

I.

Heute vor siebenundvierzig Jahren hat das badische Volk, bewegt von der einmüthigen Empfindung patriotischer Freude und Dankbarkeit, das hundertjährige Jubiläum seines ersten Großherzogs Karl Friedrich gefeiert, dem unsere Universität ihre Wiederherstellung im Anfange dieses Jahrhunderts verdankt. Darum ist das Geburtsfest dieses Fürsten, von dem nicht die Schmeichelei, sondern die Nachwelt rühmt, daß er unter die besten und edelsten Regenten zählt, die wir in Deutschland gehabt, der festliche Jahrestag dieser Universität, an dem in feierlicher Versammlung der ganzen akademischen Körperschaft und ihrer willkommenen Gäste die Preise verkündet werden, die Karl Friedrich gestiftet.

Das Lob eines Fürsten, der in des Wortes erhabener Bedeutung ein Vater seines Volkes

war, ist so beständig, wie die Pietät selbst, und der Festredner des heutigen Tages hat den schönen Beruf, den Ausdruck unserer Pietät gegen Karl Friedrich zu erneuen und auf die Züge hinzuweisen, die ihn zu einem so wohlthätigen Regenten gemacht und in zweiundsechszig schicksals- und mühevollen Jahren thätigster Selbstregierung sich dauernd ausgeprägt haben.

Als aus dem achtzehnjährigen Prinzen ein regierender Markgraf wurde, herrschte noch in einem großen Theile Deutschlands und der Welt das für die Völker bleierne Zeitalter des Despotismus, und den meisten Herrschern von damals erschien nach dem Vorbilde Ludwigs XV. das Regentsein nicht als die höchste und schwerste der Pflichten, sondern als ein unermessliches Plaisir, auszukosten bis auf die Reige. Mit dem großen Könige, der es müde war, über Sklaven zu herrschen, hatte die neue Zeit eines von der Bedeutung der Regentenpflicht erleuchteten Despotismus begonnen, der in dem Fürsten nicht mehr den Endzweck des Staates, sondern dessen ersten Diener sah. In dieser Richtung ging Karl Friedrich, nicht aus bewunderungsjüchtiger Nachahmung, sondern aus eigenster

Neigung, aus Pflichtgefühl und Einsicht. Er mußte und sprach es aus, daß der gewissenlose und selbstsüchtige Despotismus nicht bloß der Vater der Anarchie sei, sondern auch deren Sohn. „Gott behüte uns“, sagte der Fürst, „vor solchen Vätern und Söhnen!“ Sein vorausschauendes Wort und die Befürchtung hat sich erfüllt; die Zeit sollte kommen, in der die Welt diese Art des Absolutismus fürchtbar und vollständig erlebte.

Es giebt in der Regierung Karl Friedrichs eine That, die uns den fürstlichen und menschlichen Charakter des Mannes auf der Höhe zeigt, beide in gediegenem Einklang, in ihrer vollen Reinheit und Kraft; sie geschah nicht in der Anwendung einer großmüthigen Fürstenlaune, sondern war lange bedacht und allmählich gereift nach seinem Wahlspruche: *«moderate et prudenter»*. Nicht bloß was er that, sondern wie er diese seine That selbst auffaßte, nehme ich als Zeugniß seines Charakters, als eines jener gerechten Werke, von denen es heißt, daß sie nachfolgen.

Als Karl Friedrich im Jahre 1783 die Fesseln der Leibeigenschaft brach und den Kräften seines Volkes die Bahn zu freierer Thätigkeit er-

öffnete, erhob sich ein Jubel des Dankes, der in begeisterten Worten dem Fürsten entgegenkam. Und wie lautete seine Antwort, die er den 19. September 1783 gab? „Wenn ich etwas zum Besten des Landes thun kann, so kann ich dafür keinen Dank erwarten, noch annehmen. Was mich selbst vergnügt, mir Beruhigung giebt, mich der Erfüllung meiner Wünsche, ein freies, opulentes, gesittetes, christliches Volk zu regieren, nähert, dafür kann man mir nicht danken.“ „Freunde, Landsleute, Patrioten, freie deutsche Männer“, ruft der Fürst seinem Volke zu, „vereinigt eure Kräfte mit den meinigen, der ich nun siebenunddreißig Jahre die Gnade von Gott habe, unter seinem Segen, jedoch nicht ohne Leiden, Schmerz und Betrübniß euch vorzustehen, vereinigt euch mit mir zum allgemeinen Wohl. Laßt mich den Trost mit in die Ewigkeit hinnehmen, daß ich ein an Wohlstand, Sittlichkeit und Tugend wachsendes Volk zurückgelassen habe.“ Und die Eltern ermahnt der väterlich gesinnte Fürst: „Erziehet eure Kinder zur Tugend, lehret sie wahrhaft sein und die Lügen hassen, Gott fordert es von euch, ihr seid es euren Kindern, euch selbst, dem Vaterlande schuldig.“

Hier ist ächte Fürstentugend. Ein Herrscher, der sein Volk nicht ausbeuten und unterdrücken, sondern entwickeln und befreien, zur Freiheit nicht commandiren, sondern erziehen will, von dieser Aufgabe durchdrungen ist bis in das Innerste seines Gemüths, dieser Aufgabe völlig gemäß denkt und handelt „moderate et prudenter“! Ein solcher Mann verdient die Kränze der Nachwelt. Und wenn dieser Fürst durch den Gang der Geschichte an Macht und Größe zunahm, als Herr einer halben Markgrafschaft begann, als Herrscher dieses Großherzogthums endete, so hat sich das Gleichniß an ihm bewährt, das man treffend auf ihn angewendet hat: der Knecht, der im Geringen treu war und gesetzt wurde über vieles!

Lassen Sie mich noch einen Augenblick bei der Erinnerung an Karl Friedrich verweilen, auf dessen Bild ich nur hinweisen, nicht dasselbe ausführen will; ist doch die Regierung Karl Friedrichs schon einmal von hier aus und bei demselben Anlaß geschildert worden durch den kundigsten und beredtesten Mund, den unseres unvergeßlichen Häuffer. Nur gedenken will ich, schon weil die Jahreszahl mich mahnt, der Theilnahme, die

Karl Friedrich für die vaterländische Dichtung gehabt hat, die im vorigen Jahrhundert der bewegteste und mächtigste, wenn nicht der alleinige Ausdruck unserer Einheit war. Als die Epoche Friedrichs II. begann, herrschte auf dem dürrn Felde unserer Literatur noch Gottsched in ungeschwächtem Ansehen, es war kein Wunder, daß der große König seinem Geschmacke für Voltaire treu blieb und, wie die deutsche Dichtung ihm ebenbürtig wurde, weder Zeit noch Stimmung hatte, sich ästhetisch zu bekehren. Als Karl August von Sachsen-Weimar, achtzehnjährig, seine Regierung antrat — die erste Säcularfeier des denkwürdigen Tages ist vor wenig Wochen gefeiert worden — waren alle Gemüther erfüllt von dem Dichter des Götz und des Werther. Auf dem Wege von Gottsched zu Goethe, so kurz der Zeitraum ist, hat unsere Literatur viele Wandlungen erlebt, und vor allem war eines nöthig, das keine Schule und kein Magister der Welt machen und einrichten konnte: der Aufschwung, die großen und eigenen Empfindungen, die Gemüth und Phantasie ganz erfüllen und emporheben, nicht mehr die fabricirte und nachackernde, sondern die geborene, von dem

Flügelroß getragene Poesie. Sie kam mit Klopstock. In dem Jahre, wo Karl Friedrich mit dem Alter der Mündigkeit seine Selbstregierung begann, dichtete Klopstock im Verborgenen die Anfänge seines Messias; bald erschienen die ersten Gesänge, und ein Vierteljahrhundert verging, bis das Gedicht vollendet war. Ein Jahr nach der Vollendung erschien Klopstock als Gast an dem Hofe Karl Friedrichs, der, wie es in der Einladung hieß, den Dichter der Religion und des Vaterlandes in seiner Nähe zu haben wünschte. Und welchem Dichter hätte sich dieser religiös, deutsch und frei gesinnte Fürst geistig verwandter fühlen können? Eine natur- und zeitgemäße Wahlanziehung führt Karl Friedrich zu Klopstock, Karl August zu Goethe. Es ist jetzt eine säculare Erinnerung! Im Frühling 1775 verließ Klopstock nach kurzem Aufenthalte Karlsruhe für immer, im Herbst kam Goethe nach Weimar, um dort für immer zu bleiben. Klopstock sollte in dem Lande Karl Friedrichs einen uneingeschränkten Aufenthalt haben, denn, so schrieb der Fürst, „die Freiheit ist das edelste Recht des Menschen und von den Wissenschaften ganz unzertrennlich“.

Wenn ich mir nun Karl Friedrichs Regierungs- und Denkart in ihren hellsten Zügen vergegenwärtige, wie er die Erziehung zur bürgerlichen Freiheit als Regentenpflicht empfand, die volle Geltung der geistigen dem Denker und Dichter als unantastbares Recht einräumte, so scheint mir die Frage nach der menschlichen Freiheit überhaupt als ein der heutigen Festrede unwillkürlich gebotenes Thema, angemessen der Würde des Tages, dem Berufe der Universität, der Aufgabe meines Lehramtes.

II.

Meine Absicht ist, diese schwierigste aller Fragen, so weit es die Kürze der Zeit erlaubt, auseinanderzusetzen und den Punkt einleuchtend zu machen, in dem das eigentliche Problem liegt. Schon der erste Blick auf das Thema zeigt uns eine fortgesetzte Streitfrage, eine in der landläufigen Betrachtungsart wie in den Systemen der Denker ausgeprägte Antinomie, in der, wie es zunächst scheint, dieselbe Sache von den einen ebenso eifrig bejaht, als von den andern verneint wird.

Nichts ist uns gewisser, als das eigene Dasein

und die eigene Thätigkeit, man pflegt diese Gewißheit, weil sie keines Beweises, keiner Vermittelung durch Schlüsse bedarf, als unmittelbare zu bezeichnen. Wir sind unmittelbar gewiß, daß wir sind und handeln, daß wir die Ursache sind, aus der unsere Handlungen hervorgehen, und empfinden daher die letzteren als einen Ausdruck unserer Selbstthätigkeit und Freiheit. Die Ueberzeugung von unserer Freiheit fällt mit unserem Selbstgefühl zusammen, und so gilt uns die Freiheit als die sicherste Thatsache. Gegen alle Beweisgründe, womit man dieselbe bestreitet, beruft sich die Ueberzeugung davon auf die Thatsache unseres Selbstbewußtseins, woraus die unserer Freiheit unmittelbar einleuchte. Ich untersuche jetzt diese Art der Begründung nicht, sondern nehme sie als ein vorgebrachtes Zeugniß, dem ich ein anderes entgegensetze. Es hat eine Reihe der bedeutendsten und scharfsinnigsten Denker gegeben, die ohne Zweifel jenes Selbstgefühl auch gehabt und dennoch die Freiheit verneint, vollkommen verneint haben. Unter den neueren Philosophen hat einer der größten die Freiheit für die leerste aller Einbildungen, für den absurdesten aller Irrthümer

erklärt und den Menschen, der in seinen Handlungen frei zu sein wähne, mit dem Steine verglichen, der geworfen wird und sich einbilde zu fliegen.

Aus diesem Gegensatz der Meinungen geht so viel hervor, daß die Frage der Freiheit bei weitem so einfach nicht liegt, als das menschliche Selbstgefühl sie zu nehmen geneigt ist. Und der Anblick dieser Schwierigkeit wird noch auffallender und befremdlicher, wenn wir die entgegengesetzten Stimmführer näher ins Auge fassen und auf jeder der beiden Seiten Abweichungen bemerken, die mit der Grundansicht streiten, wenn wir sehen, wie die Ansichten über die menschliche Freiheit häufig ganz anders ausfallen, als wir nach der Grundrichtung des Stimmführers erwarten.

Nimmt man den Menschen nur als Naturproduct, so muß man ihn den Gesetzen unterwerfen, von denen es keine Ausnahmen giebt, so ist er durchgängig eine Naturerscheinung, determinirt, so und nicht anders zu sein und zu handeln; er erscheint als ein Ding unter Dingen, als Glied der Causalkette, die eine wirkliche Kette ist. Von der Freiheit als einem Vermögen, auch anders sein

und handeln zu können, ist unter diesem Gesichtspunkte keine Rede. So denken die Naturalisten, als deren folgerichtigste Wortführer sich gern die Materialisten geben. Wir erwarten, daß sie die Freiheit vollkommen verneinen, sie thun es auch oder wollen es thun, aber es trifft sich, daß gerade sie, für welche aus Gründen der Natur die Freiheit und der Zweck eine baare Unmöglichkeit ist, zum Besten der Gesellschaft, also im Hinblick auf einen Zweck, die Freiheit im größten Umfange fordern. Es scheint, wenn man sie hört, daß sie von dem mittelalterlichen Satz: „was physikalisch wahr ist, könne theologisch falsch sein“, eine etwas veränderte Anwendung machen und meinen: was physikalisch unmöglich ist, könne politisch nothwendig sein. Die Gegner der Materialisten pflegen auf die Freiheit hinzuweisen als Fundament und Träger aller sittlichen Ordnung: wo bliebe ohne sie die Zurechnungsfähigkeit, Verantwortlichkeit, Schuld unserer Handlungen, der Unterschied des Guten und Bösen, die Möglichkeit einer sittlichen, religiösen, kirchlichen Ueberzeugung? Wir dürfen erwarten, daß von keiner Seite die menschliche Freiheit energischer beansprucht und vertheidigt werden

wird, als von der religiösen, theologischen, kirchlichen. Ohne Zweifel war unter den Vätern der christlichen Kirche Augustin einer der gewaltigsten und den kirchlichen Glaubensforderungen conformsten Denker; von ihm erwarten wir die stärkste Bejahung der menschlichen Freiheit und finden das Gegentheil: er hat sie, was den vorhandenen Willenszustand des Menschen betrifft, völlig verneint.

Welche auffallenden Widersprüche! Bei den Materialisten suchen wir die Verneinung der Freiheit und finden daneben, daß sie für gewisse Lebenszustände die Freiheit fordern, so uneingeschränkt als möglich; von einem Manne wie Augustin erwarten wir die stärkste Bejahung der Freiheit und finden in Rücksicht auf das in der Erfahrung gegebene Menschenleben deren völlige Verneinung, die Annahme einer fortwirkenden, aus unserer eigenen Willenskraft unausstilgbaren Erbschuld. Es war der Grundgedanke seines Systems, der in der weltbeherrschenden Kirche des Mittelalters abgeschwächt und herabgedrückt wurde, denn das Gewicht der kirchlichen Werkthätigkeit hob die Verdienstlichkeit menschlichen Thuns und damit die Geltung der Willensfreiheit. Aber dem gegenüber

erhob sich in der Reformation wieder in voller Kraft die augustinische Lehre von der menschlichen Unfreiheit und Willensohnmacht. Daher konnte es kommen, daß auf der einen Seite die Lehre von der Kirchenherrschaft mit der von der Willensfreiheit und auf der anderen Seite die Lehre von der Glaubensfreiheit mit der von der Willens knechtschaft Hand in Hand ging, daß die Jesuiten unter dem Schutze Ludwigs XIV. gegen die Jansenisten die Willensfreiheit vertheidigten.

So finden wir die Ansichten über die Freiheit nicht bloß einfach getheilt in den Gegensatz des Für und Wider, sondern auf jeder Seite treten uns Widersprüche entgegen, welche die Streitfrage compliciren und wohl darin ihren Grund haben, daß der Begriff der Freiheit mehr als eine Bedeutung zuläßt.

III.

Gewöhnlich erklärt man die menschliche Freiheit als ein Vermögen, thun und lassen zu können, was man will; unsere Machtsphäre wird von unserer Willenssphäre abhängig und dieser gleich gesetzt. Wie weit die letztere reicht, diese Frage

bleibt offen. Die Freiheit, die in Rede steht, gilt zunächst von dem Zustande unserer Macht oder unseres Könnens. Daher ist die Freiheit des Könnens das erste Object unserer Frage.

Es giebt in der Welt nirgends ein uneingeschränktes Können. Jedes Wesen ist gebunden an ein bestimmtes Maß seiner Eigenschaften und Kräfte, die seine Natur ausmachen, das Element seines Daseins, das Reich seines Könnens und Wirkens. Die ungehinderte Thätigkeit in diesem Element ist die natürliche Freiheit, worin jedes Wesen seiner Natur gemäß lebt und handelt und sich darin so wohl fühlt, bildlich zu reden, wie der Fisch im Wasser. Diese Freiheit fällt mit dem natürlichen Wirkungskreise der Dinge zusammen und ist in ihrer Art und ihrem Umfange so mannichfaltig als die Natur der in der Welt wirkenden Kräfte, sie ist bedingt durch deren Beschaffenheit und unterliegt ihren Schranken, sie ist von innen und außen bedingt. Von innen: kein Wesen kann seine Natur willkürlich ändern, der Fisch, wie er ist, kann nicht die Natur des Vogels annehmen, es ist ebenso unmöglich, daß der Mensch durch bloße Willensenergie sich Anlagen und Kräfte

giebt, die er von Natur nicht hat; wer nicht zum Künstler geboren ist, wird nie einer. Was außerhalb des Gebiets meiner Kräfte liegt oder deren Maß übersteigt, ist für mich ein Ding der Unmöglichkeit, ein *ultra posse*; in der Fähigkeit liegt die Grenze der natürlichen Freiheit, in Rücksicht auf diese Grenze hat das „*non possumus*“ seine unumstößliche Geltung. Wenn man daher die Freiheit für ein Vermögen erklärt, thun und lassen zu können, was man will, und dabei voraussetzt, das Wollen sei unbeschränkt, so gehört eine solche uneingeschränkte Freiheit des Könnens in das Reich der Träume, die man für Wahnsinn hält, wenn sie mehr sein wollen, als Träume.

Zu den inneren Schranken kommen die äußeren, die Hindernisse und Hemmungen, mit denen jede Natur in der Entfaltung ihrer Anlagen, in der Ausübung ihrer Kräfte zu kämpfen hat. Das stärkste der äußeren Hindernisse ist der Zwang, der die Freiheit verkümmert und aufhebt. Er ist das Gegentheil der natürlichen Freiheit, wie die verkümmerte und versperrte Natur das Gegentheil der freien Natur ist. Der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser sind frei, im Käfig sind sie unfrei. Das

R. Fischer, Die menschliche Freiheit.

2

ist die Freiheit, die Goethes Sänger lieber hat, als die goldene Kette: „Ich singe wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet!“

In der Menschenwelt ist die natürliche Freiheit des Könnens eingeschränkt von außen durch Hindernisse der mannichfaltigsten Art. Dazu gehören auch die Rechtschranken, welche die Gesellschaft und der Staat errichten. Das Naturgesetz giebt die Grenze des Könnens und Nichtknnens, das Rechtsgesetz giebt die Grenze des Dürfens und Nichtdrfens. Wir können nicht alles, was wir wollen oder wünschen, dafür sorgt die Natur, sie sorgt dafür, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen und die Menschen nicht auf den Mond fliegen. Wir dürfen nicht alles, was wir können, dafür sorgen Gesellschaft und Staat. Die Freiheit des Könnens umfaßt das Reich unserer Fähigkeiten und Kräfte, die Freiheit des Dürfens umfaßt das Reich unserer Befugnisse und Rechte. In dieses Gebiet fällt auch die Freiheit im bürgerlichen oder politischen Sinne, die Volksfreiheit, die eine Species ist der natürlichen Freiheit. Wenn man vom freien Staat und freier Kirche redet, so versteht man darunter eine Macht im ungehemmten Zustande ihrer Auerung,

eine Freiheit bloß der Potenz. Wirken solche Macht-sphären gegen einander, so wird die Freiheit der einen nothwendig die Unfreiheit der anderen zur Folge haben und ein Antagonismus entstehen, der die Vorstellung einer freien Kirche im freien Staat zur Illusion macht.

Auch die Wissenschaft ist eine Macht, die zu ihrer ungehemmten Entfaltung eine Reihe von Bedingungen fordert, deren Inbegriff die Freiheit der Wissenschaft, jene natürliche Freiheit derselben bildet, von der Karl Friedrich an Klopstock schrieb, sie sei von den Wissenschaften ganz unzertrennlich. Als umfassende Lehraustalt ist die Wissenschaft organisiert in unseren Universitäten, die zur Erfüllung ihres Zweckes, zur Ausübung der ihnen eigenthümlichen Thätigkeit im wissenschaftlichen Lehren und Lernen gewisse Bedingungen nöthig haben und fordern. Den Inbegriff dieser Bedingungen nennen wir die akademische Freiheit. Und da zum Lehren und Lernen als nächste und positivste Bedingung das Studiren gehört — denn im Studiren sind die Lehrenden und Lernenden Commilitonen — so ist die Freiheit zu studiren der eigentliche Inhalt und das Thema der akademischen Freiheit, woraus sich

alles herleiten läßt, was innerhalb der Grenze und Tragweite der akademischen Freiheit liegt, und was nichts mit ihr gemein hat. Sie ist die Freiheit zu studiren, nicht die Freiheit vom studiren, so wenig sie der Zwang zu studiren ist. Was die Freiheit des Studirens im Gebiete der Universitäten nicht befördert, ist der akademischen Freiheit fremd; was jene Freiheit sperrt, ist ihr feindlich, und dieses feindliche Verhalten kann, so viel ich sehe, auf zwei Arten geschehen: durch alles, was die Freiheit des Studirens hemmt oder stört, und durch alles, was das Nichtstudiren befördert, gleichviel von woher die Störung kommt, ob von innen oder außen. Von innen aber stört die akademische Freiheit derjenige am meisten, welcher nicht studirt!

Doch ich darf auf dieses Thema, das uns so nahe liegt, nicht näher eingehen, denn ich habe hier die akademische Freiheit nur unter den Beispielen der natürlichen Freiheit angeführt, welche selbst nichts anderes ist als ungehinderte Kraftentfaltung, mannichfaltig und abgestuft, wie die Natur der Kräfte. Die akademische Freiheit betrifft die geordnete und ungehemmte Ausbildung unserer intellectuellen Kräfte.

IV.

Versteht man unter Freiheit ein von allen Schranken und Bedingungen unabhängiges Vermögen, so leuchtet ein, daß es auf dem Gebiete unseres Könnens und Dürfens, innerhalb unserer natürlichen Bedingungen und Kräfte eine solche Freiheit nirgends giebt. Jede Kraft wirkt, so viel sie vermag, so weit sie trägt. Wirkt sie so ungehindert als möglich, so ist sie frei, wie die Kugel in der Bewegung; wird sie gehemmt, so ist sie unfrei, wie die Kugel im Brett. Die menschlichen Handlungen, als Kraftäußerungen genommen, sind determinirt. Man sagt: „ich kann, wenn ich will, und was ich will“, doch muß man hinzufügen: nur dann, wenn die günstigen Bedingungen vorhanden und die ungünstigen Bedingungen, d. h. die Hindernisse nicht vorhanden sind. Unsere Handlungen, so weit sie durch natürliche Kräfte bestimmt sind, gleichviel welcher Art diese Kräfte sein mögen, ob Organe oder Talente, sind allemal von Bedingungen abhängig, ohne welche man sich die Freiheit zu solchen Handlungen nur einbildet, aber in Wirklichkeit nicht hat.

Nun ist unter den menschlichen Fähigkeiten und Kräften eine der höchsten die natürliche Erkenntniß, das bewußte Vorstellen oder Denken, das wir mit dem Worte Vernunft bezeichnen, kraft deren wir im Stande sind, bewußte Zwecke oder Absichten zu haben, d. h. (im engsten Sinne des Worts) zu wollen. Wir können unsere Beweggründe mit Bewußtsein vorstellen, durchdenken, mit einander vergleichen, ein Motiv dem anderen vorziehen, kurzge sagt unser Ziel wählen und gemäß dieser Wahl handeln. Hier ist das sogenannte willkürliche Handeln, für welches man das Vermögen des freien Willens oder die Wahlfreiheit in Anspruch nimmt. Zugleich ist hier von jeher der Tummelplatz gewesen für den lautesten Streit über die Willensfreiheit. Unsere willkürlichen Handlungen sind bedingt durch das Motiv, das wir wählen, durch die Wahl der Beweggründe, welche die Vernunft freigiebt; diese Wahl ist bedingt durch die Einsicht, welche die Vernunft fordert, durch den Grad der Einsicht, welchen der Wählende hat. In der Lage, zwischen Beweggründen zu wählen, dieses oder jenes zu wollen, haben wir das Vermögen, zweckmäßig oder zweckwidrig, klug oder

unflug, überlegt oder unüberlegt, weise oder thöricht zu handeln. Wie wir wählen und handeln, ist allemal bedingt durch unsere Einsicht oder den Mangel an Einsicht, d. h. durch den Entwicklungs- oder Hemmungszustand unserer Intelligenz, also durch eine Reihe von Bedingungen, die man nicht improvisiren noch in ihren Wirkungen ändern kann. Was man Wahlfreiheit oder Willkür nennt, ist daher, bei Licht besehen, nichts anderes, als Vernunft- oder Geistesfreiheit, sie ist eben so frei als die Energie und der Spielraum unserer natürlichen Geisteskräfte, sie ist eben so beschränkt und unfrei wie diese. Die Geistesfreiheit mag noch so hoch stehen in dem Gebiete der natürlichen Freiheit, sie fällt ihrem ganzen Umfange und ihrer Art nach in dieses Gebiet. Die Wahl ist, wie die Einsicht, die von der Entwicklung abhängt. Wenn Thoren wählen, resultirt eine thörichte Wahl. So geschieht es im verborgenen Gemüth und öffentlich vor den Augen der Welt. Der englische Philosoph Locke hat über die Wahlfreiheit treffend geurtheilt, indem er einen Augenarzt dem Trinker, den er heilen soll, folgende Wahl freistellen läßt: „wenn Ihnen das Trinken lieber ist, als das Sehen, so ist der

Wein für Sie das Beste, im anderen Fall ist er das Schlimmste.“¹

Daß man die Willkür als ein Vermögen, grundlos zu handeln, genommen und als solches der Nothwendigkeit oder allem causalen Geschehen entgegengesetzt hat, ist einer der Grundirrtümer, der die Frage der Freiheit aufs äußerste verwirrt und scholastisch gemacht hat. Man hat sich eingebildet, der Wille sei gleich einer Wage, die kein Gewicht empfindet und, wie schwer oder leicht Gründe und Gegengründe wiegen, von sich aus im Gleichgewicht bleibt und aus grundlosem Belieben nach der einen oder andern Seite ausschlägt. In dieses «*aequilibrium*», in diese Willensindifferenz hat man das «*liberum arbitrium*», den Cardinalpunkt der Willensfreiheit gesetzt und auf diesen Punkt die Bejahung oder Verneinung gerichtet. Die Deterministen haben gesagt: ein solches Gleichgewicht könne nur dann stattfinden, wenn entgegengesetzte Motive mit völlig gleicher Stärke wirken, dann

¹ Mein Werk: „Francis Bacon und seine Nachfolger.“ (2. Aufl. Leipzig 1875) S. 575—580. Vgl. A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. (Frankf. 1841) S. 42—48.

sei die nothwendige Folge, daß der Wille nichts thut und still steht, wie der Karren, der von gleichen Kräften nach entgegengesetzten Richtungen gezogen wird, oder wie der Esel Buridans zwischen zwei Heubündeln von gleich starker Anziehung verhungert. Dieses Beispiel, das man bei dem Scholastiker Buridanus bis heute vergebens gesucht hat, spielt bis heute in den Untersuchungen über die Willensfreiheit eine unverdiente Rolle. Hat sich doch Leibniz selbst damit zu schaffen gemacht und nachweisen wollen, daß der Fall, von dem jenes Gleichgewicht abhängt, nämlich die gleichzeitige Einwirkung entgegengesetzter Motive von völlig gleicher Stärke, niemals stattfindet. Die Schwierigkeit ist einfacher zu lösen und ohne die leibnizischen Subtilitäten. Wenn der Esel zwischen Heu oder Gras wirklich verhungert, so mache ich dafür weder Heu noch Gras verantwortlich, sondern setze es auf Rechnung des Esels und seiner Intelligenz. Schopenhauer hat die Entstehung dieser scholastischen Figur auf Dante zurückführen wollen, der im vierten Gesange des Paradieses ein ähnliches Beispiel vom Menschen gebraucht hat. Wenn es sich so verhält, wie Schopenhauer vermuthet, finde ich die literarische Meta-

morphose gerecht, die aus einem solchen Menschen mit der Zeit einen solchen Esel gemacht hat. Und sieht man nicht, wie in dem angeführten Beispiele an die Stelle der ersten Wahl sogleich eine zweite tritt: nämlich die Wahl, ob man verhungern will oder nicht? Und meint man, daß bei dieser Alternative die Neigung nach beiden Seiten noch immer gleich stark ist?

Was nun die Frage der Willensindifferenz allen Ernstes betrifft, diesen vermeintlichen Cardinalpunkt der Sache, so ist der Streit darüber in der Grundauffassung verkehrt, im Resultat unfruchtbar und müßig. „Ich kann, wenn ich will, ich kann eben so gut dieses thun als jenes, auch beides lassen, es hängt nur von mir ab“. So sagen die Einen und halten damit die Willensfreiheit im Sinne der unbeschränkten Wahlfreiheit für bewiesen; die Gegner verneinen diese Möglichkeiten und halten damit die Willensfreiheit für widerlegt. Beide irren, denn sie haben eine grundfalsche Vorstellung von dem Verhältniß der Motive zum Willen. Ob ich die Wahl als das nothwendige Resultat der Motive oder als das Belieben einer grundlosen Willkür ansehe, in beiden Fällen erscheinen die

Beweggründe, als ob sie ohne Wahl vorhanden wären, und diese erst aus ihnen hervorginge oder ihnen hinzugefügt würde. Dies ist der Grundfehler, der in die Irre führt. Jedes wirksame Motiv hat die Wahl nicht vor sich, sondern hinter sich, es hat schon den Willen passirt, es ist schon gewählt und hat seinen Platz in der Werthschätzung der Interessen, die durch die Einsicht bestimmt ist. Daher ist die Unwiderstehlichkeit, mit der die stärksten Motive wirken, kein Einwurf gegen die Willensfreiheit, und die Freiwilligkeit, mit der sie ergriffen werden, kein Beweis für eine grundlose Willkür.

Es giebt auch schwache Interessen und noch schwächere von minimaler Bedeutung, von geringfügigstem Werth, bei denen sich der Wille im Zustande der Indifferenz am besten befindet, und es ihm einerlei ist, ob dies oder jenes geschieht. Und so sind die Fälle beschaffen, an denen die Indeterministen wie ihre Gegner ihre Lehre gern auf die Probe stellen: Fälle, die nicht der Rede werth sind, geschweige des Willens. Da dünkt man sich wie Herkules am Scheidewege: es gilt die große Entscheidung, ob man spazieren geht oder zu Hause

bleibt, ob man, wie die Handwerksburschen im Faust, nach der Mühle wandert oder nach dem Wasserhof, und was dergleichen mehr ist! Nur sei man mit diesen Proben hübsch vorsichtig und halte sich in der Grenze der nichts sagenden Fälle. Man kann, um die indeterminirte Freiheit zu beweisen, sogar einen Spaziergang aufgeben, den man vorher hatte, aber man verhungert nicht, damit die Deterministen Recht haben.

V.

Wenn in der Frage nach der Freiheit ein Vermögen gemeint ist, das rein von sich aus eine Reihe von Handlungen beginnt, schlechterdings initiativ, ganz unabhängig von allen vorhergehenden Bedingungen, so müssen wir erklären: daß die natürliche Freiheit ein solches Vermögen nicht ist, daß im Reiche der natürlichen Kräfte eine solche Freiheit nicht existirt, daß die menschliche Geistes- oder Denkfreiheit unter die natürliche Freiheit fällt, daß unsere sogenannte Wahlfreiheit unter der Leitung der Geistesfreiheit steht. Auf die kurze Frage: „determinirt oder nicht?“ heißt daher die kurze Antwort: „determinirt!“

So haben auch die Alten geurtheilt: sie haben die menschliche Freiheit, das freiwillige Handeln, gleichgesetzt der Geistesfreiheit und diejenigen Handlungen als freie betrachtet, die aus klarer und richtiger Einsicht geschehen. Jenes sokratisch-platonische Paradoxon: „besser freiwillig schlecht als unfreiwillig gut“ heißt im Grunde nichts anderes als: besser denken, als nichtdenken. Es galt schon für ausgemacht, daß aus richtiger Einsicht schlechte Handlungen unmöglich sind. Wenn es die *φρόνησις* ist, welche bestimmt, was wir begehren, so erscheint unsere Begehrung als Wille (*βούλησις*), und unsere Handlungen gelten für freiwillig und frei, so wenig sie indeterminirt sind.

Indessen ist die Frage noch nicht erschöpft und das eigentliche und schwierigste Problem noch nicht berührt.

Es giebt etwas im Menschen, das unabhängig erscheint von seinem Können und Dürfen, von dem Maß seiner Kräfte und Befugnisse, etwas, das der Mensch ist, ganz unabhängig von dem, was er durch seine Begabung, seine natürlichen Leistungen, seine ihm zustehenden Rechte gilt: das ist sein moralischer Werth. Das Vermögen, welches diesen Werth entscheidet und ausmacht, hält sich darum

für unabhängig von allen Bedingungen und Einschränkungen, denen das menschliche Können und Dürfen natürlicherweise unterliegt. Es handelt sich um die moralische Freiheit, die nicht im Können und Dürfen, sondern lediglich im Wollen besteht. Ich kann nicht alles thun und lassen, was ich will. Kann ich wollen, was ich will? Kann ich meinem Willen nicht bloß in der Einbildung, sondern in der That eine Richtung geben, wie es mir gut scheint? Unsere Fähigkeiten, Besitzthümer, Befugnisse liegen nicht in der Herrschaft und Eigenmacht des Willens; jemand mag noch so sehr talentvoll, reich, mächtig sein wollen, in Wirklichkeit ist er es nicht und wird es nicht. Was dagegen diesen Bedingungen nicht unterworfen ist und völlig in dem Machtgebiete des Willens zu liegen scheint, sind die Gefinnungen, deren constante Art und Richtung wir den Charakter nennen. Und nun ist die Frage: ob der menschliche Wille dergestalt Herr seiner Gefinnungen oder seines Charakters ist, daß er in dieser Richtung vermag, was er in Rücksicht der natürlichen Kräfte nicht vermag, nämlich sie ändern? Auf diesen Punkt concentrirt sich die Frage.

VI.

Hören wir darüber zunächst das eigene Bewußtsein, so wird aus der zweifachen Antwort, die es giebt, die Schwierigkeit der Entscheidung sogleich erkennbar. Es wird zuerst die Frage mit großer Sicherheit bejahen: „ich kann, wenn ich will, ich kann meinen Willen und meine Gesinnungsweise ändern, wenn ich nur den ernststen Entschluß dazu fasse, es kommt dabei nur auf die Stärke des Wollens an“. Doch wird bei einiger genauerer Selbstprüfung wohl jedem dieselbe Stimme sagen, daß er sich trotz alles Wollens nicht geändert hat, daß seine Gesinnungen in ihrem Kern dieselben geblieben sind, daß er also entweder seine moralische Aenderung nicht wirklich gewollt oder sein Wille in diesem Fall nichts vermocht habe. Dasselbe Bewußtsein, das uns die moralische Freiheit bezeugt, bezeugt zugleich, daß sie nichts fruchtet.

Mit unserem Urtheil über andere verhält es sich ähnlich. Wir sind überzeugt, daß jeder seine Gesinnungsart ändern kann, wenn er will, doch rechnen wir nicht mit diesem Factor in der Beurtheilung der uns bekannten Charaktere, vielmehr sind wir überzeugt, sie werden handeln, wie sie

gehandelt haben, wie wir ihre Gesinnungsart kennen gelernt. Wir berechnen die menschlichen Charaktere, und die richtige Rechnung gilt für die Probe der Menschenkenntniß. Wenn eine solche Rechnung nicht stimmt, so suchen wir den Grund davon eher im Fehler unserer Rechnung, als in der Aenderung eines Charakters; oder mit Schopenhauer, dem jüngsten Wortführer des Determinismus, zu reden: ich will lieber glauben daß ich mich geirrt habe, als daß der Mann sich geändert hat. Alle wirkliche Menschenkenntniß gründet sich auf die Einsicht in den Kern eines Charakters und auf die Voraussetzung, daß dieser Kern bleibt, wie er ist, nach dem Worte des schiller'schen Wallenstein:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaufelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Wir lassen die moralische Freiheit in anderen gelten, aber beurtheilen diese zugleich so, als ob jene Freiheit nicht gelte, und kein Charakter im Stande sei, sich wirklich zu ändern.

VII.

Wir müssen uns bestimmter darüber erklären, was es heißt, seine Gesinnungen ändern? Denn häufig meint man, daß jemand seine Gesinnung geändert habe, wenn er nichts geändert hat als deren Aeußerungsweise. Unter den Gesinnungen, die hier in Frage sind, verstehen wir nicht etwa die Meinungen und Ansichten der Menschen, so weit sich dieselben mit der Einsicht ändern und ändern müssen, wie diese selbst mit der zunehmenden Erfahrung, sondern das Triebwerk der menschlichen Interessen, das von der Selbstliebe und Selbstsucht bewegt wird, die in einer unendlichen Reihe von Graden und Charakteren sich erstreckt vom Egoisten der gewöhnlichen Classe bis zum moralischen Ungeheuer.

Man muß sich durch den Schein der menschlichen Handlungen und den Schein der Gesinnungen, diese Tapeten der menschlichen Natur, die deren eigentlichen Stoff verkleiden und dem Menschenkenner durchsichtig genug sind, nicht täuschen lassen über die Grundrichtung des menschlichen Willens. Wenn die Tapeten brüchig werden und

sich ablösen, kommt die rohe Wand und der Lehm zum Vorschein. Ein anderes ist der gesellschaftliche Werth oder Unwerth, ein anderes der moralische. Handelt es sich um den ersten, so giebt es große und mannichfaltige Abstände zwischen der wilden und zahmen, der rohen und gebildeten Selbstsucht, die auf die Unterschiede der Civilisation, der gesellschaftlichen Cultur, der Lebens- und Sittenzustände hinauslaufen, sehr augenfällige Unterschiede, wenn die menschlichen Bildungsformen wie auf einer Preisausstellung erscheinen. Handelt es sich um den moralischen Werth, so wird man diesen nicht nach den Medaillen schätzen wollen, welche die Menschen auf der Ausstellung des Lebens davontragen. Ein Philosoph, der nicht dafür angesehen ist, einer Dogmatik nach dem Munde geredet zu haben, Kant hat den erschreckenden Ausdruck gethan: „In der Gesellschaft gilt derjenige für gut, der ein böser Mensch von der allgemeinen Classe ist“. Ein solches Urtheil hält man gemeiniglich für zu streng und empfiehlt dagegen die milde Menschenbeurtheilung, die den doppelten Vorzug hat, mild zu scheinen und behaglich zu sein, weil sie von der schlimmen Sache

nicht redet, vielmehr dieselbe sich mit einer Art Decorationswechsel aus dem Gesichte rückt. Die menschliche Gesellschaft pflegt es darin zu machen, wie im Dekamerone des Boccaccio jene jungen Leute von Florenz, die in einer heiteren Villa sich lustige Geschichten erzählen, während dicht dabei in der Hauptstadt das Verderben wüthet. Wenn es unser innerstes Selbst, den moralischen Werth, diese tiefste und persönlichste aller menschlichen Angelegenheiten gilt, so kommt es vor allem darauf an, richtig zu urtheilen und die Wahrheit zu sagen, nicht anderen, was die meisten gern thun, sondern sich selbst. Hier ist jeder Schein zu vermeiden, auch die Scheinmilde, denn jede Milde, die sich nicht auf Wahrheit gründet, ist falsch.

Der natürliche Charakter des Menschen ist von der Selbstliebe nicht bloß bewegt, sondern beherrscht, d. h. er ist selbstsüchtig geartet und gerichtet, wie verschieden auch nach Anlagen und Interessen, nach Lebens- und Bildungszuständen diese Arten und Richtungen sein mögen. Unsere Handlungen sind Folgen des natürlichen Charakters und durch dessen Grundrichtung bedingt in ihrer ganzen Ausdehnung. Jedes menschliche Individuum hat seinen

eigenen Charakter, dessen ungehemmte Entfaltung und Bethätigung das ist, was man individuelle Freiheit nennt, die sich mit der Natur des Individuums deckt, also in das Reich der natürlichen Freiheit fällt und keine ist, wenn die Frage der Freiheit auf den Punkt gestellt wird: determinirt oder nicht? Der natürliche Charakter determinirt die Handlungen, innerhalb desselben giebt es keine moralische Freiheit, kein Vermögen, diesen Charakter zu ändern. Bei allen Veränderungen und Wandlungen, die in seiner Aeußerungsweise stattfinden und vielleicht sehr wohlgefällig in die Augen der Welt fallen, auch sehr nützliche Veränderungen sind, bleibt die Grundrichtung dieselbe. Und man ändert sich nicht, wenn man im Grunde derselbe bleibt. Man kann den natürlichen Charakter bilden, verfeinern, veredeln, in diesem Sinne bessern, wie man Racen veredelt, aber der Kern der Natur bleibt. Wenn man ein selbstsüchtiges Motiv durch ein anderes corrigirt oder beseitigt, z. B. die Genußsucht zur Lernbegierde und Arbeit spornt durch den Ehrgeiz, so heißt das nicht, die Charakterart ändern. Und vergegenwärtigt man sich die Motive, durch welche die Menschen gelenkt und zu nützlichen Gliedern

der Gesellschaft erzogen werden, so sind sie sämmtlich unter den Triebfedern, die den natürlichen Charakter bewegen, und stellen sich zur Verstärkung auf die Seite der wirksamsten. Man bietet ein selbstfüchtiges Motiv auf gegen ein anderes, und die erfolgreiche Kunst ist, das wirksame, einflußreiche, dieser Natur entsprechende, diesem Charakter willkommenste zu finden. Man übermeistert die Menschen, wie Decius den Cäsar:

Er hört es gern,
Das Einhorn lasse sich mit Bäumen fangen,
Der Löw' im Netz, der Elephant in Gruben,
Der Bär mit Spiegeln, und der Mensch durch Schmeichler,
Doch sag' ich ihm, daß er die Schmeichler haßt,
Bejaht er es, am meisten dann geschmeichelt.

VIII.

Unsere Handlungen sind sämmtlich in dem natürlichen Charakter gegründet: sie sind wie dieser. Damit ist die Frage nach der menschlichen Freiheit auf den letzten Punkt gedrängt, wo es sich noch um deren Sein oder Nichtsein handelt, wo das Sein, die Bejahung der Freiheit, nur noch eine einzige Möglichkeit offen hat. Ist der natürliche Charakter ebenso determinirt wie seine Handlungen,

fatalistisch bestimmt, so zu sein und nicht anders, so ist diese einzige Möglichkeit verneint, und es giebt in alle Wege keine Freiheit.

Setzen wir aber den Fall, der natürliche Charakter, der unsere Handlungen und deren Motive bestimmt, wäre selbst unsere eigenste Willensthat, eine That der Freiheit, die auch anders hätte ausfallen können, so würde von allen Handlungen, die aus dem Charakter hervorgehen, und darum von jeder einzelnen gelten: daß sie zugleich nothwendig sind, wie des Baumes Frucht, als Folgen des Charakters, durch den sie bestimmt sind, und frei, wie die Willensthat, die den Charakter selbst bestimmt hat.

Wenn es sich so verhält, dann, aber auch nur dann wird in uns ein Bewußtsein stattfinden können, das von allen Handlungen, die aus dem Individualcharakter entspringen, bezeugt, daß sie zugleich nothwendig sind und frei, ich meine ein Bewußtsein, welches uns für die Nothwendigkeit dieser unserer Handlungen verantwortlich macht. Nun giebt es ein solches Bewußtsein: das Gewissen, das man gemeiniglich nur zur Hälfte und darum falsch erklärt, wenn man es als ein Zeugniß blos für die Freiheit der Handlungen ansieht.

Als ob die Gewissensstimme, wenn sie mir eine schlimme Handlung vorwirft, nur sagte: „sie war nicht nothwendig, diese Handlung, du hättest anders handeln können und sollen, handle also das nächste mal besser!“ Mit einem solchen Gewissen hat man es leicht und vertröstet sich, wie die Kinder, wenn sie sagen: „ich will es nicht wieder thun!“ Das Gewissen redet anders und kennt keine solche Ausflüchte. Es sagt: „diese schlimme Handlung ist, wie du selbst, ganz deine Art, nothwendig, da du bist, wie du bist, während du anders sein könntest und solltest!“ Nicht das Gewissen täuscht uns über die Leichtigkeit des Besserhandelns, sondern die Menschen täuschen sich über die Stimme desselben und meinen, sie hätten Gewissensbisse, wenn ihnen der pure Egoismus Angst macht wegen der widerwärtigen Folgen ihrer Handlungen. Wenn sich der gewinnstüchtige Spieler Vorwürfe macht wegen der Verluste, die er erlitten, so ist das nur bekümmelter Egoismus: das sind nicht Skrupel, sondern Aerger, nicht Reue, sondern Verdruß. Das Gewissen trifft den Grund unserer Handlungen und kümmert sich wenig um deren Folgen. So groß ist der Unterschied, was uns bekümmert: ob der

Grund oder die Folgen unserer Thaten! Wenn uns der Grund unserer Handlungen schwer auf die Seele fällt, so hat das Gewissen geredet; wenn uns dagegen nur die Folgen drücken, so ist das bloß der Verdruß, nicht klüger gehandelt zu haben. Das Gewissen sagt: „wie schlecht!“ Der Verdruß sagt: „wie dumm!“ Nicht die einmalige Handlung, sei es diese oder jene, trifft das Gewissen, sondern die Ursache aller unserer Handlungen, unsern Charakter selbst, unser ganzes sittliches Sein, und bei jeder unlauteren Handlung hören wir eine Stimme, welche sagt: „diese Handlung ist ganz wie du selbst, sie ist dein Abbild, der Ausdruck deines Wesens, aber du selbst bist nicht, wie du sein solltest und könntest!“ Gerade darum ist die Handlung so schlimm, gerade darum ist das Bewußtsein derselben so peinlich. Weit entfernt, uns die Nothwendigkeit unserer Handlungen auszureden, straft uns das Gewissen vielmehr mit dem Bewußtsein eben dieser Nothwendigkeit. Es ist wahr: das böse Gewissen ist die Hölle des Bewußtseins, die einzige, die es giebt, aber auch bei weitem die furchtbarste. So hat sie uns der menschenkundige Shakespeare in seinem Richard III. geschildert.

IX.

Ich habe das Gewissen als die Thatsache angeführt, die, richtig verstanden, den Erkenntniß- oder Beweisgrund liefert, daß unsere Handlungen nothwendig sind und frei: nothwendig, denn sie sind determinirt; frei, denn sie sind verschuldet. Wäre der natürliche Charakter keine That der Freiheit, so gäbe es kein Gewissen. Wären unsere Gefinnungen und Handlungen nicht nothwendige Folgen des natürlichen Charakters, so gäbe es auch keines.

Je gewaltiger vermöge seiner Interessen und seiner Naturmacht ein menschlicher Charakter ist, um so unwiderstehlicher für ihn selbst und andere sind seine Kraftäußerungen; er handelt wie eine Natur, die ihr Gesetz erfüllt, er folgt im Guten wie im Bösen seinem Dämon nach dem goetheschen Urwort:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gebiehn.
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehn,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten,
Und kein Gesetz und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

So weit die Naturanlagen, das Gebiet der Fähigkeiten und des Könnens reicht, gilt dieses Wort in seinem ganzen Umfange. Anlagen können nur entwickelt, diese Entwicklungen können bis zur Verkümmernng gehemmt, bis zur bewunderungswürdigen Leistung gesteigert, aber in ihrer Art und Grundrichtung nicht geändert werden. Gilt von den Gefinnungen dasselbe, was von den Anlagen zu gelten hat, so giebt es keine moralische Freiheit, und einem Menschen seinen moralischen Unwerth anrechnen, ist dann ebenso unberechtigt und thöricht, als wenn ich ihm seine Geburt vorwerfe.

Das ganze Problem zieht sich demnach in die Frage zusammen: „ist es möglich, den natürlichen Charakter, zu dem sich unsere Handlungsweise verhält, wie die Folge zum Grunde, zu ändern, zu bessern?“ Entweder man verneint alles Recht zu einer moralischen Werthbestimmung, alle Verschuldung des moralischen Unwerths, die Thatsache desjenigen Bewußtseins, welches Gewissen heißt, oder man muß die aufgeworfene Frage bejahen. Dann ist auch einleuchtend, wie man sie zu bejahen hat. Die fragliche Veränderung ist keine solche, bei der man im Grunde derselbe bleibt, sie ist nicht Charakter-

züchtung oder Veredlung nach Analogie der Race, eine solche Veränderung hat in der Culturentwicklung ihre Ursachen, ihre Richtung und ihren Werth, aber sie ist keine That der moralischen Freiheit und kein Zeugniß derselben. Etwas anderes ist sich säubern vor dem Spiegel der Welt, etwas anderes sich läutern vor dem des Gewissens. Das Erste ist Charaktertoilette, die auf den Effect berechnet ist, oft nur auf den theatralischen, die Flecken sind weniger sichtbar, die Motive klüger, die Sitten gebildeter, der Charakter ist derselbe geblieben. Es ist wie eine Reinigung durch Fleckwasser, die den Vortheil hat, daß es scheint, als ob die Flecken verschwunden sind, und den Nachtheil, daß sie immer wieder zum Vorschein kommen. Auch zur sogenannten Rettung geschichtlicher Charaktere von dämonisch furchtbarer Art ist diese Methode des Fleckwassers angewendet worden, und zum Beweise, wie viel man durch Waschen ausrichtet, hat man es glücklich bis zur Ausstellung eines gereinigten Tiberius und eines weißen Caligula gebracht.

Diejenige Gesinnungsänderung, die einzig und allein That und Zeugniß der Freiheit ist, geschieht

nicht an der Oberfläche, sondern in der Wurzel, nicht auf der Außenseite, sondern im innersten Grunde des Charakters, sie ändert die von der Selbstsucht getriebene Willensrichtung, sie ist eine Umwandlung. An der tiefen und verborgenen Quelle, woraus der Wille entspringt, an diesem Punkt, nur hier steht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen. Wer nicht bis zu dieser Tiefe in sich einkehren und seinen natürlichen Charakter von hier aus bemeistern kann, der hat nicht den Gebrauch seiner Freiheit, der ist nicht frei, sondern unterworfen dem Triebwerk seiner Interessen und dadurch in der Gewalt des Weltlaufs, worin jede Begebenheit und jede Handlung eine nothwendige Folge ist aller vorhergehenden.

Um zu erkennen, worin das wahre Wesen und die Geltung der Freiheit besteht, muß man zuvor den Schein und die Trugbilder der sogenannten Freiheit völlig durchschaut haben; man muß wissen, wie weit innerhalb der menschlichen Natur nach Umfang und Tiefe die Determinationen reichen. Daß ihr diese Einsicht fehlt, ist der Mangel der gewöhnlichen Freiheitslehre; daß sie dieser Einsicht folgen und das Gebiet der Determinationen

bis an die äußersten Grenzen zu erleuchten suchen, ist das unlängbare Verdienst der Deterministen, die, mit ihren gewöhnlichen Gegnern verglichen, so viel tiefer und menschenkundiger denken. In der kantischen Lehre von dem intelligibeln und natürlichen Charakter, welcher Schelling in seiner Abhandlung „über das Wesen der menschlichen Freiheit“ gefolgt ist, und die Schopenhauer die größte Leistung des menschlichen Tiefsinns genannt und zum Ausgangspunkte der eigenen Lehre genommen hat, ist die Frage der Freiheit zum ersten mal in ihrer wahren Bedeutung erkannt worden¹.

Wenn die menschliche Freiheit nicht in der Umwandlung besteht, so kann sie nur in der Vernichtung bestehen. Hier unterscheiden sich die beiden größten Religionen der Welt: der Glaube an diese Umwandlung, die Willenserneuerung von Grund aus, ist das Christenthum; der Glaube und die Hoffnung auf diese Vernichtung ist der Buddhismus. So lange die selbstsüchtigen Interessen uns treiben, leben wir in einer Welt der Scheinwerthe, worin wir uns, so behaglich es geht, ein-

¹ Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Bb. IV (3. Aufl.), S. 89—98.

richten, bis endlich der natürliche Tod dieser Verblendung ein wohlthätiges Ende macht. Der Durchbruch zum Licht geschieht durch das böse Gewissen, von dem ein tiefsinniger Mystiker, Joh. Georg Hamann, gesagt hat: „die Höllenfahrt der Selbst-erkenntniß führt den Weg zur Vergötterung“. Die meisten machen sich diese Vergötterung leichter, sie blicken nicht in den Spiegel des Gewissens, sondern, wie Narciß, in den des Wassers, um das eigene Bild zu bewundern, und sprechen im Stillen zu sich, wenn sie es nicht laut sagen: „siehe da, es ist alles sehr gut!“ Auch der heutige Pessimismus ist eine Methode raffinirter Selbstbewunderung und gehört unter die Eitelkeiten einer Mode, die, wie der tägliche Augenschein zeigt, sich darin gefällt, die Natur zu verunstalten durch die Deformitäten der Tracht. Er ist für den Gaumen der Zeit der haut goût. Man fühlt sich selbst um so pikanter, je elender und schlechter man alles Uebrige findet; man hat entdeckt, daß die Welt weit besser schmeckt, wenn man sie mit *assa foetida* bestrichen!

Der wahre Tod, aus dem die neue Geburt und das Licht folgt, ist der des eitlen, von der Selbstliebe verblendeten, von den Begierden ver-

dunkelsten Ich. „Da stirbt das Ich, der dunkle Despot“, wie ein morgenländischer Dichter gesagt hat. Nach diesem Ziele geht ein Zug der Sehnsucht, wie Heimweh, durch die tiefen Geister der Welt, ich meine jenen Zug, den der Dichter des westöstlichen Diwan die „felige Sehnsucht“ genannt hat:

Und zulezt, des Lichts begierig,
Bist du Schmetterling verbrannt.
Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.



G. F. Winter'sche Buchdruckerei.