

Übersicht.

Der Kampf um die Willensfreiheit im 20. Jahrhundert (1908—1911).

1. **B**itter muß den Deterministen der Absagebrief erscheinen, den ein echt Moderner, Karl Joël, Professor in Basel, ihnen sendet¹. Immer interessant, oft fesselnd und packend, mit seinem Spott und heißender Satire, die gelegentlich etwas drastisch wird und selbst das religiöse Empfinden nicht genugsam achtet, schildert Joël erst den Eintritt in den Bannkreis des Determinismus, dann die Umkehr. Es ist ein Stück eigener Geschichte, wie Joël im Vorwort bemerkt. Eine staunenswerte Kenntnis der modernen Schriften für und gegen die Freiheit — wenn wir von scholastischen Autoren absehen — begegnet uns überall.

Im ersten Kapitel „Der Aufklärer und der Naive“ naht dem arglos frei sich fühlenden Menschen der Versucher und raunt ihm zu: mit der Freiheit sei es nichts, Freiheitsbewußtsein sei Illusion, der Mensch der Sklave seiner Motive usw. usw. Der Naive, der wirklich im Verlauf des ersten Teils sich als recht naiv erweist und seinen aalglatten Gegner nie zu packen weiß, sucht nun seine Hilfe bei „der modernen Wissenschaft“, zuerst beim Philosophen, dann beim Naturforscher, beim Historiker, beim Theologen — natürlich nicht beim katholischen — und beim Moralforscher. Aber er entdeckt in ihnen allen Deterministen, die ihm rund erklären, der Indeterminismus sei in ihrer Wissenschaft abgetan und überhaupt mit Wissenschaft unvereinbar. Die ganze uns schon bekannte Waffenkammer des Determinismus² mit ihren Scheingründen, willkürlichen Behauptungen, unberechtigten Verallgemeinerungen, Umdeutungen und Umwertungen sittlicher und rechtlicher Begriffe samt den glänzenden Namen ihrer Erfinder enthüllt sich dem staunenden Auge des Neulings. Eimerweise wird er mit Wissenschaft überschüttet, bis er fast atemlos hervorstößt: „Gib mir Zeit, die Masse der Gründe, die mich überwältigt haben, zu verdauen; dann will ich mich zum Determinismus bekennen“ (S. 236). Dieser Abschnitt für sich genommen müßte einem in seinen philosophischen Anschauungen nicht fest begründeten Leser gefährlich werden.

Doch nun folgt die Umkehr. Sie wird eingeleitet durch Selbstbesinnung des Betörten auf das Zeugnis des eigenen Freiheitsbewußtseins. Diese „innere

¹ Karl Joël, Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. München 1908.

² Siehe unsere Übersichten 93 (1917) 191 ff. 679 ff.

Stimme" bezeugt ihm nicht etwa bloße Freiheit der Hände und Muskeln, einen bloß ungehemmten Ablauf des Willensprozesses, sondern Fähigkeit der Selbstbestimmung, Selbstentscheidung, Selbstherrschaft des Ich. Auf sie nicht achten führt zur Stepsis. Mit berebter Wärme ermahnt Joël immer wieder, nicht auf fremde Deutungen zu hören, sondern auf das, was die innere Erfahrung uns sagt: sie trügt nicht. Ohne Freiheitsgefühl können wir nicht leben, und was lebensnotwendig ist, muß auch wahr sein können. Wären wir nicht frei, so könnten wir nicht einmal die Idee der Freiheit fassen. Gestehe, daß man der Überzeugung von der Freiheit nicht ledig werden könne, obwohl strenge Beweise für die Unfreiheit vorliegen, ist geistige Bankrotterklärung. — Dieser ganze Abschnitt 239—298 gehört zum Besten des Buches. Wichtig fallen auch die Schläge im Kapitel: „Der Alp des Willens“ (299—426). Der moderne Determinismus mit seiner „Erweiterung des Grundgesetzes der Mechanik auf das Geistesleben“ (307) ist der ganze, der absolute Fatalismus, nur sieht das Fatum jetzt nicht mehr draußen, sondern drinnen, uns im Herzen (304). „Seine praktische Konsequenz kann keine andere sein als die absolute Lähmung des Ich, des vollenden Menschen, des selbständigen Geistes“ (314). Nur deshalb steht der Mensch nicht still, „weil er noch nie Ernst gemacht hat mit dem Determinismus“ (311). Für den überzeugten Deterministen gibt es keine Erziehung. Für den gebundenen Willen gibt es keine Imperative. Alle Mahnung ist sinnlos; er muß antworten: ich kann mich ja nicht selber bessern (331—333). Unter der Herrschaft des Determinismus schwinden Verantwortlichkeit, Schuld und Sühne, wie konsequentere Deterministen unter den Juristen offen zugestehen (337). Mit diesen Begriffen fällt zugleich die Moral. Und so gefährdet der Determinismus Recht und Gesellschaft. Kräftige, aber wohlbegründete Worte findet Joël gegen jene Kriminalanthropologen, welche den Verbrecher zum Kranken und Irren machen, und gegen die Deterministen der soziologischen Schule, welche die Vergeltungsstrafe verwerfen und an deren Stelle den Gesellschaftsschutz setzen wollen. Kurz wiedergeben lassen sich die Ausführungen (343—426) an dieser Stelle nicht.

Im Kapitel „Die Mythologie des Determinismus“ (427—465), der aus den Motiven zwingende Mächte gestaltet, führt Joël seinen Gegner stufenweise dahin, zu gestehen: die Behauptung, der Wille werde durch Motive determiniert, lasse sich nicht aufrecht halten. Als Argumente ad hominem enthalten seine berühmt gewordenen Ausführungen sehr Gutes. Aber die Einzelbehauptungen und Beweise bedürfen, um restlos wahr zu sein, mancher Verbesserung. Joël scheidet nicht klar zwischen Willen als Befähigung und Willen als Willensakt. Er sagt uns nicht, was er unter dem „Ich“ versteht, mit dem er den Willen identifiziert.

Wohl ebenso berühmt ist das Hauptstück: „Die eiserne Axtarte“ (466 bis 502). Es handelt von der durch Naturgesetze gegebenen kausalen Notwendigkeit. Auch sein Wert liegt nicht in der vollständigen Richtigkeit der Joëlschen Entgegnungen, sondern in der Art und Weise, wie der Gegner mit seinen ver-

schwommenen Anschauungen über Kausalität immer mehr in die Enge getrieben wird. Ursache ist Geschehensgrund — aber nur ein solcher, der vorangeht — unmittelbar vorangeht — nur die aktuelle — nicht die ruhende, sondern die neuzinzutretende, die wichtigste Bedingung — nein jede Bedingung — die Gesamtheit der Vorbedingungen — die nächste Bedingung — der erste Anfang, von dem sich alles herleitet — die regelmäßige, gesetzmäßige und somit notwendige. So treibt Joël seinen Gegner von Ast zu Ast, um sich dann mit Spott auf die sog. Naturgesetze zu stürzen. „Worin besteht denn das Müssen? Worin zeigt sich der Zwang des Gesetzes? Schreit die Wolke, weinen die Winde, gehen die Sterne klagend ihre Bahn?“ (491) „Kein Hauch von Notwendigkeit schwebt über dem Naturgesetz. . . . Gewiß, die Notwendigkeit besteht, aber im Kopfe des Beobachters, des Forschers“ (494 f.). Doch all das sind nur vorläufige Antworten, Fächterstellungen.

Von solchen ist auch das Kapitel erfüllt: „Der Grund der Gründe“ (503—602), und es wäre ebenso gefährlich, alles, was Joël hier zur Kritik des Kausalgesetzes sagt, als echte bare Münze hinnehmen zu wollen, wie den Gegnern, die er so unerbittlich verfolgt, Glauben zu schenken. Denn an die wahren, tiefsten Gründe des Irrtums reicht er nirgends heran, und er sagt uns nirgends positiv, wie er denn den Begriff der Ursache faßt und das Kausalitätsprinzip formuliert. Einige Proben: Die Kausalität ist nur Erkenntnisgesetz, nicht Weltgesetz. Es kommt nur auf die Perspektive an. „Sofern du etwas als Wirkung betrachtest, ist es abhängig, bedingt, notwendig; sofern du's als Ursache betrachtest, ist es selbständig oder frei“ (551; vgl. 504 511). „Nichts ist notwendig für sich, sondern notwendig ist etwas nur, weil oder damit ein anderes da ist“ (511). In den Dingen finden sich nur Folgen von Erscheinungen. Ursachen und Wirkungen werden sie erst, wenn wir Zwecke wollen und so jene Erscheinung herausheben, deren Folgen wir wollen. Die Kausalität hat ihre wahre Heimat im Leben, im Menschen, in seinem Willen. „Nur für ein wollendes Bewußtsein gib't's Wollen und Leiden, Aktion und Passion, gib't's im letzten Grunde Freiheit und Notwendigkeit“ (552); in der leblosen Natur ist Kausalität als ein Anthropomorphismus von uns hineingetragen, weil wir Interesse daran haben, daß die Erscheinungen sich untereinander fangen, damit wir dann die eine durch die andere fangen und in unsern Dienst stellen können (546 563). „Die Kausalität selber fordert die Freiheit“ (578); denn „sie fordert genau soviel Ursache wie Wirkung, und damit soviel determinierende Kraft, soviel Aktivität als Passivität und Notwendigkeit“ (589). „Die Kausalität als Kausalnexos lebt nur durch ihre Beschränkung, d. h. durch Freiheit“ (590). „Was Ursache für anderes sein kann, muß es auch irgendwie für sich selbst sein können“ (594). Da sind wahre Gedanken mit soviel Ungenauem und Falschem verbunden, daß man eine eigene Schrift verfassen müßte, um Klarheit und Wahrheit zu schaffen.

All die Fesseln des Menschen, die bindenden Netze, die der Determinismus gewoben sieht aus der umgebenden Natur, der Abstammung, dem sozialen Milieu, den ökonomischen Verhältnissen und schließlich der eigenen Natur des Menschen,

glaubt Joël sinken zu sehen. Und so betitelt er sein neues Kapitel „Der entfesselte Mensch“ (603—660). „Sie versinken als Fesseln, weil sie in den Menschen selbst versinken, als sein Inhalt, als der Inhalt seines Ich, das aber in dem Inhalt nicht aufgeht, das sich von jedem Stück seines Inhalts freimachen kann, weil es ein Anderskönnendes ist, ein Freies“ (659). Das lautet nicht übermäßig klar. Wie sollte der Mensch sich freimachen können von seinen seelischen Eigentümlichkeiten, frei von den körperlichen Schranken? Erst wenn man im Ich die geistige Seele erblickt mit ihrer die Organbewegungen, Sinnesaktivität, das Denken und Begehren beherrschenden Willensfähigkeit, die nur das Gute als Gutes, aber kein endliches Einzelgut notwendig zu erstreben braucht, findet das Rätsel seine Lösung. Aber Joël sagt uns nirgends, was sein Ich denn eigentlich ist, obwohl seine Worte zu sagen scheinen, daß es mehr für ihn ist als die Humesche Summe der seelischen Vorgänge.

In der Welt und im Menschen gibt es Freiheit und Unfreiheit (661—689). Sie „stehen auf demselben Lebensboden als natürliche Gegensätze und haben aneinander ihre Schranke und ihre Ergänzung; sie kämpfen um den Menschen. Und weil die Freiheit mehr oder minder Schranken findet an der Unfreiheit, so erklären sich die Grade der Verantwortlichkeit“ (673 f.). Das läßt sich hören. Auch kann es einen guten Sinn haben, wenn Joël sagt: „Der Wille ist die Organisierung der Triebe, und damit zugleich die Beherrschung, Zügelung, Bekämpfung, wie die Vermittlung, Ausgleichung, Harmonisierung der Triebe“ (671). Aber wenn er den Geist sich entwickeln läßt aus dem Organismus, der als Ausbau von Tendenzen, Fähigkeiten, Möglichkeiten zu Geistigkeit drängt und die gesteigerte Variation in ihrer Potenzierung sich bewußt werden läßt (als Wahl, Wille, Freiheit (683 685 687), so möchten wir nur bemerken, daß eine solche Entwicklung eine philosophische Unmöglichkeit ist. Wenn Joël endlich behauptet, „der Geist ist die reine Variante, . . . unsichtbar, weil er nie seiend ist, sondern immer werdend, das sich vom Objekt lösende Subjekt“, und daraus schließt: „Die Freiheit ist nicht gegeben; sie ist eben ihrem Wesen nach das Nichtgegebene, die Überwindung des Gegebenen, die unaufhörlich geschieht“ (687), so ist ein solcher Geist weder der Boden, auf dem wahre Freiheit gedeihen kann, noch seine Freiheit irgend etwas nütze. Denn nur was ist, kann wirken, überwinden, fördern. Nach all diesen Unklarheiten kann es uns nicht wundern, daß Joël mit seinem Indeterminismus nicht ganz zufrieden ist.

Im Schlußkapitel „Mysterium“ (690—724) sagt uns Joël: Freiheit sei für ihn nicht mehr das letzte Wort (693). Mit der gewonnenen Freiheit steigen wir nur empor zu einer höheren Notwendigkeit. Gerade die Größten und somit die Freiesten dieser Erde haben sich in ihrem Aufschwung zugleich unendlich unfrei, in ihrer höchsten Aktivität zugleich am reinsten passiv, in ihrer kühnsten Produktion zugleich selig empfangend gefühlt und bekannt (702). Das Lutherwort: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“, darf hier natürlich nicht fehlen. Doch nur in den Idealmomenten des Lebens finden sich Freiheit und Notwendigkeit, sonst aber scheiden sie sich. „Nur im verwirklichten Ideal sind Sollen und Sein, Freiheit und Notwendigkeit eins“ (702).

Ja, es gibt eine Zeit, wo die Freiheit, zu sündigen und zu irren, aufhört, wo im Anblick Gottes die Erfüllung seines heiligsten Willens und damit die Pflicht zur beseligenden Notwendigkeit wird. Aber diese Zeit des voll verwirklichten Ideals alles sittlichen Strebens kommt erst, wenn die Schranken dieser Körperlichkeit sinken. Das meint jedoch Joel nicht.

Joel kennt Gott. Er sieht klar genug: „Wunder und Widerspruch wird die Welt ohne eine variiierende, organisierende Kraft.“ Und diese Kraft ist ihm Gott (615 f.). Aber leider nicht Gott als persönlicher Schöpfer, sondern ein Gott als Weltseele, ein Gott, dem die Welt das ist, was dem Menschen seine Glieder und Geräte — sein Körper und sein Instrument (717). „Ja ich ahne es: die Natur ist der Leib Gottes.“ Mit diesem pantheistischen Bekenntnis beschließt Joel seine Schrift. Es richtet die Freiheit zugrunde. Denn ein Gott, der eines Leibes bedarf, ist kein Gott und kann nicht der Urquell der Freiheit für andere werden.

S. Werner nennt in seiner Schrift „Das Problem von der Willensfreiheit“ (Berlin 1914) das Werk Joels: „Das hohe Lied des Indeterminismus“. Dieses große Lob dürfen wir nicht spenden. Aber wir gestehen gerne zu: Wohl kaum eine andere Arbeit gleichen Charakters rückt dem Determinismus so energisch zu Leibe. Joel hat es richtig herausgefühlt und gesehen: der Determinismus paßt bloß in eine ganz mechanistische Weltanschauung hinein; die Grundgedanken, mit denen er arbeitet, würden schließlich jede wahre Spontaneität, ja jede Aktivität leugnen müssen. Gegen sie kämpft Joel mit den schärfsten Waffen. Doch mangelt seiner Schrift die tiefe, positive Analyse des Ursachenbegriffs und des Kausalitätsprinzips sowie der Begriffe „Wille“ und „Ich“, ohne die bei einem solchen Kampfe nicht durchzukommen ist. Und oft genug zeigt es sich, daß der Verfasser von den Resten falscher kantischer Erkenntniskritik sich noch keineswegs losgerungen hat.

2. Jos. Anf. Froehlich versucht in seiner Schrift¹ Freiheit und Notwendigkeit, die er beide in der Welt und im Menschenleben findet, zu versöhnen. Auf der einen Seite das Freiheitsgefühl und Freiheitsbewußtsein des Menschen, auf der andern die Behauptung einer Kausalität, die nur Notwendigkeit kennt. Das sind die streitenden Gegensätze. Er glaubt die Lösung zu finden in dem „Willen zur höhern Einheit“, welcher aller Weltkausalität zugrunde liege.

Der Gedankengang ist ungefähr folgender: Es ist unmöglich, die in der Welt herrschende Kausalität rein mechanisch zu fassen. Ohne die Annahme von Zwecken ist weder Kraft noch Bewegung verständlich, eine Entwicklung undenkbar. Zwecke enthalten aber einen Hinweis auf den Willen. Die körperliche Erscheinungswelt und ihre Energien sind nur der Ausdruck von Beziehungen zwischen seelischen Wesen (Monaden), und so ist das psychische Geschehen von geistigen Prinzipien beherrscht. Wille aber ist Streben nach einem Bessern, nach Einheit mit etwas, was man noch nicht hat. So ist denn „der Wille zur höhern Einheit“ die Quelle aller Weltkausalität. Er ist zugleich Vielheitsprinzip, weil

¹ Freiheit und Notwendigkeit. Leipzig 1908.

er das Viele aus dem Einen entstehen läßt, und Einheitsprinzip, weil er das Viele sich wieder zu höherer Einheit zusammenschließen läßt. Der Einheit entspricht die Notwendigkeit, der Vielheit Freiheit im Sinne eigener Aktivität und Spontaneität. Die Weltkausalität setzt sich also aus Freiheit und Notwendigkeit zusammen (Kap. 2: S. 25—49). In den Dingen ist ein doppeltes Streben: nach Einheit und nach Besonderung. Im Leblosen und im Tiere setzt sich der Wille nach Besonderung niemals in Widerspruch mit dem Einheitsstreben. Sie wirken ungehindert und spontan ihr Wesen aus, in Einklang mit dem Gesetz des Ganzen (Freiheit im Sinne von Wesenserfüllung). Im Menschen aber werden die sinnlichen Triebe maßlos, wenn nicht der Geist sie in Schranken hält, und das Sonderstreben des geistigen Teils wird maßloser Egoismus, wenn es nicht die Grenzen innehält, die ihm das Gesetz des Ganzen zieht, das sich hier als Vernunftgesetz und Sittengesetz äußert. So herrscht im Menschen Zwiespalt, und der Mensch soll sich frei entscheiden, wem er folgen will. Wahre Zufriedenheit und wahres Glück ist aber nur möglich, wenn er Triebe und Sonderneigungen mit dem Gesetz des Ganzen in Einklang bringt. Jede Irrung in dieser Hinsicht überantwortet dem Zwange, der von der Umwelt und vom Ganzen aus sich alsdann geltend macht (Kap. 3: „Der Mensch in seiner Gegenstellung zur Natur“, S. 50—73). Das wahre Interesse unseres Selbst verlangt also Einklang mit dem Sittengesetz. Dieses steht uns nicht fremd gegenüber, die Stimme des Gewissens entspricht unserem höhern Wesen und unserer Beziehung zu andern Individuen und zum Ganzen. Erst wenn wir frei wollen, was wir sollen, werden wir sittliche Persönlichkeiten, indem wir, unser Wesen erfüllend, einer höhern Notwendigkeit uns unterwerfen (Kap. 4: „Die sittliche Persönlichkeit“, S. 74—96). Um nicht zu erliegen, bedürfen wir aber des Glaubens, der uns erst einen Abschluß bietet, den der Verstand nicht finden kann; dem Glauben ist Zentrum der Einheit und ihre Vollendung Gott, der Quell aller Weisheit und aller Kraft, in sich absolute Realität des Seins und der Freiheit selber, uns gegenüber die Liebe (Kap. 6: „Erhöhtes Leben“, S. 117—144). Die göttliche Eins hat aus innerster Freiheit Notwendigkeit und zugleich die Welt der Vielheit aus sich entlassen; an der Welt des individuellen Geistes, dessen Bewußtsein für ihn undurchdringlich, dessen Entscheidung von ihm unabhängig ist, hat Gott sich selbst beschränkt, damit gerade darin seine Liebe steigende Erfüllung finde. Gott gegenüber fühlen wir uns gebunden und verpflichtet. In Einheit mit ihm finden wir unseres Wesens Erfüllung in der Liebe durch Pflächterfüllung und Opfersinn. In der Liebe ist der Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit überwunden (149).

In diese Gedankengänge hinein hat Froehlich die Beweismomente für die menschliche Freiheit und die Antworten auf deterministische Auffassungen verwoben. Ein ganzes Kapitel 5 ist der Beziehung zwischen „Freiheit und Verantwortung“ gewidmet (97—116). Man muß bedauern, daß Froehlich die Freiheitslehre der Scholastik nicht kennt, daß er die Begriffe Freiheit und Kausalität nirgends genau umgrenzt. Mißlicher noch ist es, wenn Froehlich — vielleicht im vergeblichen Ringen nach rein philosophischen Sprachweisen — Ausdrücke gebraucht, die bedenklich

an pantheistische Auffassungen erinnern, so wenn er S. 83 von einem Geseze der Alleinheit, S. 103 von der Unendlichkeit des Ganzen spricht, S. 121 in Gott die vollkommene Einheit erblickt, aus der die Welt der Vielheit entlassen werde, S. 126 Gott die universelle Persönlichkeit nennt. Mindestens große Unklarheiten liegen hier und anderswo vor. Im Grunde scheint jedoch Froehlich an den persönlichen, unendlich weisen und gütigen Gott des Christentums zu denken. Im übrigen trägt die ganze Schrift das ansprechende Gepräge großen sittlichen Ernstes, warmer Anteilnahme am geistigen Gedeihen der Menschheit und ruhiger Sachlichkeit, die das Gute gerne anerkennt, wo sie es findet, und sich nicht scheut, auch einen Jesuiten (P. Meschler) mit hohem Lobe zu zitieren. Aus der Fülle kerniger Gedanken seien die folgenden nur kurz erwähnt.

Gerade der Zwiespalt in unserer Natur wendet sich an unsere Entscheidung. Der Intellekt ordnet die Werte, der Wille wird im allgemeinen folgen, aber er ist ebensowenig gebunden wie der Richter gegenüber Gutachten der Sachverständigen; er wahrt sich seine Selbständigkeit gerade gegenüber recht aufdringlichen Motiven. Auch gegenüber den seelischen Mechanismen, welche Gewohnheit geschaffen, behält der Wille immer noch die Oberhand, kann hemmend, korrigierend und einstellend eingreifen (66). Das „Du sollst“ ist nicht ein fremdes, uns von außen aufgezwungenes Gebot, sondern der Unterton unseres eigenen Willens und Wesens in seiner Verankerung im Ganzen (78 f.). Will der Mensch seiner idealen Natur entsprechen, so wendet sich das „Sollen“ in ein klares, festes Wollen (80). Auf dem Boden des Determinismus ist keine Lösung des sittlichen Problems möglich. Seine scheinbaren Erfolge verdankt er Kräften, die auf anderem Boden gewachsen sind. Mag die Erziehung durch Beispiel wirken oder durch Belehrung, Erfolg kann sie nur haben, wenn sie nicht als ein Fremdes, Äußeres, sondern von innen aus dem Wesen des zu Erziehenden heraus wirkt, wenn sie ihr individuelles Objekt aktiv an der Erreichung ihres Zieles beteiligt, und es nicht lediglich passiv zu formen sucht (87 f.). Das Sittengesetz wie jede Norm wendet sich an einen Willen, der durch die Gegebenheiten nicht eindeutig festgelegt ist, sondern sich für oder gegen entscheiden kann (97). An das Wollen selbst reicht kein Zwang heran. Keine Qual, keine Todesdrohung ist stark genug, um der Seele das Opfer des eigenen Wollens abzuwingen (106). Wir sind den ererbten Trieben und Anlagen nicht einfach ausgeliefert; die Voreltern haben gekämpft, wir müssen es auch tun (107). Das Individuum ist etwas Eigenständiges, eine neue Ursache mit eigenen Kräften. Aber es ist nicht a se. „Die Aseitität eignet nur der absoluten Einheit, in der auch allein vollkommene Freiheit im Sinne vollkommener Unabhängigkeit des Seins von einem Äußern möglich ist“ (108). „Aus Gott sind wir, und nur in Einheit mit ihm können wir unser Selbst verwirklichen“ (124).

Es ist zu bedauern, „daß Froehlich diese und andere fruchtbare Gedanken über Freiheit in den Rahmen eines Willens zur höheren Einheit“ einzuspannen versucht. Die Welt ist nun einmal keine Einheit im Sinne eines Organismus, sondern eine Vielheit von Dingen, die aber ein umfassender Plan einheitlich zu-

sammenordnet. Ihre Teile haben eigene Selbständigkeit, und unüberbrückbare Unterschiede scheiden das Lebende vom Leblosen, die geistbegabten Wesen von den Tieren. Die Allbeseelung, welche Froehlich annimmt, ist unhaltbar; die zielstrebige Tätigkeit der leblosen oder vernunftlosen Dinge gründet sich auf ursprüngliche Naturanlage, nicht auf eigene Erkenntnis des Zieles als solches. Ihr wechselseitiges Verhalten und ihre Beziehungen zum Menschen sind mit ganz anderm Maße zu messen als das Verhalten der Menschen untereinander und ihre Beziehungen zu Gott. So muß der Versuch, eine einheitliche Formel wie „Willen zur höhern Einheit“ oder „Liebe“ auf alle diese Beziehungen anzuwenden, eine unbefriedigende Zwangsmaßregel werden. Brauchbarer wird sie erst bei Einschränkung auf das Leben des Menschen. Aber auch dann bedarf sie, um fruchtbar zu sein, einer Umgestaltung. Froehlich selbst ringt nach einer solchen und findet sie, indem er den Gottesgedanken zu Hilfe ruft. Gott ist ihm das Einheitszentrum des Weltganzen. Darin liegt viel Wahres. Für den Menschen ist die Vereinigung mit Gott und Beseeligung in Gott letztes Ziel und Abschluß allen Wollens. Als Urheber der Welt und des Menschen ist Gott der Quell des Sittengesetzes. Die natürlichen Sittengebote entsprechen denn auch allem Edlen und Schönen in der Menschennatur, unsern wahrsten Beziehungen zu Gott, zu den Mitmenschen, zu den übrigen Geschöpfen. Ihre Befolgung oder Nichtbefolgung ist in unsere Hand gegeben. Frei übernommen ist ihre Befolgung die wahre Selbsterfüllung unseres Wesens und bringt allein wahres Glück. Die Gegebenheiten der Welt und unserer eigenen individuellen Anlagen sind das Gebiet der Notwendigkeiten; mit ihnen müssen wir rechnen, die wir aber auch in weitem Umfang uns dienstbar machen. Unser durch eigene Willensarbeit zu schaffendes inneres und äußeres Leben aber, wie es der von Gott uns angewiesenen Stellung und den Sittengeboten entspricht, ist das schönste und segensreichste Gebiet unserer Freiheit.

3. A. Meffer¹ will nicht das Problem im Sinne des Indeterminismus oder Determinismus lösen, sondern „nur in die Tiefe des Problems einführen und die beiden Arten seiner Lösung möglichst unparteiisch darstellen“ (Vorwort). Geben wir ihm gleich das Zeugnis, daß er seinem Versprechen getreu nachkommt, soweit die neuzeitlichen Lösungsversuche in Frage kommen. Die Freiheitslehre der Scholastik aber kennt er viel zu wenig oder nimmt nicht gebührend auf sie Rücksicht, obwohl sie auch heute noch lebt. Das zeigt sich gleich in den beiden ersten Kapiteln, in denen uns eine kurze „Psychologie des Willens“ geboten wird und die „verschiedenen Anwendungsweisen des Freiheitsbegriffs“ vorgeführt werden. Im 1. Kapitel (S. 1—16) erhalten wir eine ganz summarische, besonders aber rein empirische Darstellung der Willensvorgänge nach ihrer phänomenalen Seite. Die rationelle Psychologie ist gar nicht berücksichtigt. Selbst die unweigerlichen und unmittelbaren logischen Folgerungen aus dem Erfahrungsmaterial werden als bloße hypothetische Annahme gewertet. So sind z. B. der Wille als

¹ Das Problem der Willensfreiheit. Göttingen 1911.

dauernde Fähigkeit, das Ich als Träger und Wirkursache der psychischen Vorgänge nicht einmal erwähnt. Als „Ich“ gilt dagegen empirisch „der innere Einheitspunkt des Bewußtseins“, von dem doch wohl keine unmittelbare Erfahrung zu berichten hat, oder „hypothetisch“ die Summe von Trieben, Gedächtnisdispositionen, intellektuellen Anlagen. Als Ursache der Willensakte werden Motive hingestellt und diese als Triebe und Begehrungen gekennzeichnet, intellektuelle Momente aber aus dem Bereich der Motive ausgeschlossen. Das ist ein Empirismus, mit dem sich die gesunde Philosophie nie befreunden kann. Im 2. Kapitel (S. 15—26) legt uns Messer verschiedene Freiheiten des Wollens und Handelns, geistige Freiheit¹ und sittliche Autonomie, wahre sittliche Freiheit vor, und bemerkt, diese alle seien derart, daß man sie annehmen könne, wie immer man sich zum Problem der Willensfreiheit stelle, mit andern Worten, sie werden so gesagt und gedeutet, daß sie zwar die Aufschrift „Freiheit“ tragen, aber besser den Titel „Notwendigkeit“ trügen. Denn sowohl in der wahren sittlichen Freiheit, wie sie Messer schildert, als in der sog. geistigen Freiheit finden wir die von den Deterministen so gern gebrauchten, weiten Begriffsbestimmungen wieder, die es erlauben, den Unfreien für frei und den Freien für unfrei zu erklären. Wird doch behauptet, man könne solche Willensakte frei nennen, die auf ausreichender, ruhiger Überlegung beruhen, in denen sich die relativ dauernden und stärksten Tendenzen der Persönlichkeit, ihr Charakter, wirksam erweist (23). Diese „Freiheiten“ bringen wirklich keine Klärung. Die Hauptfrage formuliert: Gilt für das Zustandekommen des menschlichen Willens das Kausalitätsgesetz oder nicht? (26.) Diese Fragestellung ist irreleitend. Sicher gilt das richtig verstandene Kausalitätsgesetz: Alles, was wird, hat seine Ursache; also auch die menschlichen Willensakte. Aber falsch ist die leider nunmehr so geläufige Form: Jedes Geschehen hat eine Ursache, aus der es mit Notwendigkeit folgt und folgen muß. Es gehört weder zum Begriff der Ursache, daß sie mit Notwendigkeit wirke, noch zum Begriffe der Wirkung, daß sie sich aus der Ursache mit Notwendigkeit ergebe.

Die beiden ersten Kapitel wecken also wenig Vertrauen. Indessen erweitert sich Messer im 3. Kapitel (S. 26—37) „Der Indeterminismus“ sachlicher, als wir nach dem Bisherigen erwarten durften. Freilich bestrebt es (29), von einem „absoluten Indeterminismus“ zu hören, der behaupte, das Ich fälle ganz unabhängig von den Motiven seine Entscheidungen — vielleicht gibt es heute solche Indeterministen auf einem uns unbekannten Sterne — und S. 35 zu vernehmen: „Meist erkennen die Indeterministen an, daß die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung als Notwendigkeitsbeziehung zu fassen sei, und leugnen die allgemeine Geltung des Kausalgesetzes.“ Dürfen denn die Vertreter der alten Freiheitslehre, und zu ihnen gehören alle katholischen Philosophen, nicht beanspruchen, mitgezählt zu werden, oder bilden sie unter den Indeterministen von heute nicht

¹ Die Bemerkung, der Glaube „auf göttliche (b. h. kirchliche) Autorität“ werde geistige Unfreiheit zur Folge haben (S. 19), hätte ruhig unterbleiben können, da für einen gläubigen Christen die Möglichkeit, Irrtümer als Forschungsergebnisse zu erhalten, keinen Reiz hat und keinen geistigen Gewinn bedeutet.

die Hauptzahl? Um so mehr wollen wir es anerkennen, wenn Messer hervorhebt, die Indeterministen fassen den Begriff der Freiheit positiv, gestehen die Bedeutung der Motive und des Charakters zu, anerkennen Grade und Hemmnisse der Freiheit, und dabei auf die Lehre der Theologie hinweist. In Kapitel 4 wird der Determinismus in gleicher Weise unter dem psychologischen, ethischen, erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt ruhig und sachlich dargelegt. Doch schleichen sich in die psychologische Betrachtung Antworten ein, die keineswegs mehr als Ausdruck reiner psychologischer Erfahrung gelten können, so die deterministischen Deutungen des Freiheitsbewusstseins, des Andersgekonnthabens, der Reue, der Verantwortlichkeit. Klar tritt das völlige Ungenügen und die Unhaltbarkeit des „rein empirischen“ Ichbegriffs hervor, der helfen soll, an dem „metaphysischen“, realen, vom Bewußtsein unabhängigen Ich vorbeizukommen. Bei der ethischen Betrachtung ist die Bemerkung interessant: das Mißverhältnis zwischen Können und dem Sollen der sittlichen Gebote als absoluter Normen wirke nur drückend insofern metaphysisch-religiöser Spekulationen, nicht wenn wir das Sittliche als etwas rein Menschliches betrachten, d. h. wohl vollständig seiner Eigenart entkleiden und entwerten. Bei der erkenntnistheoretischen Betrachtung wird zugestanden, das [falsch formulierte!] Kausalgesetz sei nicht denknotwendig, seine allgemeine Gültigkeit könne nicht direkt nachgewiesen werden, wobei dann freilich hinzugefügt wird, diese Allgemeingültigkeit dürfe angenommen werden und müsse angenommen werden, wenn die Psychologie erklärende Wissenschaft sein soll. Messer hatte uns S. 26 eine Betrachtung des Determinismus und des Indeterminismus vom erkenntnistheoretisch-metaphysischen Standpunkt aus versprochen. Die metaphysische Betrachtung gerade scheint uns völlig zu fehlen. Sie hätte die Schwäche und Unhaltbarkeit des Determinismus klar erwiesen.

Die folgenden beiden Kapitel behandeln in Form von Zwiegesprächen die Bedenken gegen den Determinismus (62—80) wie die gegen den Indeterminismus (80—89). Hier macht sich die ungenügende Kenntnis der durch Jahrtausende erprobten Freiheitslehre der christlichen Philosophie schmerzlich fühlbar. Der Indeterminist, der hier auftritt, läßt seinen Gegner von einem Zweig auf den andern hülfen, ohne ihn je gründlich zu fassen und vor ein entschiedenes „Ja“ oder „Nein“ zu stellen, läßt dem Deterministen seine schwächlichen Umdeutungsversuche durchgehen, packt ihn nicht beim Wort, wenn er Zugeständnisse macht, die nur mit indeterministischer Willensfreiheit vereinbar sind. Die Seiten 65 66 70 72 78 79 liefern Beweise der mangelnden logischen Schlagfertigkeit des Indeterministen, der bei Messer die Freiheit vertritt. Bei einem Logiker des ersten Jahres der mitsachteten Scholastik hätte der Determinist nicht so leichtes Spiel gehabt. Und doch zeigt sich selbst in dem etwas lahmen Wettkampf bei Messer schließlich die Schwäche des Determinismus. Denn im 7. Kapitel „Gesichtspunkte für die Entscheidung des Problems“ (90—101) kommt Messer zu dem Schlusse: Der Determinismus vermöge seine Behauptung von der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes nicht zu erweisen, es bleibe somit die Behauptung des Indeterminismus immerhin zulässig, daß die Willensentscheidungen einer kausalen Er-

klärung, wie sie die Naturwissenschaft fordert, nicht unterliegen, weil sie aus vorangehenden Geschehnissen nicht restlos ableitbar seien. Mit andern Worten: Der Hauptbeweis der Deterministen stürzt in sich zusammen, weil ihr sog. Kausalgesetz überhaupt kein allgemeingültiges Gesetz darstellt, sondern bloß für das Naturgeschehen gilt, und auch dort einer andern Fassung bedarf, um richtig zu sein. So bedeutet M.s Schrift immerhin einen gewissen Fortschritt, indem es die Deterministen sich bescheiden lehrt. Wenn Messer glaubt, die seelischen Tatsachen vermöchten keinen zwingenden Beweis zugunsten des Indeterminismus zu liefern, (und mit Ethik und Erziehung sei auch der Determinismus vereinbar, so liegen dieser Beurteilung erkenntniskritische und metaphysische Irrtümer zugrunde. Für Messer ist nur das wissenschaftlich begründet, was die Erfahrung unmittelbar lehrt; alles andere ist nur mehr oder minder wahrscheinliche Annahme. Infolgedessen ist er sich nicht klar über den Begriff des Ich und will den Willen als dauernde Fähigkeit nicht in Rechnung ziehen. Es fehlt der richtige Begriff der Wirkursächlichkeit; die Zweckursächlichkeit ist gar nicht beachtet, und so ist eine richtige Auffassung der Willensmotive unmöglich.

4. Johannes Rehmke¹, Professor in Greifswald, gehört zu denen, die weder mit dem Determinismus noch mit dem Indeterminismus — wohlgeremkt, so wie er sich denselben zurechtlegt — zufrieden sind. Für ihn spiegelt sich in ihrem Gegensatz die „verquere Frage“ wider, die durch die vielen Jahrhunderte bis zur Gegenwart ungestillt ihre Opfer sucht, die Frage, ob der Wille dem Verstande leibeigen sei oder nicht. Thomas von Aquino — um aus dem Mittelalter einen Beleg anzuführen — antwortet ja, Duns Scotus nein, und so geht es bis heute hin und her: die Determinismus, die Indeterminismus (80). Es könnte überhaupt fraglich erscheinen, ob Rehmke von den heute sich abspielenden Kämpfen etwas vernommen. In seiner auf eine Leugnung der Willensfreiheit hinauslaufenden Schrift entdecken wir von Wentscher, Mack, Joël, Froehlich keine Spur, aber auch um Hoche, Windelband, Berterfen, Paulsen und andere Deterministen scheint er sich nicht zu kümmern. Wundt wird die Ehre zuteil, einmal genannt zu werden. H. Schwarz, ein Kollege Rehmkes, taucht einmal, wie ein Blitzlicht, auf, um gleich wieder zu verschwinden. Mit Kant und Schopenhauer hat er es zu tun — und gelegentlich mit den bösen Scholastikern. Im allgemeinen zeigt Rehmke eine beschauliche Ruhe; aus wenigen, nicht sehr klaren und noch weniger begründeten Begriffen und Sätzen spinnt er mit viel Geduld und endlosen Wiederholungen seine eigenen Ansichten heraus. Wollen ist für Rehmke: „sich ursächlich auf eine im Lichte der Lust stehende Veränderung beziehen“ (13). Man will aber nur aus dem Gegensatz der augenblicklichen Unlust zu der im Lichte der Lust stehenden Vorstellung heraus (12), den er praktischen Gegensatz nennt. Motiv ist das, was die Seele zum Willen macht (20). Wille ist nichts Besonderes in der Seele, wie z. B. Gefühl oder Affekt, „sondern vielmehr die Seele selbst, dieses besondere Einzelwesen, und zwar in solchen Augenblicken bezeichnet, in denen dieses gegenständliche, zuständliche und denkende Bewußtsein

¹ Die Willensfreiheit. Leipzig 1911.

sich ursächlich auf eine im Lichte der Lust vorgestellte Veränderung bezieht" (33). Wer wählen kann, muß wählen¹. Wählen heißt: unter mehreren dasjenige, das am meisten im Lichte der Lust steht, also das beste Mittel oder die beste Besonderung des ursprünglichen Zweckes, feststellen, das ist bestimmen (46). Wählen ist nicht ein Wollen (48). Zwangswohlen tritt ein, wenn nur ein Mittel vorliegt, das dem Wollenden im Lichte der Unlust erscheint, ohne daß er auf den Zweck verzichten will (58 ff. 103). Sind mehrere Mittel vorhanden (mehrere Besonderungen), so muß der Wille das wählen, was am meisten im Lichte der Lust steht, denn vor diesem tritt alles andere zurück, tritt ins Licht der Unlust, wird also nicht wählbar (73). Ein besonderes Entschließen gibt es nicht. Bestimmen ist das Gleiche wie Urteilen und Entscheiden (74 f.). Jedes Wollen ist notwendig, weil es durch den praktischen Gegensatz bedingt ist, es ist ein Wollenmüssen; erklären, es gebe ein Wollen, dem keine Notwendigkeit zukommt, ist nach Rehmke eine alle Wirklichkeit schlechtlin verhöhrende Behauptung (115 f.). Rehmke ist also Determinist vom reinsten Wasser. Wenn er (142) dennoch sagt, „es gibt Willensfreiheit“, so hat er nur der Unfreiheit den Namen Freiheit aufgelegt. Rehmke urteilt sehr hart über die von ihm gänzlich mißverständene Scheidung von Wille und Verstand. Er meint, wir sehen dasselbe Bewußtsein in zwei besonderen Bewußtseinswesen auseinander (79). Er mag ganz ruhig sein. Mit dem unbewußten Willen Schopenhauers hat die scholastische Lehre nichts zu tun. Wille und Verstand sind uns zwei Fähigkeiten ein und derselben Seele, nicht zwei getrennte Einzelwesen; sie handeln nicht für sich, sondern in ihnen und durch sie handelt dieselbe Seele. Wenn also Rehmke der vom Verstand zu unterscheidende Wille als ein Ungeheuer, ein hungriges, auf Beute lauerndes Raubtier, eine Spottgeburt erscheint (77—79 usw.), und er es für nötig hält, dies der Welt zu verkünden, so ist das seine Sache. Wir bezweifeln nur, daß durch Ausdrücke wie „wüste, mittelalterliche Lehre“, „Willensmummenschanz“, „Willenspopanz“, „dicker Wortnebel“ eine besondere Sachlichkeit der Darstellung erzielt werde. Rehmkes Buch wird trotz seines Bemühens den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit nicht aus der Welt schaffen, und wohl auch dem Determinismus wenig Freunde werben. Denn es ist in einer Sprache geschrieben, die oft ebenso hart wie — milde zu sagen — schwerverständlich ist. Wenn Rehmke sich einmal entschließen will, die Lehre der Scholastik von der Willensfreiheit kennenzulernen, so möchten wir ihm als treffliche Einleitung dazu empfehlen: B. Cathrein, *Moralphilosophie* I, 5. Aufl. Freiburg 1911, 41—63, ein Werk, das ihn zudem nicht nur mit neuern und neuesten Indeterministen wie Rohland und Rohler, sondern auch mit den Gedanken einer Reihe von Deterministen bekannt machen wird.

¹ Einen Beweis dafür, der jeder Logik bar ist, findet man S. 46. Dort heißt es wörtlich: „Nur der Wille wählt, und wer immer wählt, der hat wählen wollen; ohne Wählenwollen gibt es kein Wählen, und wählen kann nur, wer wählen will; also wer überhaupt wählen will, muß wählen.“