

Übersicht.

Der Kampf um die Willensfreiheit im 20. Jahrhundert (1901–1904).

Der Mensch ist nicht wie das Tier einfachhin seinen Sinnesindrücken, Trieben und Instinkten anheimgelassen, sondern geleitet von einem geistigen Erkennen und Wollen. Kein geschaffenes Gut vermag den menschlichen Willen schlecht hin zu befriedigen und zu fesseln, sondern nur das volle Glück, das er erst im Besitze Gottes findet. Wohl kann also der Wille wählen, was ihm nach irgendeiner Seite gut erscheint, aber nichts nötigt ihn, ein geschaffenes Gut zu wollen und zu wählen. Die Dinge dieser Welt mögen ihn locken und anziehen durch die Lust, den Nutzen, die Ehre, die sie ihm versprechen, die Zustimmung ihm abzunötigen vermögen sie nicht. Mühen und Opfer können ihn schrecken, aber solange das Licht des Verstandes ihm auch das Gute zeigt, das mit ihnen verbunden ist, vermögen sie nicht ihre Verwerfung ihm abzurufen, ehe sich sein Wille dafür entscheidet. Weil der Mensch mit seinem Willen will, wie er mit seinem Verstande denkt, erfreut er sich Freiheit des Willens und freier Willensbestimmung. Man spricht auch von Indeterminismus, eben weil die Willensfähigkeit nicht von vorn herein für das eine oder andere bestimmt ist. *Non est determinatus ad unum*, sagte die Schule, sondern *indeterminatus*. Jeder aber, der die Willensfreiheit leugnet, muß den Menschen schon vor seiner eigenen Willenswahl für die eine oder andere Seite bestimmt annehmen; er behauptet eine *determinatio ad unum* vor und unabhängig vom Willensentscheid, einen Determinismus in irgendwelcher Form. Es gab zu allen Zeiten Leugner der Freiheit, aber früher bekannte man es offen, daß man die Willensfreiheit bekämpfe. Unsern Zeiten blieb es vorbehalten, die Deterministen in der Rolle von Verfechtern wahrer Willensfreiheit auftreten zu sehen, die im Namen der Freiheit den Kampf gegen den Indeterminismus führen mußten. Das war nicht möglich ohne eine tiefe Wandlung der Bedeutung der Ausdrücke Determinismus, Indeterminismus, Freiheit; eine Wandlung, welche die Freiheit in ihr Gegenteil verkehrte und den kontradiktorischen Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus in einen konträren Gegensatz zwischen motivierter und motivloser Wahl umgestaltete. Diese Wandlungen, welche die Gegner der Willensfreiheit mit allen Mitteln der Überredung durchzusetzen suchten, kennzeichnen die Kämpfe um die Willensfreiheit im 20. Jahrhundert.

Es ist nicht die Aufgabe der folgenden Übersicht, alle auch nur in deutscher Sprache erschienenen Arbeiten über Willensfreiheit zu behandeln. Die Zeit-

ſchriftenliteratur mit ihrem erdrückenden Material mußte ausſcheiden. Doch ſind charakteriſtiſche Darſtellungen der verſchiedenſten Art von hüten und drüben ins Auge gefaßt und jene Momente herausgehoben, die zur ſachlichen Erfaffung der Frage nach der Willensfreiheit und zur Würdigung der Lösungsverſuche beitragen können. Da eine Gruppierung nach inhaltlichen Momenten zu großen Schwierigkeiten begegnet wäre, iſt die chronologiſche Ordnung der Schriften nach dem Jahre ihres Erſcheinens eingehalten. Die vorgenommenen Scheidungen nach Einzelperioden, deren erſte wir im folgenden vorführen, mögen ſich ſelbſt im Laufe der Darſtellung vor dem Leſer rechtfertigen.

1. Einen ganz eigenen Weg zur Lösung der Freiheitsfrage ſchlägt Hermann Schwarz¹, Profeſſor in Greiſswald, ein. Er rechnet ſich zu den Verteidigern der Willensfreiheit, zu den Indeterminiſten, bekämpft auch in ſeinen ſpäteren Veröffentlichungen verſchiedene Formen des Determinismus, anerkennt neben den ſinnlichen Gefühlen (Luſt und Unluſt) und über dieſe hinaus Willensregungen. Die erſten, urſprünglichſten und einfachſten Willensakte, die ſich weder in Vorſtellungen allein noch in Vorſtellungen und Gefühle auflöſen, ſind Gefallen und Mißfallen. Sie ſind nach ihm weſentlich Schätzungen, Wert- und Unwerthaltungen. Erſt im Gefallen und Mißfallen erlebt man Wert und Unwert. Schwarz unterſcheidet drei Klaſſen von Werten und Unwerten: Zuſtandswerte, Werte der eigenen Perſon und Fremdwerte. Zu dieſen letzteren gehören auch das Wahre, Schöne, Gute als ideelle Werte, denen wir uns ſelbſtlos hingeben. Dieſe verſchiedenen Werte bilden die Willensziele des Menſchen.

Es gibt nach Schwarz aber auch höhere Willensakte, und dieſe ſind alle ein Vorziehen oder Wählen, das doppelter Art ſein kann, analytiſch oder ſynthetiſch. Das analytiſche Vorziehen ſtützt ſich auf das Gefallen oder Mißfallen und hat an dieſem ſeine Regel und ſein Maß. Es iſt beſchränkt auf die Wahl zwiſchen Werten derſelben Art, dürftig und unfruchtbar. Ganz anders verhält ſich das ſynthetiſche Vorziehen. In ihm und erſt in ihm, nicht in einem vorausgehenden Akte wird uns kund, was beſſer und was ſchlechter ſei. Es macht, „daß uns unter allen Umſtänden das Wollen perſönlichen Werts im Lichte höherer Würde als das Begehren von zuſtändlichen ſtrahlt . . . es umgibt das Wollen unſelbſtiſcher Werte mit dem Glanze einer Würde, vor der alles ſelbſtiſche Wollen erbleicht“. Innerer Normenzwang herrſcht in dieſem ſynthetiſchen Vorziehen, ähnlich wie auf logiſchem Gebiete ein anderer Normenzwang, der in den Denken liegt, walitet. Schwarz ſtellt ſeine Theorie als aprioriſtiſchen Voluntariſmus dem aprioriſtiſchen Intellektualiſmus Kants an die Seite.

Eine Verteidigung wahrer Willensfreiheit können wir in dieſem Syſtem nicht erblicken. Es iſt ethiſch verfeinerter, aber doch tatſächlicher psychologiſcher Determinismus, der auf dem unhaltbaren Grundsatz aufbaut, das ethiſche Werten ſei nicht Verſtandes-, ſondern Willensfunktion. Das ſog. analytiſche Vorziehen, das übrigens nach Schwarz für das ſittliche Leben bedeutungslos iſt, ſtünde unter

¹ Das ſittliche Leben. Eine Ethik auf psychologiſcher Grundlage (Berlin 1901) 30—46. Vgl. Psychologie des Willens (Leipzig 1900) 81—137 237—281.

dem Zwang unwillkürlicher Willensregungen des Gefallens oder Mißfallens, das synthetische unter dem inneren Normenzwang. Notwendigkeit und Freiheit sind aber unvereinbar.

2. Die Lehre vom Normenzwang hat keine Schule gemacht, wohl aber der psychologische Determinismus, der alles Wollen durch die Beweggründe des Handelns oder aber durch den Charakter des Handelnden im voraus eindeutig bestimmt sein läßt. Bald wird die Determination mehr den Motiven (Höfding, Paulsen) bald mehr dem Charakter (Wundt) bald beiden gemischt zugeschrieben (Windelband). Diesem Motiven- bzw. Charakterdeterminismus trat Anton Seitz¹, jetzt Professor der Theologie an der Universität München, entgegen, wobei er besonders Leibniz berücksichtigt. Die Behauptung, das stärkere Motiv siege immer, werde zur reinen Tautologie, wenn man jenes Motiv als das stärkere bezeichne, das tatsächlich obsteht. Der Wille vermöge, wie die Erfahrung lehrt, ein an sich schwächeres Motiv zu stärken und ihm zum Siege zu verhelfen. Je mehr es koste, ein reizvolles Motiv zu überwinden, desto größer zeige sich die Kraft der Selbstbestimmung. Erfahrungsgemäß entscheide sich der Wille auch dann, wenn gleichstarke Willensmotive sich gegenüberstehen, während nach dem Motivendeterminismus die Entscheidung alsdann unmöglich würde (29 ff.). Seitz untersucht auch die Faktoren, die für den Charakter in Betracht kommen können, auf ihre Wirksamkeit gegenüber dem Willen. Naturanlage und Temperament nötigen nicht; das zeigt der siegreiche Kampf, den mancher gegen böse Neigungen führt. Durch Gewöhnung erworbene Eigentümlichkeiten nötigen nicht, solange sie nicht krankhaft festgewurzelt sind; sie erschweren bloß das freie Widerstreben; überdies können sie durch entgegengesetzte Übung ausgerottet werden. Äußere Verhältnisse, Stand, Beruf, Erziehung, Einflüsse der Umgebung schaffen wohl Neigungen, auch Erschwernisse und Hemmungen, machen aber die entgegengesetzte freie Entscheidung nicht unmöglich. Wundts „Gesamtwille der Gesellschaft“ muß sich so viele Abstriche und Konjekturen gefallen lassen, daß von einem nötigen Einfluß auf den Einzelnen nichts mehr übrigbleibt. Der Wert der Seitzschen Schrift beruht vor allem in der Polemik, in der sich eine große Kenntnis der deterministischen Literatur kundgibt. Diese Polemik zieht sich selbst durch die positive Beweisführung zugunsten des Indeterminismus hindurch, die sich daher auch nicht kurz wiedergeben läßt. Nur eine Bemerkung sei wegen ihrer Wichtigkeit hervorgehoben. Der Verteidiger der Freiheit darf beim ethischen Beweis nicht so weit gehen, zu behaupten, Lob und Tadel, Lohn und Strafe, Ratschläge und Gesetze verlören im System des Determinismus jeden Wert. Der Determinist sieht in ihnen Motive, die durch Erwecken von Lust und Unlust den Willen beeinflussen. Wohl aber kann man mit Recht sagen, sittliche Schuld und persönliches Verdienst, sittliche Verantwortung und sittliche Selbstzucht haben keinen Platz im Determinismus (13). Beim metaphysischen Beweis weist Seitz hin auf die Kausalität des Zweckes. Gerade diese Kausalität tritt in der Freiheit

¹ Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus. Psychologische Studie. (62 S.) Rön (o. J.).

zutage. Der Geist vermag „innerhalb gewisser Grenzen durch seine eigenen Ideen sich die Norm seiner Wirksamkeit zu schaffen, und diese Ideen, welche auf den Geist einwirken, ohne seine Tätigkeit ausschließlich zu bewirken, sind die Zwecke“ (27).

3. Nicht zunächst psychologisch, sondern moralphilosophisch ist die Freiheitslehre von Max Wentscher¹ eingestellt. Für ihn lautet die Kernfrage: wie kann ein sittlich gefestigtes und gereiftes Wollen und durch dieses ein sittlich gutes Handeln begründet werden? Diese ethische Freiheit, wie er sie nennt, ist ihm in ihrer Vollendung ein Ideal, dem wir zustreben, ihrem Beginn aber liegt eine Anlage zugrunde, die uns dieses Streben ermöglicht. Eigene Reflexion und kritische Wertung fremder Gedankenarbeit machen die Anlage sehend, indem sie in das Reich der Wahrheiten und Ideale einführen; Überlegung von Ziel und Mitteln nach ethischen Grundsätzen, Selbstentschließung, ständige Arbeit an uns selber bilden dann den Weg des Strebens zum Ideale hin, den Werdegang des sittlichen Charakters.

Ohne Freiheit keine Ethik. Die Ethik wendet sich mit ihren Gesetzen und Forderungen an die Selbsttätigkeit und Selbstentscheidung; die Überlegung, welche der Entscheidung vorausgeht, wäre eine leere Komödie, wenn schon längst vor der Entscheidung durch einen übergeordneten Zusammenhang aller Dinge entschieden wäre, was in jedem Augenblick zu geschehen habe. Sittliches Bewußtsein, namentlich Schuldbewußtsein und Reue, stützen sich auf das Bewußtsein, daß man anders hätte handeln können. Der Determinismus behaupte, dies alles sei Täuschung. Für eine solche Behauptung müsse man positive Gründe bringen und habe überdies zu zeigen, wie sie der Erfahrung gerecht werden könne. So wird Wentscher zur Kritik der deterministischen These und der für sie gebrachten Beweismomente geführt — leider noch ehe er die Erfahrungstatsachen selbst genügend auseinandergelegt und gewürdigt hat. Die entscheidende These des Determinismus lautet nach ihm: Auch die Willensvorgänge müssen als Teil des Gesamtgeschehens der Welt in der Gesamtsumme des vorangegangenen Geschehens ihre vollständige Begründung haben, darin genau und eindeutig vorausbestimmt sein. Wir haben es hier mit der metaphysischen Formulierung des Determinismus zu tun.

Vom übrigen Geschehen in der Welt sollen sich nach der Meinung des Determinismus die Willensvorgänge nur dadurch unterscheiden, daß bei ihnen die Kausalität des Geschehens durch unser Bewußtsein hindurchgehe und so der Anschein des aktuellen Mitbeteiligtseins des Bewußtseins am Geschehen geweckt werde. So komme die Zurechnung unserer Taten zustande und ebenso die Sittlichkeit. Bei diesem letzteren Punkt setzt Wentschers Kritik ein; er bemerkt, sobald der Determinist mit seiner Überzeugung Ernst mache und nicht mehr an die Berechtigung einer Zurechnung glaube, könne die Zurechnung auch nicht mehr als sittliches Motiv wirken; um die Sittlichkeit sei es geschehen. Das bloße Gewollt- und Getanhaben genüge zur Zurechnung nicht; Zurechnung höre auf, sobald unser Ich nur leisten könne, was in den vorausgehenden Zuständen notwendig

¹ Ethik I (Leipzig 1902) 250—362.

und eindeutig bestimmt sei. „Der Determinismus zu Ende gedacht und in die Praxis übertragen, kann nur im Fatalismus endigen“ (269).

Das erste allgemeine Argument des Determinismus lautet nach Wentscher: Die Freiheit widerspreche „dem Postulat eines durchgehenden allgemeingeseßlichen Zusammenhanges der Wirklichkeit“. Er entgegnet (271—289): Weder der Erfahrungsbestand noch die Ansprüche der Wissenschaft noch unsere intellektuelle Auffassungsweise (Kants Kategorie der Kausalität) noch der Wirkungszusammenhang in der Erfahrungswelt beweisen die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes. Diese Darlegungen und Beweisführungen hätte sich Wentscher ersparen können. Ein Kausalgesetz in der Formulierung, wie sie S. 264/265 gebracht wird: „Alles Geschehen in der Welt ist die Wirkung eines vorausgegangenen Geschehens“, ist schlechthin kein Gesetz, sondern ein Widerspruch, weil es einen regressus in infinitum in sich schließt. Wahr ist: Jedes Geschehen im Sinne von Werden muß eine Ursache haben; aber diese Ursache braucht nicht notwendig wieder ein Geschehen zu sein. Sie kann ein Ding sein. Ja, soll es überhaupt Wirkungen geben, so muß es in der aufsteigenden Kette der Wirkungen und Ursachen endlich und letztlich ein unberurshaftes Wesen, ein *ens a se* geben.

Auch bei der Kritik, welche Wentscher am zweiten Argument des Determinismus übt, das aus der „Geschlossenheit der Naturkausalität“ hergeleitet wird, vermissen wir die prinzipielle Prüfung des Postulates. Eine solche würde alsobald zeigen, daß jenes Prinzip nicht etwa bloß unerwiesen, sondern unhaltbar ist. Die Antworten der scholastischen Philosophen sind viel durchschlagender als die Wentschers, sowohl gegenüber der Modetheorie des psychophysischen Parallelismus wie gegenüber der Schwierigkeit aus dem Gesetz der Erhaltung der Kraft.

Wentschers Kritik des dritten deterministischen Beweises aus den „Ergebnissen der Moralfstatistik“ genügt zwar, diesen zu entkräften, klärt aber nicht genügend in positiver Weise die Gesetzmäßigkeiten auf, die sich auch im freien menschlichen Handeln zeigen. Eingehend wird S. 309—328 das Beweismoment erörtert, das die Deterministen als ein viertes aus der physischen Gesetzmäßigkeit gegen die Freiheit entnehmen. Wentscher läßt das Auftauchen von Vorstellungen einer bestimmten Handlungsweise sowie der mit ihnen verbundenen Gefühlsmomente als Erzeugnisse des psychophysischen Mechanismus gelten, glaubt aber, die Freiheit trete ins Spiel durch die Reflexion. Diese vermöge sich auch über die individuellen und durch die Einflüsse der Umwelt bedingten Eigenheiten des Denkens und Urteilens zu erheben an der Hand der logischen Denkgesetze. Es sei zwar richtig, daß neben der theoretischen Einsicht noch Gefühlsentscheidungen zugunsten des Idealen und sittlich Guten eintreten müßten. Diese idealen Gefühlsempfindungen folgen indes der Reflexion erst nach. In dieser Antwort sind wahre Momente enthalten, jedoch mit unklaren, wenn nicht falschen Ideen vermischt. Die geistige Reflexion ist Wurzel, nicht eigentlicher Sitz der Freiheit; sie ist erst frei, wenn sie von freiem Willensentschluß ausgeht; im übrigen vollzieht sie sich nach strengen Gesetzen. Die Reflexion führt zur Einsicht in den sittlichen Wert; dieser Einsicht folgen von selbst und mit Notwendigkeit spontane Willensregungen, die nicht frei sind. Dann fällt der Wille den Entscheid, und erst dieser ist im strengen Sinne frei.

Auf das fünfte Argument, das der Determinismus der Gotteslehre entnimmt, bemerkt Wentscher zunächst: Religion fordere keineswegs den Determinismus, da es auf religiösem Boden entschiedene Verteidiger der Freiheit gebe. Die Allmacht Gottes dürfe nicht überspannt werden, so daß ein Widerspruch zwischen ihr und der menschlichen Freiheit entstehe. Vorherwissen Gottes betrachte er als unvereinbar mit der Freiheit. Diese Antworten sind ungenügend und unhaltbar. Die Lösungen der katholischen Theologie scheint Wentscher nicht zu kennen.

Wentschers Freiheitslehre enthält treffliche Gedanken und berührt sich trotz ihres eigenartigen Aufbaus in vielen Punkten mit den Anschauungen katholischer Philosophen, doch bedarf sie vielfach der Korrektur und genaueren Fassung.

4. Gar nicht zufrieden mit Max Wentscher ist Leo Müffelmann¹, der in seiner Schrift nicht nur das Problem und seine Lösungen würdigen, sondern uns auch einen Rückblick auf die Geschichte des Problems und eine Darstellung der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie bieten will. Die Unzufriedenheit mit Wentscher ist begreiflich; denn „die Ethik braucht sich“ nach Müffelmann „niemals auf die Freiheit zu stützen“ (2), und die Argumente, die der Determinismus vorbringt, die Gedanken, die er entwickelt, sind „so überzeugend, daß sie gegenteilige Ansichten nicht aufkommen lassen“. Die Frage nach der Willensfreiheit wird so gestellt: Ist die einzelne Willensentscheidung das Resultat zwingender Motive oder nicht? ist sie das Produkt zureichender Motive oder unabhängig von jeder Motivation? mußte ich so wollen, wie ich gewollt habe, oder hätte ich unter gleichen Umständen auch anders wollen können? gilt das Kausalgesetz auch hier oder nicht? Alle diese Formulierungen finden sich auf S. 3, als wären sie gleichbedeutend. Daher charakterisiert Müffelmann den Indeterminismus als „die Anschauung, daß der menschliche Wille unbeeinflußt durch Gründe und Motive nach freier Willkür seine Entscheidungen trifft“ (32 f.). Er weiß, daß Leibniz, Loze, Sommer und die katholischen Indeterministen erklären, der Wille entscheide auf Einsicht, auf Motive hin, die Motive regen an. Doch nennt er dergleichen Lehren „Indeterminismus mit deterministischen Arabesken“ (10). Er selbst bleibt dabei: der Indeterminist kennt bloß ursachlose, grundlose, motivlose Wahl (40 ff.). Als Determinismus gibt er aus, was noch gar kein Determinismus ist, ja was die Verteidiger der Willensfreiheit selbst lehren: „Die einzelnen Willensvorgänge sind motiviert und gehen aus zureichendem Grunde hervor“ (84). Als das Ausschlaggebende im Determinismus war S. 8 f. zu lesen: „Wenn der Mensch nicht durch die Bestimmtheit seines Wesens und die äußeren Motive genötigt wird, so kann nur der Zufall den Ausschlag geben.“ Solche Unklarheiten, um es milde auszudrücken, lassen Müffelmann nicht als geeigneten Führer durch das Labyrinth der Freiheitstheorien erscheinen.

Auch der Historiker ist wenig vertrauenerweckend. Der Patristik und der Scholastik sind je eine Seite gewidmet; die nachtridentinische Scholastik ist nicht

¹ Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. (115 S.) Leipzig 1902.

einmal erwähnt¹. Es müßten Kapitel geschrieben werden, um alles richtigzustellen, was Müffelmann auf S. 16—18 durcheinander geworfen hat.

Die Literaturverweise dieses Rückblickes (11—31) mag man dankbar benutzen. Historisch ist er schlechtthin wertlos. Das Hauptkapitel, das der ganzen Schrift den Titel gegeben (32—110), beginnt mit Locke und führt die Übersicht in kritischer Weise durch bis 1902. Von katholischen Verteidigern der Freiheit sind behandelt Felsner, Gutberlet, Kneib und J. Mach. Sie finden keine Gnade; denn „mit der bessern Einsicht, mit schärferer Analyse der Tatsachen greift der Determinismus um sich“ (111). Beide sucht man jedoch vergebens bei L. Müffelmann.

5. A. Hoche² glaubt aus den Erfahrungen der Ärzte bei seelisch Kranken schließen zu dürfen: 1. daß die Tatsache des Freiheitsbewußtseins für die Frage der Willensfreiheit nicht entscheidend sei; 2. daß ein sog. intelligibler Charakter (und somit auch das Seelenwesen), der eine zweite Hauptstütze der Willensfreiheit ausmache, nicht nur jenseits aller möglichen Erfahrungen liege, daher nicht bewiesen werden könne, sondern mit tatsächlichen Erfahrungen in unlösbarem Widerspruch stehe; 3. daß zwischen materiellen und bewußten Vorgängen ein durchgängiger Parallelismus walte, der nicht gestatte, die seelischen Vorgänge außerhalb des Kausalgesetzes zu stellen. — Nur des sachlichen Interesses, nicht des inneren Wertes wegen wollen wir die Gedankengänge des berühmten Psychiaters kurz skizzieren und würdigen.

Das Freiheitsbewußtsein setzt sich nach Hoche zusammen aus dem Freiheitsgefühl und einer auf dem Wege der Reflexion entstandenen Vorstellung, daß unsere Entschlüsse nicht notwendig determiniert sind. Das Freiheitsgefühl nun ist an die Auslösung der äußeren Willenshandlungen gebunden; vollziehen sich diese leicht, so ist es da, sind sie erschwert, so fehlt es; es findet sich auch bei Willensvorgängen, die sicher unfrei sind, wie z. B. beim Gebaren eines manischen Kranken; also beweist es nichts für die Freiheit. Die durch Reflexion gewonnene subjektive Überzeugung beweist nichts, weil sie sich nicht auf Selbstbeobachtung im Momente der Wahl, sondern auf Reproduktion der Wahlsituation durch Erinnerung stütze, die gesetzmäßige Mängel aufweise.

An dieser Beweisführung Hoches ist ziemlich alles problematisch oder falsch. Sehr oft besagt der Ausdruck Freiheitsgefühl überhaupt nichts anderes als das sich unweigerlich und unmittelbar aufdrängende Bewußtsein, frei zu wollen und zu handeln. Will man aber streng unterscheiden, so muß man sagen, das Freiheitsgefühl als affektives Moment setzt das Erkenntnismoment, das Bewußt-

¹ Augustin muß die Wahlfreiheit geleugnet haben. Aus Thomas von Aquin ist S. theol. I, 2, q. 109, a. 2 zitiert. Der heilige Lehrer behandelt dort die Frage, *utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia*. Müffelmann greift aus ad 1^{um} die beiden ersten Sätze heraus, beide unvollständig; den zweiten so, daß er seinen Nachsatz einbüßt und sinnlos wird.

² Die Willensfreiheit vom Standpunkt der Psychopathologie. (40 S.) Wiesbaden 1902.

sein von der Freiheit voraus. Weiß man nicht, daß man frei ist, so geht das sog. Freiheitsgefühl über ein Gefühl eigener, nicht erzwungener, durch keine äußere Gewalt gehemmter Betätigung, über ein sog. Spontaneitätsgefühl nicht hinaus. Tatsächlich ist das, was Hoche bei Gesunden wie bei Kranken schon als Freiheitsgefühl anspricht, bloß ein Stück Spontaneitätsgefühl. Wenn der Manische sein tolles, sinnloses Treiben frei nennt, so will er nur sagen, er habe es aus sich selbst, von niemand gezwungen, getan. Überlegung und Besonnenheit, ohne die keine Freiheit der Wahl möglich ist, schreibt er sich nicht zu. Wenn indes ein Geisteskranker sich in der Ausdeutung seiner Gefühle täuschte, so würde dies nichts verschlagen: die Welt besteht doch nicht aus Geisteskranken. — Die Überzeugung, frei zu sein, entsteht in uns nicht erst durch spätere Reflexion, sondern im Augenblicke der freien Wahl nehmen wir unmittelbar innerlich wahr, daß der Akt sich nicht notwendig, sondern frei vollzieht. Das spätere Nachdenken kann diese auch objektiv sehr wohl begründete Überzeugung wohl festigen, aber nicht schaffen. Hoches Erklärung ist eine phantasiereiche, aber deswegen nicht weniger falsche Konstruktion.

An zweiter Stelle bekämpft Hoche den „intelligiblen Charakter“ Kants. Bekanntlich lehrt der Königsberger Philosoph, in der Welt der Erscheinungen gebe es keine Freiheit; der empirische Charakter handle mit Notwendigkeit; die Freiheit wohne ein Stockwerk höher in der intelligiblen Welt, zu der aber kein Weg der Erkenntnis, sondern bloß ein Bedürfnisglaube emporführe. Die Lehre vom intelligiblen Charakter hat nun für Hoche eine „gewisse verdächtige Ähnlichkeit“ (35) mit der theologischen Betrachtungsweise von der unveränderlichen Seele. Indem er jene bekämpft, meint er auch diese zu treffen. Für ihn gibt es ja keinen Willen als dauernde Fähigkeit (12), kein Ich, das etwas anderes wäre „als die Summe unserer inneren bewussten Vorgänge“ (21), „geistiges und materielles Geschehen sind nur die verschiedenen Fronten eines identischen Vorganges“ (29). Da ist natürlich für die Seele kein Raum. Die Beweisgründe gegen den intelligiblen Charakter, die zugleich gegen die Seele sprechen sollen (35), lauten: Die empirischen Charaktere der Menschen sind sehr verschieden; also kann kein intelligibler Charakter (lies: Seele) dahinter stehen. Oder anders: Es gibt keine für alle Menschen allgemeingültigen seelischen Vorgänge, namentlich im Gefühlsleben. Gäbe es aber einen intelligiblen Charakter (d. h. Seele), so wäre nach den Indeterministen das Gewissen seine empirische Erscheinungsform. Nun zeigt das Gewissen wie die andern Gefühle die weitest gehenden Variationen, wie vor allem die Psychopathologie beweist.

Den „intelligiblen Charakter“ Kants mag verteidigen, wer Beruf dazu hat. An die geistige Menschenseele aber reichen die Argumente Hoches nicht heran. So verschieden die Charaktere der Menschen sein mögen, überall erkennt man in ihnen die gleiche Menschennatur wieder. Denken und Wollen, die überall sich finden, weisen auf eine geistige Seele als Ursprung und Träger hin. Das Gewissen findet sich bei allen Menschen, die ihren Vernunftgebrauch haben; die obersten sittlichen Grundsätze und Gebote kennen auch die Naturvölker. Das Ge-

wissen ist übrigens kein Gefühl, sondern konkret praktisches Urteil über Erlaubtheit und Unerlaubtheit von Handlungen, an das sich freilich Gemütsbewegungen anschließen. Krankhaft veränderte und irrige Gewissensurteile und krankhaft entstandene Gewissensbormwürfe beweisen genau so wenig gegen das Dasein der geistigen Seele als die Geisteskrankheiten überhaupt.

Aber eben hier glaubt Hoche einen letzten schweren Einwand zu finden: „Wenn zugegeben wird, daß die abnormen Erscheinungen bei Geisteskranken gesetzmäßig bedingte Beziehungen zum materiellen Geschehen im Hirne haben, so gilt dies genau in der gleichen Weise für das geistige Geschehen überhaupt“ (39). Darauf ist zu bemerken: Gewiß bestehen gesetzmäßige Beziehungen zwischen Hirnprozessen und sinnlichem Erkennen und Begehren bei Gesunden geradesowohl wie bei Kranken, und aus Störungen der Hirnprozesse erklären sich die Störungen, die im ganzen seelischen Leben entstehen können, weil Denken und Wollen den ungestörten Verlauf des sinnlichen Vorstellungslebens voraussetzen. Aber es bestehen keinerlei direkte und innere Beziehungen zwischen Denken und Wollen und den Hirnprozessen. Denn Denken und Wollen vollziehen sich nicht im be-seelten Gehirn, sondern in der Seele allein. Hoche's Schluß, die „Erfahrungen der Psychopathologie führen mit Notwendigkeit in der Frage der Willensfreiheit zum Determinismus“, ist irrig. Nicht die Wissenschaft der Psychopathologie führt zur Leugnung der Willensfreiheit, sondern falsche Voraussetzungen: Unkenntnis der wirklichen Freiheitslehre, Leugnung der geistigen Seele, psychophysischer Parallelismus.

6. Wilhelm Wundt führt uns in der dritten Auflage seiner „Ethik“¹ in die Höhen und Tiefen eines metaphysisch gegründeten und psychologisch stilisierten Determinismus, den er aber als die wahre Willensfreiheit feiert. Er definiert die Freiheit als „die Fähigkeit eines Wesens, durch besonnene Wahl zwischen verschiedenen Motiven in seinen Handlungen bestimmt zu werden“. Diese Begriffsbestimmung weist einen Fortschritt gegenüber der ersten Auflage auf, wo statt von „besonnener Wahl“ bloß von „bewußter Wahl“ die Rede war. Sie könnte im Sinne indeterministischer Freiheit gedeutet werden, obwohl es auffällig erscheint, warum Wundt das Wort Selbstbestimmung vermeidet und den Hauptgegensatz, den von Freiheit und Notwendigkeit, nicht zum Ausdruck bringt.

Der tiefere Grund liegt darin, daß nach Wundt auch alle Willensentscheide im voraus durch innere Determination bestimmt sind. Bei allen geistigen Handlungen herrscht „durchgängige kausale Bestimmtheit“ (79). Die Determination ist eine auf psychische, nicht auf mechanische Kausalität gegründete. In diesem Kernsatz beruht nach Wundt die Rettung der Freiheit, die nur durch Verwechslung von psychischer und physischer Kausalität in Gefahr geraten sei. Während nämlich auf mechanischem Gebiete das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung gelte, herrsche auf psychischem gerade das entgegengesetzte Prinzip „wachsender

¹ Band II (Stuttgart 1903) 69—87. Vgl. Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5. Aufl. Band III (Leipzig 1903) 318 f.

geistiger Energie" (71 f.). Bei diesem Prinzip wird die Laplace'sche Weltformel unmöglich.

Damit wäre es aber Wundt im besten Falle nur gelungen, menschliche Voraussicht zukünftiger Ereignisse als unmöglich zu erklären, nicht aber die Freiheit zu retten; denn sein neu gefundenes Prinzip schließt ja die Notwendigkeit jeglicher psychischen Kausalität ein. Überdies paßt eine Scheidung von mechanischer und psychischer Kausalität recht schlecht in ein System, bei dem die Außenwelt selber nichts als eine durch den Menscheng Geist geschaffene Summe von bestimmten Vorstellungsgruppen darstellt (75 f.).

Daß sich für den Determinismus ein zwingender Erfahrungsbeweis nicht erbringen läßt, gesteht Wundt in seiner physiologischen Psychologie zu, obwohl er uns in seiner Ethik für das praktische Leben alle Deterministen sein läßt. Als letzten tiefften Grund für den Determinismus führt Wundt den „logischen Charakter des Kausalbegriffes" an (79). „Das Kausalprinzip ist nichts anderes als die Anwendung des logischen Postulates eines widerspruchsfreien Zusammenhangs aller Bewußtseinsstatistiken" (76). Daher behauptet Wundt: „Ohne diesen psychologischen Determinismus ist keine Psychologie und keine Geisteswissenschaft überhaupt möglich. Ihn aufgeben hieße gegen das Vernunftgesetz verstoßen, nach dem wir überall zu dem Bedingten die Bedingung suchen, die gefundene Bedingung aber immer wieder als etwas Bedingtes zu betrachten haben" (82). Eine solche Forderung einer unendlichen Kette von Bedingtem ohne ein erstes Bedingungsloses, von endlosen Wirkungen ohne erste nicht gewirkte Ursache ist kein Vernunftgesetz, kein logisches Postulat, sondern der reinste Widerspruch. Wundt hat seinen Determinismus selbst ad absurdum geführt. Die Verteidiger der Freiheit läßt der ganze Unmut kühn, den Wundt (83) über den Indeterminismus ergießt.

Es zeugt ja weder von Geschichtskennntnis noch von Verlangen, der gegnerischen Lehre gerecht zu werden, wenn Wundt den Indeterminismus als gedankenarm hinstellt, einer Zeit entsprossen, deren Tiefstand man am Ablasshandel ersehe, die nichts besessen habe vom tiefen religiösen Bedürfnis Luthers, dem sittlichen Ernste Kants, als eine Frucht des scholastischen Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts, eine Vergötterung des Individuums (Heilsotheismus). Seit hatte diese Ausfälle schon gründlich abgefertigt. Wundt drückt sie von neuem.

7. Thomas A. Schell¹ entscheidet die Frage über die Willensfreiheit auf rund 8 Seiten der Göttinger Sammlung im deterministischen Sinne. Während aber Wundt behauptet: „Wenn die Kausalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll", so bleibt „nur der absolute Zufall, d. h. die Herrschaft eines gerade im Bewußtsein anwesenden Motivs übrig" (Ethik³ II 84), meint Schell, wenn uns nicht das stärkste Motiv bestimme, wären alle unsere Entscheidungen blind, kausalitätsloses Wollen, etwas logisch und psychologisch Unmögliches. Daß er damit eine völlige Unkenntnis der Freiheitslehre der Vorzeit

¹ Ethik. 3. Abdr. (Leipzig 1904) 79–87.

an den Tag legt und zugleich sich selber widerspricht, scheint Achelis nicht zu ahnen. Er will sich an die induktive Erfahrung halten und entscheidet immer a priori; er sagt, jeder äußere und innere Zwang müsse fehlen, wo sittliches Handeln stattfinden solle, und redet dem reinsten Motivenzwang das Wort. Seine Ausführungen sind wissenschaftlich wertlos.

8. Die große Reihe irriger Auffassungen vom *liberum arbitrium* als motivlosem und ursachlosem Begehren wäre längst verschwunden, wenn die Deterministen sich entschließen könnten, eine kurze systematische Darlegung der Freiheitslehre der Schule bei einem katholischen Autor vorurteilsfrei zu lesen und nachzuprüfen. Eine solche bietet Viktor Cathrein S. J.¹ in scharfen Definitionen, klar formulierten Beweisen und trefflicheren Antworten auf die Gedankengänge und Schwierigkeiten der modernen Freiheitstheorien². Freiheit im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes ist „das Vermögen, unter Voraussetzung alles zum Handeln Erforderlichen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln“. Auch wenn alle Vorbedingungen gegeben sind, hat es der Wille in seiner Gewalt, zu wollen oder nicht zu wollen. Es braucht zum Wollen wohl genügende, aber nicht zwingende Gründe. Die Beweise für die Willensfreiheit entnimmt Cathrein der Erfahrung, dem praktischen Verhalten der Menschen, den logischen Folgen des Determinismus in der sittlichen und religiösen Ordnung. Allen Menschen drängt ihr Bewußtsein unweigerlich die Überzeugung auf, daß wir in den meisten Handlungen nicht innerer Nötigung folgen, sondern es in unserer Gewalt haben, zu handeln oder nicht zu handeln, so zu handeln oder anders zu handeln. Im praktischen Verhalten unterscheiden die Menschen sehr wohl Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Verdienst und Schuld, und trennen sittliches Lob und sittlichen Tadel von der Anerkennung physischer und intellektueller Vorzüge. Bei naturgesetzlicher innerer Nötigung wäre dies alles ein Unding. Die Gesetze, Vorschriften, Ratsschläge, Ermahnungen, Bitten, Belohnungen und Strafen wenden sich an Wesen, in deren Macht es steht, so oder anders sich zu entscheiden. Es ist ein Unrecht, zu strafen, wo jemand nicht anders handeln konnte. Wären die Menschen praktisch überzeugt, daß unabänderliche Gesetze alles so beherrschen, daß nur dies geschehen kann und auch geschehen muß, würde jede sittliche Selbstzucht aufhören. Der Determinismus, will er folgerichtig sein, muß entweder Gott leugnen oder ihn zum verantwortlichen Urheber aller Freveltaten machen.

Der tiefste Grund für die Freiheit liegt im Wesen des Willens als intellektuellen Begehrens. Der Verstand sieht an den Dingen nicht bloß ihre Lichtseiten, sondern auch ihre Schattenseiten, ihre Beschränktheit, Schwierigkeiten und in ihrem Gefolge Opfer. Unmöglich aber kann der Wille genötigt sein, etwas

¹ Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. Band I. 5. Aufl. (Freiburg 1911) 42—63.

² Beispielsweise werden kritisiert Abichs, Fehner, Fouillée, E. v. Hartmann, Höpfding, v. Gizycki, v. Kirchmann, Laas, Paulsen, Rée, Wundt.

zu wollen, was der Verstand nach reiflicher Überlegung ihm nicht als schlechthin gut und einfach notwendig vorstellen kann. Zum Schluß prüft Cathrein noch besonders die Einwände, welche der Moralistik, der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, der Abhängigkeit unserer intellektuellen Funktionen von physiologischen Vorgängen und endlich der im seelischen Leben herrschenden Gesetzmäßigkeit entnommen werden.

9. Oskar Pfister¹, Pfarrer in Zürich, schenkt uns eine an Kraftsprüchen rhetorischen Fragen und salbungsvollen Reden reiche Verteidigung des Determinismus, den er nach dem Vorgang von Wundt als die wahre Freiheitslehre preist. „Das vorliegende Buch enthält eine Verteidigung der Willensfreiheit; folglich tritt es für den Determinismus in die Schranken“, lautet der erste Satz. Die Einleitung behandelt das Problem. Was Indeterminismus ist, muß uns wieder Kant erklären, und mit Berufung auf Schopenhauer wird das *liberum arbitrium indifferentiae* als der absolute Zufall hingestellt! Der Kausalbegriff erscheint schon für den Determinismus zugestuft; als Ursachen werden nur Akte, keine Dinge angenommen, und überdies ist vorausgesetzt, jede Ursache müsse wieder Wirkung sein. Eine solche Problemstellung erweckt wenig Vertrauen.

Der erste Hauptteil soll uns nun die Abhängigkeit des Willens von äußeren Faktoren zeigen und uns davon überzeugen, daß „der Spielraum des empirisch einzuräumenden independenten Willens immer kleiner wird“ (350). Wir erfahren, was jedermann schon lange weiß: daß nicht jeder alles kann, daß er Schwierigkeiten und Hemmnissen begegnet. Allein so sehr Pfister bei den Einflüssen von Individualität, Vererbung, Erziehung, Umgebung und Nation alles in den Hintergrund schob, was für eine freie Entscheidung in *utramque partem* sprechen könnte, kommt er doch nicht zu einem „völlig befriedigenden Resultat“, wie er bereits (28) voraus sagte, sondern muß da und dort der wirklichen Wahlfreiheit vorläufig ein Plätzchen lassen.

Der zweite Hauptteil will den Beweis erbringen, wie „die Tatsachen des Seelenlebens“ für indeterministische Freiheit keinen Raum haben. Das Wollen hängt ja von Gefühlen ab, und das stärkere Gefühl siegt, von Vorstellungen, und diese sind nicht in der Gewalt des Willens, vom Charakter, und dieser determiniert immer. Diese Behauptungen widersprechen indessen der Erfahrung. Gott sei Dank obliegt die Pflicht oft trotz des stärksten Stürmens und Tosens sinnlicher Gefühle und Leidenschaften; auch die lebhaftesten Vorstellungen und klarsten Gedanken zeigen durchaus nicht immer determinierende Kraft. Überdies ist der Einfluß des Willens auf den Vorstellungsverlauf eine nicht zu leugnende und für das geistige Fortschreiten grundlegende Tatsache. Auch der sittlich am besten gekräftigte Charakter läßt der Freiheit, sich so oder anders zu entscheiden, noch Raum genug und schließt nicht einmal alle Fehlritte aus. Das bescheidenste Maß von Freiheit aber beweist die Falschheit der deterministischen Lehre. Allein

¹ Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung. (405 S.) Berlin 1904.

für Pfister ist das Freiheitsbewußtsein, soweit es für ein Anderswollenkönnen spricht, „eine ungeheuer mächtige Illusion“, an der „der gesunde Menschenverstand, dieser große Göze und Orakelgeber aller unkritischen Leute“, schuld ist (155). Im Kapitel Willensfreiheit und sittliches Bewußtsein überbietet Pfister noch seinen Gewährsmann Wundt. Wir vernehmen, daß „der Indeterminismus das Schuldbewußtsein im Grunde als illusorisch aufhebt“ (167), daß das Gewissen „im Lichte des Indeterminismus eine klägliche Rolle spielt“ (173), „im Begriffe der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit nur eine armselige Puppe übrigbleibt“ (179), daß also der Indeterminismus vor unsern Augen die wichtigsten sittlichen Elementar-begriffe verwüftet (187). Der Indeterminismus wird eben von Pfister auf Schopenhauers Autorität hin zur Lehre vom „absoluten Zufall“ gestempelt.

Auch die religiöse Seite des Freiheitsproblems vergift Pfister nicht. Der Indeterminismus ist ihm unvereinbar mit den Attributen der Allmacht, Allweisheit und Allwissenheit, mit dem religiösen Gewissen (196 ff.), mit der Zuverlässigkeit der göttlichen Gnade, ja mit allen christlichen Begriffen, wie Heiligung, Wiedergeburt, Reich Gottes und Welt, Engel und Teufel (218 f.). Die Theologie muß daher zurückkehren zur „Herrlichkeit des religiösen Determinismus“, welchem die Reformatoren huldigten (189). Sie bedarf aber auch einer Umgestaltung: die Lehre von der Präexistenz (und damit von der Gottheit) Christi muß fallen, ebenso die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung (212 f.); an die Stelle der ewigen Höllestrafen muß die Apokatastasis treten (221 f.). Ein teurer Preis für das Danaergeschenk des Determinismus!

Der dritte Hauptteil führt uns endlich ins metaphysische Heiligtum des Pfisterschen Determinismus ein. Pfister entscheidet sich für einen „kritischen Transzendentalrealismus“, leugnet die Seelensubstanz, die ihm eine Denkmöglichkeit ist (308 f.), tritt für geschlossene Naturkausalität und geschlossene psychische Kausalität ein, lehnt jede Wechselwirkung ab (316 ff.) und landet schließlich beim psychophysischen Parallelismus (323 ff.), dem er dann einen metaphysischen Abschluß (343 f.) im Sinne Wundts gibt. Über Spinnennäden wie die großen unausgeglichene Widersprüche in seinem System stolpert Pfister nicht. Den Schluß bildet ein langes Loblied auf den Determinismus, welcher der Ursprung und Hort alles Guten, Edlen, Schönen im sittlichen und religiösen Leben ist.

10. Sachlich haben Wilhelm Windelbands¹ Vorlesungen sehr viel mit Pfisters rednerischen Ausführungen gemein. Allein Windelband spricht ruhiger und vergift nur selten die akademische Zurückhaltung. Er unterscheidet, um Klarheit zu schaffen, drei Arten von Willensfreiheit: Freiheit des Handelns, Freiheit des Wählens, Freiheit des Wollens.

Wir besitzen die Freiheit des Handelns, weil wir tun können, was wir wollen. Diese Freiheit ist beschränkt. Sie arbeitet mit einem physischen und psychophysischen Mechanismus. Aber ebendeshalb — und das beachtet Windelband

¹ Über Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. Tübingen 1904. (223 S.) 1905 erschien eine zweite unveränderte Auflage.

nicht — ist eine Freiheit des Handelns nur da vorhanden, wo dieses Handeln frei gewollt ist. Wo keine Freiheit des Wählens und Wollens besteht, gibt es erst recht keine Freiheit, zu handeln. Denn der physische und psychophysische Mechanismus begründen keine Freiheit. Die Wahl nun besteht nach Windelband „in einer gegenseitigen Hemmung von Begehrungen“ (32) oder Motiven. Immer siegt das stärkere Motiv; bei gleichstarken Motiven ist jede Wahl unmöglich; ein liberum arbitrium indifferentiae¹ im wahren Sinne gibt es nicht. Die Motive oder Gefühle können momentane oder konstant auftretende sein, die eine bleibende Eigenschaft der Persönlichkeit bilden. Die Wahl wird nun „in allen Fällen durch das Verhältnis der momentanen zu den konstanten Motiven des Menschen entschieden“ (67). Ein aktiver Einfluß des Willens als Fähigkeit ist damit von vornherein ohne Beweis ausgeschaltet. Windelband anerkennt nämlich einen Willen als dauernde, von den Motiven unterschiedene Fähigkeit (13 70 ff., bes. 73) ebensowenig wie eine substantielle Seele. Damit hat sich nun aber Windelband selbst den Weg zu jedem Verständnis des Willenslebens verlegt. Denn ohne Willen als Fähigkeit und gar ohne substantielle Seele ist eine Verknüpfung der Wollungen, die Bildung von Gewohnheiten und Fertigkeiten, „ein Niederschlag von konstanten Motiven“ unmöglich; ein Charakter und eine Persönlichkeit, „die sich selbst den Umständen gegenüber zur Geltung zu bringen“ vermöchten (78), sind undenkbar geworden. Ja selbst das Wollen hört auf, wenn es „kein Ding an sich gibt“, das wollen kann. Windelband redet auch von einer sittlichen Freiheit als Ideal, einer Freiheit von der Hemmung durch unvernünftige Motive, einer Freiheit, bei der moralische Grundsätze die stärksten Motive seien. Nirgends aber zeigt uns Windelband, wie eine Besserung und Selbsterziehung möglich sei bei einem Menschen, der durch seinen Charakter ganz und gar determiniert ist. Fassen wir das Gesagte zusammen, so haben wir nach Windelband: 1. eine Freiheit, das zu tun, was wir tun wollen oder zu tun wählen; sie sinkt aber zu einem Schein zusammen, weil wir nur so und nicht anders wählen können. 2. eine Freiheit der Wahl, die auch keine Freiheit ist, weil man das wählen muß, wozu der Charakter determiniert. 3. eine sittliche Freiheit, die man sich erst erwerben soll, aber nach der man nur streben kann, wenn man vermöge seines Wesens dazu determiniert ist. Also überall Notwendigkeit, der man die Marke „Freiheit“ aufgeklebt hat.

Da Windelband auch die allgemeinste Frage, ob der Mensch in seinem Wollen frei sei, dahin beantwortet: Der Mensch kann nur das wollen, was er vermöge seiner individuellen Persönlichkeit wollen muß, sieht er sich doch endlich gezwungen, Rechenschaft zu geben, wie da noch Verantwortlichkeit möglich sei. Man könne so argumentiert Windelband, die Verantwortlichkeit vom Einzelnen abwälzen auf

¹ Windelband faßt liberum arbitrium indifferentiae ähnlich wie Leibniz als eine Entscheidung, für die gar kein Motiv spricht. Diese indifferentia darf nicht mit jener verwechselt werden, welche die scholastische Lehre als wesentlich für die Freiheit ansieht. Bei letzterer besagt indifferentia das Fehlen jeder Nötigung, nicht jeder unwillkürlichen Willensregung.

die Ursachen seines Charakters, seine Vorfahren, auf die Gesellschaft, auf das Wesen der Dinge, auf Gott, und man müsse es — immer den Determinismus vorausgesetzt —, wenn man nicht annehmen wolle, der Charakter sei ursachlos, ein ursprünglich Gegebenes, ein *ens a se*. Mache man aber bloß die Ursachen verantwortlich, so sei es um die persönliche Verantwortlichkeit geschehen. Und so sieht sich Windelband zwischen Szylla und Charybdis: hier Leugnung der persönlichen Verantwortlichkeit, dort Annahme, der Charakter sei ein *ens a se*. Schließlich meint er ein Entrinnen gefunden zu haben in einer Umdeutung des Kantischen intelligiblen Charakters. Da die kausale Betrachtung die Wirklichkeit nicht erschöpfe und gerade auf dem Gebiete der sittlichen Willenshandlungen die Wertbetrachtung ihr Recht besitze, so glaubt er, wir dürften beim Charakter der Einzelpersönlichkeit stehen bleiben und ihn werten ohne Rücksicht auf seine letzten Urheber (203 ff. 212 ff.). Also ein Stück „Als-ob“-Philosophie ist Windelbands letztes Rettungsabrett. Er beachtet nicht, daß wir bei Zurechnung und beim Zureverantwortungziehen nicht den Charakter werten, sondern die freigesetzte Tat, daß es ein Unrecht ist, wenn man den Menschen als Frevler bestraft, obwohl er nicht anders handeln konnte; er sieht nicht, wie zwischen Sollen und Können eine unüberbrückbare Kluft sich öffnet, in der alle Sittlichkeit versinken muß.

Auch Windelbands Determinismus beruht auf einem apriorischen Vorurteil: auf dem Phänomenalismus und mit ihm der Leugnung jeder geistigen Substanz und jeder dauernden, von den Akten verschiedenen Fähigkeit. Ihnen zuliebe hat Windelband sich für die falsche Formulierung des Kausalprinzips entschieden. Denn Windelband kennt zwei Grundbedeutungen der Kausalität. Im ersten Sinne bedeutet sie nach ihm ein Verhältnis zwischen verschiedenen Zuständen und Tätigkeiten; so ist eine Bewegung Ursache der andern. Im zweiten Sinne bedeutet Kausalität ein Verhältnis zwischen bleibendem Sein und dem einzelnen Geschehen; so betrachten wir „das Ding selbst als Ursache, die vermöge ihrer Eigenschaften und Kräfte ihre einzelnen Zustände hervorruft oder ihre Reaktion auf Einflüsse anderer Dinge bedingt“ (126). Hätte Windelband diese zweite Bedeutung der Kausalität ins Auge gefaßt, so hätte er niemals die indeterministische Freiheit einen absoluten Zufall gescholten wie ihr Einzelwollen als ursachlos hingestellt; er wäre vielmehr zur wahren Lehre von der Freiheit durchgedrungen. So aber wählte er als sein Kausalitätsprinzip den unerwiesenen und falschen Satz: Jede Erscheinung ist durch eine andere Erscheinung, jede Tätigkeit durch eine andere Tätigkeit hervorgerufen.

Schade, daß der geniale Forscher eine große Reihe sonst trefflicher psychologischer Bemerkungen seines Werkes in den Dienst der Verteidigung des Determinismus gestellt und die Freiheitslehre der christlichen Vorzeit mit sozusagen souveräner Verachtung behandelt hat.

Rückblick. Mit dem Spruch *Divide et impera* schließt Windelband sein Werk. Der Determinismus steht scheinbar im Zenit seines Ruhmes. Jedenfalls meint er gesiegt zu haben. Die Psychopathologie hat durch Hoche erklärt, daß ihre Erfahrungen mit Notwendigkeit zum Determinismus führen; die Rechts-

wissenschaft leistet in dem Strafrechtslehrer R. v. Hippel, die Ethik und Psychologie in Wundt Gefolgschaft, in Windelband ist ihm sein größter Systematiker, in Müffelmann bereits ein Biograph erstanden.

Und doch kann der Determinismus seines Sieges nicht recht froh werden; immer gibt es selbst unter den Modernen Männer, die sich wehren und ganz und gar nicht mitmachen wollen; die klassische Juristenschule ist noch nicht tot, und im Lager der stolz ignorierten Scholastik regt es sich noch immer. Aus diesem Mißbehagen erklären sich die nicht gar feinen Ausfälle gegen den Indeterminismus. Der Determinismus scheint sogar trotz seiner Siegeslieder an die eigene Kraft nicht recht zu glauben. Denn er meidet zum großen Teil jeden Waffengang mit seinen eigentlichen Gegnern von heute und kämpft lieber gegen tote Gestalten aus der Zeit von Leibniz, Kant und Schopenhauer. Auch seine Waffen sind nicht stark. Massen physiologischer und psychologischer Tatsachen, die alles beweisen, ausgenommen das, was sie sollten: die Notwendigkeit der freien Willensakte, und dahinter als schwerstes Geschütz ein Kausalprinzip, von dem seine Freunde nicht wissen, ob es allgemeingültig sei oder nicht, ob es reale oder bloß logische Bedeutung habe, und wie es überhaupt zu fassen sei. Der Indeterminismus aber lebt noch, obwohl er weniger laut ruft, und zeigt noch die alten scharfen Waffen, die ihm noch kein Determinist entwunden hat.

Julius Bekmer S. J.