

Übersicht.

Der Kampf um die Willensfreiheit im 20. Jahrhundert (1912–1914)¹.

1. **K**urz, aber sehr inhaltsreich ist die Darstellung der Willensfreiheit bei Jos. Geyser². Nach ihm wird die Seele zum Willensakt bewogen durch das Verstandesurteil, daß die betreffende Handlung wertvoll oder schädlich sei. Lautet das Urteil auf absolut wertvoll, so muß die Seele die Handlung notwendig wollen; in diesem Fall ist sie durch das Motiv determiniert. Meist erscheint jedoch eine Handlung bloß relativ wertvoll, indem entweder Momente gegen sie sprechen, oder es wenigstens scheint, daß wir sie ohne Schaden unterlassen können. Auch nach längerer Erwägung des Für und Gegen kommt es oft nicht zu dem sichern Urteil: es ist einfachhin wertvoller, so zu handeln. Und doch entscheidet man sich. Was gibt in diesen Fällen den Ausschlag? Der Indeterminist antwortet: die Seele. Die Freiheit der Seele im Wollen besteht darin, daß sie das Vermögen hat, „eine bestimmte Handlung auch dann zu wollen, wenn das Urteil über den Wert dieser Handlung keine eindeutig determinierende Motivationskraft besitzt“. Eine solche Freiheit kann natürlich nur von dem vertreten werden, der eine substantielle Seele als Grund und Träger der Bewußtseinsakte annimmt. Wer hingegen in der „Seele“ nur einen einheitlichen Namen für den Komplex der Bewußtseinsvorgänge erblickt, kann den mit dem Urteil sich vereinigenden entscheidenden Faktor nur sehen entweder in andern Bewußtseinsvorgängen oder in unbewußten Momenten, z. B. habituellen Dispositionen und Gewohnheiten. Das führt von selbst zum Determinismus. Denn der Willensakt muß nach diesen Voraussetzungen notwendig so ausfallen, wie er durch den psychischen Gesamtkomplex determiniert ist.

Der Begründung des Indeterminismus schickt Geyser folgende wichtige Vorbemerkungen voraus: Die Seele ist nicht bloßer Zuschauer, sondern Wirkursache wie der andern Bewußtseinsvorgänge so der Willensakte. Sie ist nicht, wie die mechanischen Ursachen bloßer Durchgangspunkt fremden Wirkens, sondern Ausgangspunkt selbständigen spontanen Wirkens. Ihr eignet auch die Fähigkeit, das materiell-physiologische Geschehen zu beeinflussen. Die Beweise entnimmt Geyser dem Freiheitsbewußtsein, dem Verantwortungsbewußtsein, der Natur des Wollens.

¹ Siehe unsere Übersichten 93 (1917) 191 ff. 679 ff.; 97 (1919) 368 ff.

² Lehrbuch der allgemeinen Psychologie² (Münster 1912) 694–707.

Das Freiheitsbewußtsein ist nicht, wie die Deterministen behaupten, Bewußtsein der Freiheit des Handelns, sondern unseres Wollens. Wir wissen sehr wohl, daß wir nicht immer handeln können, wie wir wollen. Das spezifische Motiv des Wollens ist die Wertbeurteilung durch den Verstand; schreibt sie der Handlung keinen absoluten Wert zu, so kann sie die Seele nicht nötigen, und dann wäre in diesen Fällen — d. h. praktisch genommen eigentlich immer — ein Wollen überhaupt unmöglich, wenn nicht die Seele imstande wäre, aus sich selbst, d. h. frei die Entscheidung zu treffen.

Das freie Wollen ist indeterminiert, aber nicht unmotiviert; es ist nicht reiner Willensakt zu nennen. Es gibt Momente genug, welche der Aufforderung des Verstandes beim Willen Gehör verschaffen, ohne unserer Seele die Freiheit der Stellungnahme zu rauben: es liegt in der Seele eine natürliche Neigung, dem Rate der Vernunft zu folgen. Deshalb überlegen wir ja und empfinden Unlust, wenn wir in wichtigeren Sachen entscheiden sollen, ehe wir zur Klarheit gelangt sind. Das Gefühl reiner Freude, das sich einstellt, wenn wir gegen widerstrebende Triebe und Lockungen dem Urteil der Vernunft gefolgt sind, erleichtert spätere Gefolgschaft. Auch die Befolgung des Vernunftentscheidenden wird mit der Zeit zur Gewohnheit. So kann ohne Gefährdung der Freiheit eine gewisse Konstanz der Willensentscheidungen eintreten.

2. H. Ebbinghaus¹, weiland Professor an der Universität Halle, spricht dem Determinismus das Wort. Dennoch will er auf das Wort Freiheit nicht verzichten. Er nennt daher jene Handlungen frei, „die hervorgehen aus dem Eigenleben der Seele, deren entscheidende Ursachen in der Seele, nicht außer ihr liegen“. Das ist aber im besten Falle Spontaneität, die auch dem Tiere eignet, nicht Freiheit. Einen positiven Beweis für den Determinismus hat sich Ebbinghaus erspart. Er beruft sich bloß auf die Grundanschauungen seines Buches, die für eine Freiheit im Sinne der „scholastischen Philosophie“ und des „volkstümlichen Denkens“ keinen Raum lassen. Dies letztere stimmt allerdings. Denn diese Grundanschauungen lauten²: Es gibt keine substantielle Seele; Seele ist bloß der Name für den Komplex seelischer Vorgänge. Ein Wille im Sinne einer einfachen seelischen Fähigkeit existiert nicht. Die Willensakte selber sind keine primären psychischen Erscheinungen, sondern lassen sich auf Empfindungen und Gefühle zurückführen.

Die scholastische Auffassung schildert er unrichtig so: „Danach besäße eine Seele von ganz bestimmten Anlagen und Erfahrungen unter der Einwirkung äußerer Umstände und bei der Regung bestimmter innerer Motive die Fähigkeit, sich in ihren Handlungen stets auch anders zu entscheiden, als sie es wirklich tut.“ Die scholastische Philosophie behauptet Freiheit, aber nicht Freiheit in allen Fällen. Die weitere Behauptung, eine solche Freiheit „käme mit einem völlig grundlosen Wollen“ zu allen angebbaren Ursachen hinzu, zeigt wohl, daß Ebbinghaus sich nicht die Mühe gegeben hat, Gutberlet zu lesen, dessen Werk er in der Literatur-

¹ Abriss der Psychologie⁴. Durchgesehen von Ernst Dürr (Leipzig 1912) 164—168.

² Vgl. diese Zeitschrift 88 (1915) 564 ff.

angabe anführt. Die versuchte Entkräftung der „wichtigsten Scheingründe“ geht über die gewöhnlichsten Gedanken anderer Deterministen nicht hinaus. Bismarcks Ausspruch: Man schieße auch den Wolf tot, obwohl er nichts dafür kann, daß er ist, wie er ist, wird die Mängel in der Sittenlehre des Determinismus nicht beheben.

3. G. F. Lipps¹ fühlt sich ganz sicher in seiner deterministischen Zwingburg. Auch ihn lassen die modernen Kämpfe unberührt: er hat es noch mit Kant und Schopenhauer zu tun. Die Volkshochschulvorträge, die er hier wiedergibt, sollten „gar nicht den zahlreichen Erörterungen, die die Willensfreiheit zu beweisen oder zu bestreiten suchen, eine weitere ebenso unfruchtbare Erörterung hinzufügen“, sondern vielmehr „begreiflich machen, wie es möglich ist, daß derselbe Mensch beim Vollzug derselben Handlung sich ebensowohl als frei wie als gebunden betrachten kann“ (Vorwort). Die Lösung des Problems ergibt sich nach ihnen „durch die Unterscheidung des naiven und des kritischen Verhaltens: gehen wir bis auf die letzten Bestimmungsgründe unseres Handelns in dem durch äußere Einflüsse bedingten Lebenstrieb zurück, so können wir keinen Willen und somit auch keine Möglichkeit, anders zu handeln, als wir tatsächlich handeln, anerkennen. Da aber die letzten Bestimmungsgründe unseres Handelns in Wahrheit nicht erfassbar sind, so bleibt für unsere Betrachtungsweise die jeweils nur das Erfassbare kennt, die Möglichkeit bestehen, daß wir doch anders hätten handeln können. Und dann nehmen wir zur Erklärung der von uns nicht weiter verfolgbaren Entscheidung den Willen an, der die Entscheidung herbeiführt“ (S. 97). In etwas einfacherem Deutsch: Die Annahme freier Willensentscheidungen ist eine bloße Zufluchtsstätte für unsere Unkenntnis. So hat Lipps jedem seiner Zuhörer oder Leser mit dem Zaunpfahl bedeutet, daß er Determinist werden müsse, sofern er „zu kritischer Besonnenheit“ gelangt sei.

4. W. Wundt scheint über Raum und Zeit erhaben. Denn er wiederholt in der vierten Auflage seiner Ethik² (Bd. III, S. 39 ff.) seine früheren Ausführungen³, ohne, soweit Ref. sehen konnte, etwas Neues zu bringen. Von irgendwelcher Rücksichtnahme auf Mach, Voël, Froehlich, Messer ist nichts zu entdecken. Die sehr wenig edlen Ausfälle gegen die Freiheitslehre der Scholastiker finden sich wortwörtlich wieder.

5. Hermann Schwarz tritt in einem neuen Werk⁴ noch entschiedener als in seiner „Psychologie des Willens“ und seiner „Ethik“ für die Willensfreiheit ein, durch die wir erst wahrhaft selbsttätige Persönlichkeiten werden. Wie ihm der Determinismus mit dem Naturalismus verflochten und verankert ist, so sieht er die Annahme der Willensfreiheit mit dem Idealismus, der Anerkennung des Geistigen im Menschen, verknüpft. Die Beweise für die Willensfreiheit aus der Geislnatur des Menschen, aus den verschiedenen seelischen Erfahrungen, aus

¹ Das Problem der Willensfreiheit. (Aus Natur und Geisteswelt, 383. Bbchen.) Leipzig 1912.

² Stuttgart 1912.

³ Vgl. diese Zeitschrift 93 (1917) 199 f.

⁴ Grundfragen der Weltanschauung (Leipzig 1912) 121—198.

dem Freiheitsbewußtsein sind mehr angedeutet als durchgeführt; die Beweismomente kommen nur gelegentlich inmitten der Kritik des Determinismus zur Geltung, welche sich durch die ganze Abhandlung hindurchzieht. Nur auf die verschiedenen „Postulate“, welche die Willensfreiheit fordern, geht Schwarz etwas ein, ohne sie indes, wie es scheint, als eigentliche Beweismomente anzusehen. Erfreulicherweise bietet er einmal eine annehmbare Formulierung des Kausalgesetzes. Es sagt nach ihm: Jede Veränderung hat eine Ursache. Unter Ursache versteht er das Vermögen, Folgen in die Welt zu setzen, die vorher nicht da waren (S. 179). Es gehört nicht zum Begriff der Ursache, daß ihr das Wirken erst von dritter Seite aufgenötigt sei, auch nicht, daß sie selbst wieder als Wirkung betrachtet werden müsse. Die Deterministen werden irregeleitet durch Galileis Begriff der mechanischen Kausalität. Galilei kennt im bewußten Gegensatz zu Aristoteles keine Bewegung aus innerem Prinzip (Form- und Zweckursache), sondern nur Bewegung durch Anstoß von außen. Diese mechanische Kausalität versagt völlig bei den Lebewesen (S. 184 f.). Da selbst die heutige Physik sich von ihm abwendet, sind Pädagogen, Juristen und Ethiker um so mehr berechtigt, mit dem amechanischen Begriff der Freiheit zu rechnen. Ganz entschieden vertritt Schwarz die Kausalität des „Ich“ oder der Seele. Die geistigen Akte bedürfen des bleibenden Trägers und der Wirkursache, wie denn überhaupt jede Veränderung nicht nur eine „Ursache“, sondern eine „Dingsache“ hat (S. 166 f.).¹

Suchen wir die Kritik, die Schwarz dem Determinismus angedeihen läßt, kurz zu skizzieren. Mit der Zweitweltentheorie Rants sei nichts anzufangen, um so fruchtbarer sei der Gedanke der Postulate. Die Freiheit werde nicht bloß postuliert durch Gewissen und Sittengesetz, sondern auch durch die sittlichen Urteile, durch die Verantwortlichkeit, durch Reue und Schuld, durch das geschichtliche Geschehen, durch die Erziehung. Die Freiheit sei denknötwendig, um die ethischen, religiösen, psychologischen, pädagogischen Erfahrungen zu verstehen. Schwarz will bloß von „Postulaten“ reden, weil die Willensfreiheit nicht durch unmittelbare Erfahrung wahrgenommen werden könne. Letzteres ist nicht richtig. Wenn es aber richtig wäre, läge doch ein wirklicher Beweis aus der Erfahrung vor. Bloß zu enge Auffassung des Begriffes „Beweis“ oder „Wissenschaft“ kann davon abhalten, einen vollgültigen aposteriorischen Beweis hier anzuerkennen. Freilich versuchen auch die Deterministen jene Erfahrungen umzudeuten und für die eigene Anschauung auszunützen. Schwarz meint, sie wollten damit eine irgendwie annehmbare Verteidigungsstellung gewinnen für den Fall, daß ihr Hauptargument, die durchgängig notwendige Kausalverknüpfung, stürzen sollte. Alle aber, die apriorischen oder deduktiven, die empirischen oder induktiven Deterministen seien einig darin, daß hinter unsern geistigen Vorgängen kein aktives Ich steht. Die sog. Willensentscheidung geschieht nach ihnen durch die Motive, die von ihnen personifiziert werden und als Akteure auftreten. Je nachdem man die Motive in den Vorstellungen oder in den Gefühlen sucht, erhält man einen Vorstellungs- oder

¹ Die Schule würde sagen: wie jede Veränderung an einem Ding (causa materialis) und durch eine Wirkursache (causa efficiens) sich vollzieht.

einen Gefühlsdeterminismus. Im Vorstellungsdeterminismus findet Schwarz den einen Gedanken richtig: ohne Vorstellung kein Wille. Wenn aber Schopenhauer behaupte, der wählende Wille werde von den streitenden Vorstellungen bewegt wie eine Wetterfahne, so zeige die tägliche Erfahrung, jeder Geschäftsbrief, jede wissenschaftliche Arbeit, jede praktische Organisation, jede Wahl von Mitteln zum Zweck, wie der Wille mit seiner höheren Ordnungsweise über der bloßen Assoziation herrsche. Von Gefühlsdeterminismus kennt Schwarz drei Formen. Aristipp und Epikur meinten, das stärkere Lustmotiv entscheide. Das sei aber unhaltbar; oft kommen bei der Wahl überhaupt keine Lustquantita, sondern ganz andere Werte in Frage. Die neueren Gefühlsdeterministen sagen: die größere Liebe entscheide; allein wer den Tod der Schmach vorzieht, der liebt weder den Tod noch die Schmach. Gefühlsdeterminismus ist es, wenn man den Charakter die Gefühlsstärke bestimmen und dadurch entscheiden läßt. Schwarz bemerkt: es gehe nicht an, erst aus meinen Entscheidungen meine Eigenart als gattungsfähnliches Wesen herauszulesen und dann als nütigenden Grund vor meine Entscheidungen zu stellen. Über meiner Eigenart steht das bei allen Menschen gleiche logische Denken und Werten. Die Motive wirken nicht allein, sondern Ich und Motive wirken zusammen. Erfahrungsgemäß gibt es vier Arten, in denen der Motivenkampf ausgeht: Es kommt zu gar keiner Wahl, sondern ein Motiv (Stoßmotiv) reißt hin; oder wir finden in den Dingen keinen (inneren) Grund, das eine vor dem andern zu wählen, es kommt zur Willkürwahl durch blindes Belieben; oder das eine gefällt uns besser, z. B. ein Glas Wein besser als Bier, das ist naturhaftes Vorziehen; endlich, wir folgen der sittlichen Norm: sittliches Vorziehen. Das deterministische Ideal wäre die durch Gewohnheit selbst geschaffene sittliche Maschine. Aber wenn eine solche zustande käme, so müßte sie erst noch in Gang gesetzt werden können, und das setze Freiheit voraus. Übrigens würde die Gewohnheit keine sittliche, sondern eher eine unsittliche Maschine zustande bringen, denn die Wirkung der Gewohnheit käme vor allem den häufigen sinnlichen und selbstischen Regungen zugute.

Noch viel Schönes enthält die Abhandlung von Schwarz, das wir unmöglich hier anführen können. Leider nimmt Schwarz, wie uns scheint, wenigstens zum Teil mit der andern Hand wieder, was er mit der einen geboten hatte. Denn er schließt mit dem Bekenntnis einer Art ethischer Ohnmacht des natürlichen Menschen. Die geistige Umwandlung, die sich dadurch vollzieht, daß die sinnlichen Normen im eigenen Handeln uns aufgehen und so uns fundwerden, liegt nicht in unserer Gewalt. Wir haben die Möglichkeit der Selbstbestimmung, aber nicht der Selbstvergeistigung, bis nicht durch ein plötzliches Geschenk von oben die Geburtsstunde des sittlichen Lebens über uns kommt. „In uns bricht so oder so ein inneres Werden auf und setzt sich durch, und doch haben wir den Eindruck, daß nicht unsere eigene, sondern eine überindividuelle Kraft in uns wirkt. In und mit unserer Freiheit erfahren wir ein göttlich Zwingendes. Der Mensch kann hierbei nur abwarten, er kann sich bei geöffnetem Willen nur bereit halten, daß ihm die neuen Lebensströme kommen“ (S. 197). Gälten diese Worte

bloß dem Wirken übernatürlicher Gnade, die uns zu einem übernatürlichen Ziele ruft, von dem uns nur die Offenbarung etwas zu sagen weiß, so wären sie voll Wahrheit. Aber angewandt auf das rein natürliche sittliche Leben, sind sie philosophisch unhaltbar. Schwarz übertreibt die Eigenart des sittlichen Wertens und Handelns, indem er es sozusagen in eine höhere Welt verlegt, die mit dem natürlichen Denken, Werten und Streben in keiner Weise verknüpft erscheint. Das geht zu weit. Allerdings stehen die sittlichen Normen höher als der Maßstab des Angenehmen und Nützlichen, den wir an die gewöhnlichen Dinge und Handlungen legen. Aber mögen wir in den natürlichen Sittengesetzen Forderungen der Menschennatur oder besser noch Gebote dessen erblicken, der die Menschennatur mit ihren sozialen Beziehungen schuf, immer können wir diese Normen durch geistige Arbeit entdecken, so daß kein Grund vorliegt, sie aus dem Bereich des „analytischen Vorziehens“ zu verbannen und ein eigenes apriorisches oder „synthetisches Werten“ für sie in Anspruch zu nehmen. Wir können also Schwarz nicht beistimmen, wenn er „die Unterscheidung eines analytischen und eines synthetischen Vorziehens“ für das Verständnis des Problems ganz unentbehrlich nennt (Vorrede VI). Seine schönsten und besten Ausführungen bleiben vollständig bestehen und behalten ihren vollen Wert ohne diese Unterscheidung. Die in der Wirklichkeit sich zeigende traurige sittliche Schwäche des Menschen ist philosophisch und theologisch anders zu erklären¹.

6. In Berthold v. Kern² begegnet uns wieder ein ganz unbeirrter Determinist. Wir werden gut tun, vor Augen zu behalten, daß er seine Vorträge in der Gesellschaft für positivistische Philosophie in Berlin hielt. Wir verstehen dann leichter den zwar nicht deutlich ausgesprochenen, aber doch überall erkennbaren Grundgedanken, daß es nur Komplexe von seelischen Vorgängen gibt, aber kein bleibendes Substrat, keine substantielle Seele, kein wesenhaftes Ich. Zunächst sucht v. Kern den Willensbegriff kritisch zu sichten und zu säubern (S. 1—25). Ein dreifacher Sinn scheint ihm haltbar: Wille ist — in Analogie zur physikalischen Kraft — ein bloßer Begriff für die Intensität oder Größe der wettstreitenden und ausschlaggebenden Motive; Wille ist ein logischer Begriff für das Zusammenwirken der intellektuellen Motive; Wille ist endlich im erweiterten Sinne die logische Verknüpfung von Motiv und Handlung. Demnach ist Wille kein gesondertes psychisches Element, und es „kann von einem selbständigen, den Intellekt etwa meißernden oder auch nur verwertenden Willen keine Rede mehr sein“. Die Beweise fehlen. Weitere dreißig Seiten dienen der kritischen Säuberung des Freiheitsbegriffes. Erst prüft v. Kern das Freiheitsgefühl, um es, wie er naiv selbst bemerkt, „unschädlich zu machen“. Es kommt her von der Subjektivität unseres Bewußtseins, die uns ein Ich, einen Charakter usw. vorspiegelt. Zugestehen will uns v. Kern a) eine physische Freiheit vom äußeren Zwange und eine biologische Freiheit des Organismus in der Reaktion auf den äußeren Reiz; b) eine sittliche Freiheit gegenüber den niederen Trieben und Affekten.

¹ Vgl. Beckmer, Das menschliche Wollen (Freiburg 1915) 242 ff.

² Die Willensfreiheit. Berlin 1914.

In diese sittliche Freiheit zieht er die Wahlfreiheit hinein. Dabei werden wir ausdrücklich versichert, diese Freiheit bilde keinen Gegensatz zur strengen und ausnahmslosen Kausalgesetzlichkeit des Weltganzen. Gerade Einpassung des Individuums in dieses Weltganze bis zur Übereinstimmung, das sei Ethik. Endlich kommt v. Kern (S. 41) auf den dritten und letzten Freiheitsbegriff, den psychologischen. Da er aber mit dem Willen bereits „endgültig abgerechnet“ hat, lautet für ihn die Frage: Ist das unsere Handlungen motivierende Urteil frei? Nachdem sie unter anderm durch Berufung auf die Gesetzlichkeit der geistigen Vorgänge sowie auf die monistische Zweiseitentheorie oder Lehre von der Identität des Geistigen und Nervösen verneinend beantwortet ist, schließt v. Kern diesen Teil mit der Versicherung, jede Art von Indeterminismus sei mit der Erfahrung und mit der Möglichkeit einer sich auf Erfahrung stützenden Erkenntnis unvereinbar (S. 54 f.). Diese gründliche Säuberung des Freiheitsbegriffes läßt aber als Rest die Willensfreiheit als „logischen Begriff“ bestehen. Dieser besagt nach v. Kern: Alle Motive und Entschlüsse seien getragen nicht von der Vormacht der Außenwelt und ihrer Einwirkungen, sondern von dem eigenartigen Komplex alles dessen, was wir unser Ich nennen (S. 55 f.). Und so findet denn v. Kern die Freiheit in bester Übereinstimmung mit der Determination. Ganz natürlich. Denn diese von ihm entdeckte logische Freiheit ist der reinste psychologische Determinismus. Schließlich gibt der Vortragende seinen positivistischen Zuhörern den Trost, mit dem Sein einer Wirklichkeitswelt sei zwar die gesamte Folge der Geschehnisse mit Notwendigkeit gegeben, aber diese Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit seien bloß subjektive Denkgebilde, von denen die Wirklichkeit gerade so unabhängig sei wie die tatsächlichen Stromgebiete von den Strichen, Zeichen und Farben einer Landkarte. Nach all den welt- und wirklichkeitsfremden Ergüssen dieser Vorträge wirkt die Schlußmahnung (S. 75), immer wieder auf die Erfahrung zurückzugehen und an ihr sich zu orientieren, geradezu erheiternd.

7. Viel ruhiger und bescheidener als Berthold v. Kern geht S. Werner¹ an die Prüfung der Freiheitsfrage heran. Getreu dem Untertitel „Versuch einer Lösung auf analytischem Wege“, werden die Begriffe: Notwendigkeit, Freiheit, Wille, Willensfreiheit erörtert, aber durchaus nicht rein apriorisch. Der Verfasser versucht, bei den jeweiligen Begriffen die Anschauungen verschiedener Philosophen zu kennzeichnen. In bezug auf die Scholastik freilich sind die Angaben oft ungenau, nicht selten irrig; sie sind offenbar aus abgeleiteten und unzuverlässigen Quellen geschöpft. Aber die Analyse selbst bietet gediegene und wertvolle Gedanken. Das gilt weniger von den beiden ersten kurzen Abschnitten über Notwendigkeit und Freiheit, die zusammen in ihren dreißig Seiten nur ein Fünftel der ganzen Schrift ausmachen. Wir können dem Verfasser nicht beipflichten, wenn er den Begriff der Notwendigkeit auf das Geschehen beschränken will und eine Notwendigkeit des Seins wenigstens als unabweisbar hinstellt. Freilich muß zuerst erwiesen sein, daß ein Begriff in der Wirklichkeit realisiert

¹ Das Problem von der menschlichen Willensfreiheit. Berlin 1914.

ist, ehe aus ihm die Notwendigkeit des aktuellen Daseins gefolgert werden kann; aber ist z. B. das Dasein Gottes einmal erwiesen und damit zugleich der Begriff Gottes als *ens a se* gegeben, so ist damit die Seinsnotwendigkeit zugleich erwiesen. Dabei sind die geschaffenen Dinge nicht Bedingungen des göttlichen Seins, sondern nur Vorbedingungen unserer Erkenntnis vom Dasein Gottes. Erweist sich etwas real Gegebenes in sich denotwendig, so ist es selbst notwendig in seinem Sein. Der zweite Abschnitt über die Freiheit bietet im ganzen wenig, das besonderer Hervorhebung bedürfte.

Um so wichtiger und reichhaltiger ist der dritte Abschnitt: „Wille und Willensfreiheit“. Erst sucht Werner die Streitfrage zwischen Determinismus und Indeterminismus und die Argumente für die Willensfreiheit zu kennzeichnen. Der Indeterminismus, den der Verfasser vor Augen hat, ist nicht der der Scholastik, sondern ein moderner, dessen Vertreter nicht genannt werden — vielleicht weil sie überhaupt nicht existieren; er lehrt ein grundloses, ursachloses Wollen (S. 33 f. 86 f.) und ist mit einem metaphysischen Voluntarismus verknüpft. In seiner Kritik geht Werner aus von einer Untersuchung der sittlichen Tatsachen des Gewissens, der Reue, der Selbstzufriedenheit, und der sog. sittlichen Postulate der Zurechnung und der Verantwortlichkeit (S. 44 ff.). Er kommt zu dem Hauptergebnis: Die Moral setze nicht nur beim Menschen die Fähigkeit voraus, das als sittlich gut Erkannte zu tun, das als böse Erkannte zu unterlassen, sondern wende sich mit ihren Forderungen an das Wollen des Menschen und gründe auf der Überzeugung, der Mensch könne sich willentlich für die erkannte Pflicht oder gegen sie entscheiden. Die Sittlichkeit habe also eine Handlungsfreiheit zur Voraussetzung, der zugleich Willensfreiheit und Freiheit, zwischen qualitativ verschiedenen Handlungen zu wählen, zugrunde liege. „Wo keine Wahlfreiheit, da ... auch keine Schuld und kein Verdienst, also auch keine sittliche Zurechnung und Verantwortlichkeit“ (S. 45).

Die Frage, ob der Wille selbst frei sei, gliedert sich für Werner in die drei Fragen nach der Freiheit des Handelns, des Wählens, des Wollens, von denen aber jede nur eine charakteristische Seite oder Erscheinungsweise des Wollens hervorhebe (S. 71).

Es gibt eine Freiheit des Handelns. Unter Handlung versteht Werner nur die bewusste, auf ein Ziel gerichtete, und daher vom Willen abhängige geistige Bewegung. Bleibt diese rein innerlich, so haben wir eine innere, greift sie ins Materielle hinüber, so haben wir eine äußere Handlung (S. 28 44). Wir können, wie die Erfahrung zeigt, verschiedene Handlungen uns zum Zweck setzen und zwischen verschiedenen der Erreichung eines und desselben Zweckes dienlichen Handlungsweisen wählen (S. 74 121). Diese Handlungsfreiheit hat freilich, was die Ausführung anbetrifft, ihre Schranken und ihre Hemmnisse, weil nicht alle inneren Vorgänge, nicht alle körperlichen Bewegungen dem Willen gehorchen, weil anormales Funktionieren oder teilweises Versagen des psychophysischen Mechanismus eintreten kann, oder die äußere Natur und die Anforderungen des bürgerlichen Lebens manche Handlungen unmöglich machen (S. 72 f.). Daß es aber

überhaupt Freiheit des Handelns gibt, rührt von unserer Fähigkeit her, verschiedene mögliche Handlungen zu wollen und zwischen ihnen oder wenigstens zwischen Handeln und Nichthandeln zu wählen (S. 61 74 f.).

Es gibt also Wahlfreiheit. Unter Wählen versteht Werner ein Herausheben aus Gründen der Mehrschätzung, ein auf Wertunterschiede begründetes Bevorzugen des einen vor dem andern (S. 53 57). Eine Wahl setzt also eine Mehrheit von Wahlgegenständen voraus, die nicht ganz gleichwertig sind. Ist zwischen ihnen gar kein Wertunterschied zu entdecken, sind sie völlig gleichgültig, so kommt überhaupt keine Wahl zustande, der Mensch überläßt alles dem psychophysischen Mechanismus oder greift zu Scheingründen oder konstruiert willkürliche Entscheidungsgründe (Willkürwahl, S. 56 120). Werner glaubt, die Motivstärke gebe den Ausschlag bei der Wahl (S. 60), betont aber, daß diese durchaus nicht immer auf größere Lust oder, wie Ribot meint, auf größere Affinität des Wahlgegenstandes zum Subjekt gehe (S. 62 f.). Zum Zustandekommen der Wahl genügt indessen die Wahlmöglichkeit von seiten der Objekte nicht, es bedarf auch der subjektiven Wahlfähigkeit, die Urteilskraft, Überlegung, Willen, Beschlufkraft in sich schließt, und des Nichtvorhandenseins innerer Wahlhindernisse (S. 76).

Da wir wählen und handeln, weil wir wählen und handeln wollen, so stehen wir letztlich vor der Frage: Ist das Wollen, welches unser Wählen und Handeln verursacht, selbst frei? oder wie einige sich ausdrücken: Können wir wollen wollen oder nicht wollen wollen? Dieser scheinbar paradoxen und ins Unendliche führenden Frage gibt Werner die Wendung: Stehe ich meinen Willensregungen, Willensimpulsen ganz passiv gegenüber, oder kann der Wille sich auf sie hinrichten, sie akzeptieren oder verwerfen? (S. 85.) Er unterscheidet zunächst verschiedene Auffassungen des Ausdrucks Wille oder Wollen (S. 102 ff.). Es gibt Willensregungen, d. h. Einzeläußerungen des Willens (Wollungen, volitiones); Willensarbeit, d. i. eine Summe zusammengehöriger, auf dasselbe Resultat abzielender Willensregungen; Willensentscheide oder Willensakte schlechthin, welche die entscheidende Schlußleistung der Willensarbeit darstellen. Willensakte nennen wir aber auch die ganze Summe der Willensvorgänge von der ersten Willensregung bis zum vollendeten Übergang der rein inneren Willensbewegungen in die psychophysische Bewegung des äußeren Handelns. Die Phasen solcher Willensakte sind dann Wollen, Wählen, Handeln (S. 122).

Elementarform des Wollens ist das triebhafte Wollen; höher steht das aus Bewußtsein hervorgehende Begehren (S. 106 ff.). Das Wollen im eigentlichen und vollsten Sinne des Wortes ist nur vorhanden, wo die vom „Begehren ausgelöste innere Bewegung einem Zwecke gilt und von Überlegung geleitet wird“ (S. 113). Nach diesen Unterscheidungen geht Werner an die Lösung der Frage, ob das Wollen frei sei. Er sagt: Trieb und Begehrung steigen unwillkürlich auf. Unser Wollen hat darauf keinen Einfluß, doch können die Art des Auftretens, Stärke, Dauer und Allgemeinfärbung im Laufe der individuellen Entwicklung dem Willen unterworfen werden (S. 115). Der Wille kann in weitem Umfang auf unsere Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Stimmungen, Willens-

regungen Einfluß ausüben. Wir vermögen also Willensarbeit im Hinblick auf uns gesetzte Zwecke zu leisten. Willkürliche Aufmerksamkeit und Überlegung sind in unserer Hand. Die Unterlassung dieser Willensarbeit kann also schuldbar sein (S. 121 123 139 ff.).

Der Willensentscheid, die Wahl steht ebenfalls in unserer Macht. Denn wenngleich von außen kommende Beweggründe auftreten, zur bleibenden Ursache des Entscheides werden sie erst, wenn das Ich sie anerkennt, sie erwählt. Auch dann sind sie nur Mitursache. Hauptursache ist das Ich, die Seele, der Wille (S. 119 f.). Das Wollen hat endlich eine Herrschaft über den psychophysischen Mechanismus und dadurch Einfluß auf die Außenwelt (S. 114 121). Wir haben also Freiheit des Handelns, des Wählens, des Wollens. Aber alle menschliche Willensfreiheit ist niemals etwas Absolutes, sie hat ihre Grenzen und ihre Bedingungen (S. 73 141). Werner anerkennt einen Willen als Willensvermögen, als Kraft der Seele, dauernd und wiederholt wollend tätig zu sein (S. 82 126 f.), er anerkennt eine Seele als geistige Ganzkraft, von der Denken, Fühlen, Wollen die Teilkräfte darstellen (S. 82 133); er anerkennt ein Ich, das nicht etwa bloße Summe seelischer Vorgänge und Eigenschaften ist, sondern deren Träger und Besitzer (S. 130 ff.). Dieses Ich hat relative Selbständigkeit und kann so wirkliche Ursache seiner Akte werden, obwohl es nicht *a se*, sondern eine Wirkung ist (S. 121 149). Das Bestehen relativ selbständiger Ursachen leugnet in keiner Weise die Anerkennung einer einzigen absoluten Weltursache, Gott (S. 121 151).

Diese Skizze, die in keiner Weise den ganzen Reichtum der Gedanken von Werners Schrift wiedergeben vermag, zeigt eine staunenswerte Übereinstimmung mit der alten Freiheitslehre, was um so erfreulicher ist, als Werner einzig und allein von modernen Gedankengängen geleitet wurde, wie ein Blick auf die von ihm kritisch eingehend berücksichtigten Autoren Ulrici, Göring, Bergson, Natorp, Jöel, Ribot usw. zeigt.

Wir können freilich nicht allen Ausführungen beistimmen. Gelegentlich fallen einmal pantheistische Ausdrücke (S. 20). Es ist mindestens mißverständlich, wenn Werner (S. 145) das Ich, d. h. die Seele, ein Atom Leben nennt, das aus den Tiefen des Unbekannten aufsteigend wieder in ihnen untergehe. Es ist keine glückliche Wendung (S. 116 f.), die individuelle Art des Fühlens, Denkens und Wollens, besonders die Dauersimmung in den Wesenskern des Ichs einzubeziehen. Damit kann allzu leicht dem Charakterdeterminismus eine Brücke gebaut werden. Auch scheint Werner nicht zu beachten, wie das Zugeständnis, bei der Wahl sei die Motivstärke entscheidend, leicht vom Motivedeterminismus ausgebeutet werden kann. In den Partien über das Ich und die Seele klingen noch kantische Bedenkllichkeiten durch.

Aber das darf und soll uns nicht abhalten, das redliche Bemühen Werners vollauf anzuerkennen und in seiner Schrift einen wirklichen bedeutenden Schritt zur Verständigung zu erblicken.

8. Der Gedanke, in juristischen und nichtjuristischen Kreisen das Interesse für die gedeihliche Gestaltung der Strafrechtsreform zu wecken, hat einem alten

Praktiker der Strafrechtspflege, dem jetzigen Landesgerichtspräsidenten in Krefeld, Wilhelm Ritz¹, die Feder in die Hand gedrückt. Die kriminalanthropologische Schule und die soziologische Strafrechtsschule verlangen die Ausmerzung des Begriffes der Willensfreiheit, da das Verbrechen ihnen als ein notwendiges Produkt der individuellen Veranlagung oder als eine Krankheitserscheinung der Gesellschaft gilt, an deren Entstehung der Verbrecher völlig unschuldig ist. An die Stelle der Vergeltungsstrafen sollen Sicherungsmaßregeln treten (§. 9 ff. 17). Ritz bemerkt, die Willensfreiheit sei kein kriminal-juristisches Problem, sondern eine Frage der Weltanschauung, und da das Strafrecht so tief ins Leben des Volkes eingreife, dürfe diese für das Strafrecht so wichtige Frage nicht nach wechselnden Schulmeinungen gelöst werden, sondern die Volksüberzeugung sei entscheidende Instanz (§. 18 ff.). Dem deutschen Volke aber sei „in seiner ungeheuren Mehrheit die Auffassung, daß das Verbrechen ein notwendiges, von dem Täter gar nicht vermeidbares Geschehnis sei, jetzt ebenso fremd, wie sie ihm in allen Phasen seiner Geschichte fremd gewesen ist“ (§. 20). Die Überzeugung von der Willensfreiheit hat sich nicht geändert wie die Modeerscheinungen der Tagesphilosophien. Diese Überzeugung teilt auch der Verfasser und sucht sie kurz zu begründen (§. 29 ff.). Einen direkten Beweis für die Tatsache der Willensfreiheit findet er nicht — wohl nur deshalb, weil wir das Wie der Selbstentscheidung nicht durchschauen (§. 32). Einen indirekten Beweis erblickt Ritz in der Tatsache des sittlichen Bewußtseins (§. 34 ff.). Das Moralgesetz aber sieht er unerschütterlich fest verankert im göttlichen Willen, vor dem alle entgegengesetzten Neigungen verstummen müssen (§. 35). Keine Kunst der Dialektik vermag uns das Bewußtsein, Herr unserer Handlungen zu sein, wegzudisputieren. Gestützt auf das, was er mehrmals in seinem Berufsleben an schweren Verbrechern beobachtet, schreibt Ritz (§. 40): „Der heiße Schmerz über begangenes Unrecht und versäumtes Gute, die furchtbaren Qualen der Reue, die den Verbrecher oft erst dann einigermaßen zur Ruhe kommen lassen, wenn er durch Selbstanzeige oder Geständnis sein Gewissen erleichtert hat, das sind Vorgänge von so erschütternder Realität, daß man sie nicht auf ‚Illusionen‘ zurückführen darf.“ Bei alledem anerkennt Ritz gerne die Verdienste der modernen Richtung im Strafrecht, welche das Auge schärft für die Person des Verbrechers, für geistige oder körperliche Mängel, welche die Verantwortlichkeit herabsetzen oder gar aufheben, für die schädigenden Einflüsse des Milieu, die mit Strafen allein nicht zu bekämpfen sind. Dieser Weitblick ist mit der Lehre von der Willensfreiheit sehr wohl vereinbar (§. 45 ff.).

Rückblick und Ausblick. Die Lehre von der Willensfreiheit als der Fähigkeit unseres Ich, wollen oder nicht wollen, handeln oder nicht handeln, so oder anders wollen, wählen und handeln zu können, lebt und ist siegreich am Vordringen, obwohl noch manche Deterministen träumen, sie seien eigentlich die Herren der Walfahrt. Gar mancher hat inzwischen ihre Reihen verlassen und ist

¹ Volksüberzeugung, Willensfreiheit und Strafrechtsreform. Berlin 1914.

zu den Indeterministen übergegangen, weil er gesehen hat, wo wirklich die Sache der Wahrheit und der Menschenwürde besser versochten wird.

Beim Ausgange des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahren des 20. glaubte der Determinismus die gesamte Erfahrung für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. Die Abhängigkeit des Willens von äußeren und inneren Faktoren, von Vererbung, Erziehung und Umwelt, erworbener körperlicher und seelischer Eigenart, von Vorstellungen und Gedanken, Gefühlen und Stimmungen, alles sollte den Beweis erbringen, daß der Spielraum der freien Selbstbestimmung immer enger werde, je mehr die Wissenschaft vom Menschen voranschreite, und schließlich in ein Nichts zusammenschrumpfen müsse. Nun hat sich die Sache gewendet. Eine Reihe von Männern, die man nicht scholastischer Befangenheit zeihen wird, weisen nach, wie jene Abhängigkeiten auf dem Gebiete des inneren Willens durchaus nicht überall eindeutige Bestimmtheit schaffen, ja vielmehr der Freiheit dienen. Wie die Kenntnis der Natur und ihrer Gesetze der Beherrschung der Natur durch den Menschen die Wege bereitet, so wird die Kenntnis der Abhängigkeiten des Menschen von der äußeren Umgebung und von seinen körperlichen Anlagen ihn nur dazu führen, die vorhandenen Kräfte richtiger auszunutzen und gerade die Abhängigkeiten sich dienstbar zu machen. Der Mensch lernt, mit gegebenen Notwendigkeiten nicht nur zu rechnen, sondern mit ihnen fruchtbar zu arbeiten. Denn die Beherrschung unserer Muskelätigkeit durch den Willen und damit unser Einfluß nach außen ist eine unumstößliche Tatsache der Erfahrung. Aber ebenso unumstößlich lehrt uns die innere Erfahrung, wie unser Wollen einen weitgehenden, wenngleich umgrenzten Einfluß ausübt auf unsere Vorstellungen und Gedanken, Gefühle, Affekte und Stimmungen. So bekommen wir die Vorbedingungen ferneren Wollens und vor allem unsere Willensentscheide in unsere Hand. Gewohnheiten werden zu Hilfen, entgegenstehende Neigungen zu Antrieben um so eifrigerer Willensarbeit und sittlicher Entfaltung. Während aber der Determinismus uns hauptsächlich an die äußere Erfahrung wies, wächst die Zahl jener, die uns mahnen, auf die innere Stimme, auf unser Freiheitsbewußtsein und unser Freiheitsgefühl, mit einem Wort auf das Zeugnis der eigenen inneren Erfahrung zu achten. Der Gegenruf „Illusion!“ hat seine Zauberkraft eingebüßt. Die innere Stimme aber verschafft sich Gehör.

Der Determinismus hat sich lange alle erdenkliche Mühe gegeben, zu beweisen, auch er vermöge den sittlichen Tatsachen gerecht zu werden, ja er allein. Denn der Indeterminismus lehre ein ursachloses und grundloses Wollen, das unabhängig sei vom Ich des Menschen, in rätselhafter Weise als nackter Zufall sich geltend mache und damit jede Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, jede sittliche Fremderziehung und Selbstbildung unmöglich mache. Allein schon H. Gomperz, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, hat dieses Vorgehen als eine Entstellung der indeterministischen Lehre gebrandmarkt. Die positiven Versuche aber, die sittlichen Begriffe von Pflicht und Schuld, Zurechnung und Verantwortung, Sühne und Strafe so lange umzudeuten, bis sie in ein System der Unfreiheit hineinpassen, scheiterten an dem Umstand, daß jene Begriffe im Denken

der Menschen mit der Freiheit auf Sein und Nichtsein verbunden sind. Nicht etwa dem bloßen Volk, über dessen „ursprüngliche naive Unbefangenheit“ man lächeln zu dürfen glaubt, erscheinen die sich selbst widersprechenden deterministischen Umdeutungen unhaltbar, sondern gerade den philosophisch klar und scharf denkenden Köpfen unter den Juristen. Übrigens haben einige Kriminalanthropologen und -soziologen gar zu deutlich auf die Unhaltbarkeit von Schuld und Vergeltung in ihrem System hingewiesen. Es ist für die Deterministen aussichtsloser als je geworden, dieses zweite Bollwerk der Lehre von der Willensfreiheit zu stürmen und zum eigenen Verteidigungswerk auszubauen.

Der Determinismus berief sich so gern auf das Kausalgesetz, als schlage es alles Weltgeschehen in die Bande der Notwendigkeit. Allein erst regten sich Zweifel und dann erschollen lauter und lauter die Rufe, ein solches allumfassendes, auch auf das gesamte Geistesleben anwendbares Gesetz notwendig wirkender Kausalität bestehe nicht. Was von der mechanischen Kausalität gelte, müsse bereits an den Grenzen des Organischen haltmachen; auf das geistige Leben es anzuwenden, sei vollends ein Unding. Am interessantesten dürfte wohl sein, daß selbst Physiker und Mathematiker gegen eine solche Auffassung des seelischen Lebens sich erheben¹.

Mit der eben genannten mechanistischen Auffassung alles Geschehens hängt bei sehr vielen Deterministen eine andere falsche metaphysische Anschauung zusammen: die Mißkennung des Ich, die Leugnung einer substantiellen Seele. Auch hier ist ein bedeutender Umschwung eingetreten, welcher der Lehre von der Willensfreiheit zugute kommt. Man kann sich mit einem bloß aktuellen Ich und Seelenbegriff nicht mehr befrenden, verlangt vielmehr energisch Anerkennung eines den Betätigungen zugrunde liegenden Subjekts, das geeignet ist, Träger und Wirkursache des seelischen Geschehens zu sein. Mach, Schwarz und Werner, von katholischen Vertretern der Philosophie ganz zu schweigen, führen eine sehr entschiedene Sprache.

Noch mehr. Während die große Schar der Deterministen die Unterschiede zwischen menschlichem und tierischem Seelenleben mit Stillschweigen übergehen, heben die genannten Forscher, welche den Determinismus mit dem Mechanismus und naturalistischen Evolutionismus verkoppelt sehen, und mit ihnen auch Froehlich, diese Unterschiede wieder entschieden hervor und erblicken in der Geistnatur des Menschen, in der Eigenart geistigen Denkens und Wollens die eigentliche Quelle der Freiheit. So kommen sie auf einem andern Wege wieder auf eine Lehre zurück, die Erbgut der aristotelisch-scholastischen Philosophie war, eine Erscheinung, die jeden freut, der Sinn hat für den Wert historischer Kontinuität in der philosophischen Forschung. Eine weitere Vertiefung dieses Ergebnisses wird zweifellos dazu führen, die wesentliche Abhängigkeit unseres Wollens

¹ S. Werner (Das Problem von der menschlichen Willensfreiheit S. 97) macht auf die Schriften des Dorpater Professors W. S. Alexejew aufmerksam, der seinerseits auf N. W. Bugajew und die idealistischen Probleme der Moskauer mathematischen Schule hinweist.

vom begrifflichen Denken empirisch wie analytisch immer mehr aufzuhellen. Dann wird auch das eigenartige Wirken der Motive klarer hervortreten. Werte und Güter üben durch die geistige Erkenntnis auf den Willen ihre Anziehungskraft aus, aber den Willen in Bande zu schlagen und ihm die Zustimmung abzundtigen vermögen sie nicht, solange der Verstand an ihnen Mängel und Schattenseiten entdeckt, die es rätlich erscheinen lassen, auf sie zu verzichten. So können Willensregungen in uns entstehen und doch sind wir zum Willensentscheide bei klarer Überlegung nicht genötigt. Das ist der tiefere Grund jenes den Deterministen so unbequemen Wortes von Leibniz: Die Motive inklinieren, sie neccessitieren nicht.

So sind die Kämpfe um die Freiheit, soweit sie mit wissenschaftlichem Ernste geführt wurden, nicht ohne theoretischen Erfolg geblieben; und auch an praktischem Ertrag hat es nicht gefehlt. Das Auge ist geschärft worden für die Erkennung der inneren und äußeren, der individuellen und sozialen, der normalen und krankhaften Faktoren, welche auf die Willensentscheidung unmittelbar und mittelbar Einfluß gewinnen, die Willensfreiheit im Einzelfall einschränken oder herabsetzen können. Die Vertreter der Freiheitslehre werden dies dankbar anerkennen und zur gerechten und milden Beurteilung und Behandlung anderer, namentlich der gefährdeten Jugend benutzen.

Julius Behmer S. J.