein wird, ist kaum zu sagen. Der Begriff Freiheit-Ursachlosigkeit ist den Menschen so in Fleisch und Blut übergegangen, daß noch lange Zeiten vergehen können und werden, ehe an seine Stelle die „wahre Freiheit“ tritt. Und bis dahin wird der Kampf in der alten Weise fortgeführt werden müssen.

Anhang.

Bibliographie der neuesten Literatur über die Willensfreiheit, soweit sie nicht in der vorliegenden Arbeit erwähnt ist.

- SCHAARSCHMIDT: Zur Widerlegung des Determinismus. *Philosophische Monatshefte* Bd. XX, Heft 1. 1884.
- SCHWARTZKOPFF: Die Freiheit des Willens als Grundlage der Sittlichkeit. Leipzig 1885.
- VELZEN: Über Geistesfreiheit vulgo Willensfreiheit. Leipzig 1886.
- LEHMANN: Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1887.
- STAUDINGER: Die Gesetze der Freiheit. Darmstadt 1887.
- WAHLE: Verteidigung der Willensfreiheit. 1887.
- MEYER: Die Willensfreiheit und das Strafrecht. 1890.
- QUIKEL: Die Freiheit der Willensbestimmung. Berlin 1891.
- GANSER: Die Freiheit des Willens, die Moral und das Übel. Graz 1891.
- MAYER: Von der Freiheit. Freiburg 1891.
- SPITTA: Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen. Freiburg 1892.
- VOGT: Die Unfreiheit des Willens und die Frage der Verantwortlichkeit für unsre Handlungen. Leipzig 1892.
- WIENER: Die Freiheit des Willens. Karlsruhe 1892.
- HENRICH-WILHELM: Der freie Wille. Reichenberg 1894.
- SWEREFF: Zur Frage über die Freiheit des Willens. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos.* XVIII. 1894.
- BAUMM: Die Freiheit des Menschen. I. Kreuzberg 1894.
- STAMM: Ueber die menschliche Freiheit. Herborn 1894.
- OSTWALD: Chemische Theorie der Willensfreiheit. Leipzig 1894.
- TRÄGER: Wille, Determinismus, Strafe. Berlin 1895.
- BAUMM: Die Freiheit des Menschen. II. 1895.
- KAHNIS: Die natürliche Freiheit des Menschen. Leipzig 1895.
- BERGER: Das Problem der Willensfreiheit. Leipzig 1896.
- NIEMIROWER: Der Zusammenhang von Willensfreiheit, Gewissen, Belohnung und Strafe. Bern 1896.
- HIEMESCH. Die Willensbildung. Langensalza 1896.
- ASSMANN: Das Gesetz über die persönliche Freiheit. Mülheim 1896.

- ANONYM: Der freie Wille. Stuttgart 1896.
- BÖHME: Über die Freiheit des menschlichen Willens. *Metaphysische Rundschau*. 1897.
- BERNSTEIN: Ein Beitrag zur Lehre von der freien Willensbestimmung. *Deutsche Mediz. Wochenschrift* XXIII. 1897.
- HEHRMANN: Über Zurechnungsfähigkeit und Willensfreiheit. *Allg. Zeitschr. für Psychiatrie* LIII. 1897.
- OTTO LACKNER: Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz? Ein Versuch zur Lösung des Freiheitsproblems. Königsberg 1897.
- BAUMANN: Über Willens- und Charakterbildung. Berlin 1897.
- JÄGER: Wille und Willensstörungen. Langensalza 1897.
- MAX KRIEG: Der Wille und die Freiheit in der neueren Philosophie. Freiburg 1898.
- FRIEDR. WAGNER: Freiheit und Gesetzmäßigkeit in d. menschlichen Willensakten. Tübingen 1898.
- BEEZ: Naturnotwendigkeit und psychische Freiheit. *Deutsche Schule*. 1898.
- GEISSLER: Ist die Einwirkung eines freien Willens räumlich möglich ohne Widerspruch gegen die Arbeitserhaltung. Halle 1898.
- SPURHEN: Haben wir Willensfreiheit? *Volksschriften zur Umwälzung der Geister* Heft XX. 1898.
- FÖRSTER: Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. Zürich 1898.
- WIRTH: Kann das Übel und das Böse in der Welt aus der Willensfreiheit der Geschöpfe abgeleitet werden? Baireuth 1898.
- SHELLWIEN: Der Wille. *Pädagog. Studien* XX. 1899.
- HAAS: Moralstatistik und Willensfreiheit. *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* XIII. Paderborn 1899.
- ROLFFS: Schuld und Freiheit. *Zeitschrift für Theologie u. Kirche* IX. 1899.
- SCHWARZ: Psychologie des Willens zur Grundlegung der Ethik. Leipzig 1900.
- FOREL: Über Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. 1900.
- COHEN: Autonomie und Freiheit. Gedenkbuch zur Erinnerung an DAVID KAUFMANN. Breslau 1900.
- CATHREIN: Die sittliche Autonomie. *Stimmen aus Maria-Laach* LVIII, 2. 1900.
- TÜRCKHEIM: Zur Psychologie d. Willens. Würzburg 1900.
- ADOLF WAGNER: Studien und Skizzen aus den Naturwissenschaften. II: Zum Problem d. Willensfreiheit. Berlin 1900.
- LASSWITZ: Wirklichkeiten. Aufsatz 10. Berlin 1900.

Personen-Register.

Die Zahlen bedeuten die Seiten.

<p>A. Achter 90. Adickes 102. Aristoteles 12. Augustin 16. Avenarius 107.</p>	<p>Fichte 8, 29. Fischer 51.</p>	<p>Lotze 33. Löwe 64. Lukrez 14. Luther 18.</p>
<p>B. Bahnsen 57. Beneke 31.</p>	<p>G. Gutberlet 62, 110.</p>	<p>M. Mach 3, 11, 67. Mainländer 55. Manno 73. Malebranche 19. Michaelis 90.</p>
<p>C. Cartesius 19.</p>	<p>H. Häckel 80. Hartmann 1, 70, 92. Hegel 30. Herbart 30. Hübbe-Schleiden 108. Hobbes 21. Hume 22.</p>	<p>N. Natorp 101. Nietzsche 81.</p>
<p>D. Deussen 11. Diogenes Laertius 13. Dittes 23, 108. Drobisch 107, 109. Du Bois-Reymond 3. Dunkmann 69. Duns Scotus 19.</p>	<p>K. Kabitz 29. Kant 23, 59. Kneib 65. Külpe 98. Kurt 51, 90.</p>	<p>O. Ölzelt-Newin 75 Origines 16.</p>
<p>E. Erhardt 99. Eucken 53.</p>	<p>L. Laas 103. Lamezan 55. Leibniz 20. Lexis 109. Liebmann 100. Liepmann 2. Lipps 97. Liszt 77. Locke 22.</p>	<p>P. Paulsen 96. Pelagius 16. Plato 12. Plotin 14. Plutarch 13. Priestley 23.</p>
<p>F. Fechner 96. Feldner 17, 60.</p>		<p>R. Rée 80. Rehmke 106.</p>

Riehl 2, 27, 104.
Runze 77.

S.

Salits 11, 19.
Schell 64.
Schelling 27.
Schleiermacher 29.
Scholten 105.
Schopenhauer 15, 28, 52.
Schuppe 120.
Sigwart 85.

Simmel 2, 98.
Sommer 36.
Sokrates 12.
Spinoza 20.
Staudinger 101.

T.

Trendelenburg 11, 13.
Thomas v. Aquino 18.

V.

Volkmann 6, 107.

W.

Wentscher 43.
Windelband 101.
Wolff 21.
Wundt 88.

X.

Xenophon 12.

Z.

Ziehen 99.