

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	21 (1931)
Heft:	2
Artikel:	Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem [Fortsetzung]
Autor:	Keussen, R.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-404062

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem.

(Fortsetzung statt Schluss.)

Inhalt.

II. Der Indeterminismus bei irreligiöser Lebenseinstellung:
Epikur. — Goethes Prometheus. S. 67/68.

Nietzsche: Deterministischer Charakter seiner Welt- und Lebensansicht. — Zweckmässige Gebilde, Willensakte und absichtliche Handlungen als „Glückstreffer“ der Notwendigkeit. — Kritik dieser Ansicht. Nietzsches Verwechslung des epikärischen Zufalls mit dem stoischen Fatum. Der Zufall als „allerweiseste Providenz“. S. 69—71.

Deterministische Willenserklärung — und trotzdem: Der Wille als Schöpfer der Zukunft. — Zerstörung des Gottesglaubens und des Glaubens an eine Weltvernunft. — Verschiebung des Schwergewichts des Lebens auf den Willen des Menschen. — Der schöpferische Wille und seine Schicksalsaufgabe. — Der Übermensch. S. 71—75.

Charakteristik Nietzsches als Denker. — Seine praktische Lebenseinstellung ist indeterministisch. — Nietzsche und Epikur. S. 75—77.

Die Begründung des Gedankens der sittlichen Freiheit durch *Sokrates*. — Die Wertverpflichtung ist naturalistisch nicht zu erklären. — Religiöse Motive: Das Dämonion. — Charakteristik des Sokrates. — Die Unabhängigkeit seines Denkens und Handelns führen ihn zum Freiheitserlebnis. — Grenzen dieser Freiheit: Sie findet ihre Gewähr nur im Charakter des Sokrates. S. 77—81.

Plato als psychologischer Determinist: Doch die geistig-sittliche Verfassung, die sich im Leben des einzelnen auswirkt, beruht auf vorzeitlicher, freier Lebenswahl. — Verwandschaft mit *Kant* und *Schopenhauer*. S. 81—83.

Die Lebenswahl bei *Plotin*. Die Erklärung der ersten Wahl aus der Unwissenheit der Seele. — Das Schauspielgleichnis ist im Sinne des stoischen Vorsehungsglaubens gehalten. — Unerklärbarkeit des Bösen. Sein metaphysischer Charakter als Nichtseiendes. S. 83—86.

Der Philosoph als Apostel der Freiheit. — Die Vernunft als Gewähr der sittlichen Freiheit. — Intellektualistischer und religiös-mystischer Freiheitsbegriff. — Die Stufen der Freiheit bei Plotin. — Verwandschaft mit Kant, Spinoza und Fichte. S. 86—89.

Theologische Folgerungen aus Plotins Freiheitsbegriff. — Vergleich mit Nietzsche. S. 89—91.

II.

Wir müssen unserer Erörterung einen Augenblick Halt gebieten; denn das Bedenken könnte geäussert werden, wir seien allzuschnell bereit, das gefundene Erlebnis in das Licht religiöser und theologischer Betrachtung zu stellen. Besteht nicht wenigstens die Möglichkeit, dass sich der Ausbruch der Freiheit, dem wir im Bereiche werthafter Geistigkeit begegnen, auch in der physikalischen Welt, wenngleich in anderer Art, beobachten lässt? Wir haben gesehen, dass die moderne Physik diese Möglichkeit wenigstens offen zu lassen scheint¹⁾, mag sie auch im ganzen nicht geneigt sein, die Gesetzmässigkeitsvor- aussetzung für alles physikalische Geschehen fallen zu lassen. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, dass die antike Physik in Epikur diese Möglichkeit geradezu als ein Prinzip ihrer physikalischen Welterklärung verwandt hat. Der geradlinige Fall der Atome soll, um ihren Zusammenstoss, ihre Ver- wickelung und damit die Bildung der Weltwirbel und die Ent- stehung des Kosmos zu ermöglichen, grundlos eine Abweichung erfahren, wobei zur Erläuterung ausdrücklich auf die willkürlichen Bewegungen der Seelenatome beim Vollzug eines Willens- aktes hingewiesen wird²⁾. Noch merkwürdiger aber ist, dass im Hintergrund dieser Erklärung die Absicht steht, den stoischen Vorsehungsglauben und damit den Glauben an eine in der Welt waltende göttliche Vernunft zu erschüttern. Soll doch die selige Ruhe der Götter durch keinen Eingriff in das Weltgeschehen, durch keine Sorge um seinen Verlauf gestört werden³⁾. So lässt denn an ihrer Stelle der epikuräische Weise lieber den Zufall die Welt regieren. Glaubt er doch damit für die Welt eine unbedingte Selbstbestimmung und für den Weisen die völlige Selbstgenügsamkeit gesichert zu haben. — Tatsächlich aber lässt die in dieser Weltanschauung vorliegende Preisgabe des reli-

¹⁾ S. Kap. I dieser Abhandlung, S. 22.

²⁾ Cicero de nat. deorum, I, 25. T. Lucreti Cari de rerum natura, II, 251 ff. — Eine seltsame Verwandtschaft der epikuräischen Weltbildungs- lehre besteht zu den Lehren, die Chr. v. Ehrenfels in seiner „Kosmogonie“ (Jena 1916, S. 27) vertreten hat. Aus dem absoluten Chaos soll „rein zufällig ein einmaliger aktiver Impuls hervortreten, der die Schöpferkraft des Ein- heitsprinzips zu bestimmter, endlicher Auslösung brachte. Und mit diesem Moment war der Weltanfang gegeben.“

³⁾ Diogenes Laert, X, 76 f. — Lucreti de rer. nat., I, 1020 ff.

giösen Grundverhältnisses sowohl die Welt wie auch die Freiheit des menschlichen Willens ins Leere fallen.

Härter und schroffer ist die von Epikur ausgesprochene Lebensstimmung in Goethes Prometheus zum Ausdruck gekommen. Der Trotz des Titanen wendet sich gegen den Gottesglauben und jegliche gefühlsmässige Bindung, die den Menschen mit diesem verknüpfen könnte. Die Selbstmacht des ganz auf sich gestellten Willens soll allein die ihm eigene Welt schaffen. Ein extremer Indeterminismus erkennt nur noch das Recht des eigenen Willens an, — allerdings in der Begrenzung, die ihm das „ewige Schicksal“ lässt.

„Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn!
Musst mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest.
.
.
.
Da ich ein Kind war,
Nicht wusste, wo aus noch ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüber wär,
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.
Wer half mir
Wider der Titanen Übermut?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?
.
.
.
Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu geniessen und zu freuen sich
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!“

Aus diesen gewaltigen Versen Goethes spricht das gesteigerte Selbstgefühl des modernen Menschen, der im Willen das schöp-

ferische Prinzip des Lebens und aller Kultur entdeckt zu haben glaubt.

Was indessen bei Goethe nur eine auf den Helden seiner Dichtung übertragene Lebensstimmung ist, erscheint bei Nietzsche als unmittelbares und ächtes Pathos. Er will den „ewigen Epikur“ für seine Zeit von neuem zum Reden bringen¹). Er spielt darum mit dem Gedanken des Zufalls. — Wie seltsam aber verläuft dieses Spiel! Denn mit Epikur teilt es nur die Absicht, die Einwirkung höherer, göttlicher Mächte auf unser Leben auszuschliessen. Für den zu voller Erkenntnis Gereiften entfällt dieser Gedanke ohnedies. Er weiss ja, dass es keine Götter gibt, dass Gott höchstens eine Mutmassung ist, dass aber diese ihre Grenzen findet an seiner Undenkbarkeit²). — Schon der jugendliche Nietzsche hat darum jede religiöse Lebenseinstellung abgelehnt. Ergebung in Gottes Willen und Demut sind ihm nichts als feige Furchtsamkeit, dem Geschick mit Entschiedenheit entgegenzutreten. Eben deshalb kann ein Vorwurf über verfehlte Lebensbestimmung nur uns, nicht irgendwelchen höheren Mächten gelten³). — Allein aus solchen Sätzen die Folgerung zu ziehen, dass unser Schicksal ganz in unserer Hand ruhe, unserer freien Selbstbestimmung unterliege, würde verfehlt sein. — Im Gegenteil: wir *sind* im Gefängnis, frei können wir uns nur träumen, nicht machen⁴). Der Mensch mag handeln, wie er kann, das heisst, wie er muss⁵). Die letzte Einsicht führt zu der Erkenntnis, dass alles Notwendigkeit ist. So völlig unpersönlichen Charakters ist diese Notwendigkeit, dass Nietzsche sich dagegen verwahrt, sie als Naturgesetz zu bezeichnen. Denn das Gesetz beruht auf Setzung und könnte somit als Ausdruck eines persönlichen Willens gedeutet werden⁶). Unpersönlich sind darum im Grunde auch unsere Taten. Im Seelenkampfe entscheiden wir uns für das mächtigste der Motive. In Wahrheit sollte man sagen: Das mächtigste Motiv entscheidet über uns⁷). Daraus ergibt sich, dass niemand für seine Taten verantwortlich ist, niemand für sein Wesen⁸). Unverantwortlichkeit

¹) „Der ewige Epikur“ Menschliches Allzumenschliches Werke. Leipzig. Naumann, Bd. 3, S. 321.

²) Also sprach Zarathustra Werke, Bd. 6, S. 123 f.

³) Die Zitate nach Chr. Schrempf. Friedr. Nietzsche. Göttingen. 1922, S. 7.

⁴) Menschl. Allzumenschl. W., Bd. 3, S. 31.

⁵) A. a. O., Bd. 2, S. 109 f., cf. 139.

⁶) A. a. O., Bd. 3, S. 18.

⁷) A. a. O., Bd. 3, S. 110.

⁸) A. a. O., Bd. 2, S. 65.

ist der bitterste Tropfen, den der Erkennende schlucken muss. Es ist ungereimt, die Natur und die Notwendigkeit zu loben und zu tadeln¹⁾. Fast überraschend mutet es uns nach all diesen Darlegungen an, dass Nietzsche erklärt: Du musst an das Fatum glauben²⁾! — Glauben? Da doch die Notwendigkeit alles Geschehens letzte und abschliessende Erkenntnis sein soll. — Vielleicht aber erscheint hier trotzdem noch Glaube erforderlich, weil sich das Fatum gar oft zu verhüllen pflegt. Das deutet Nietzsche einmal in den Sätzen an: „Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: Da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmässigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen. *Vielleicht* sind unsere Willensakte, unsere Zwecke nichts anderes als eben solche Würfe. — Wir sind nur zu beschränkt und zu eitel dazu, unsere äusserste Beschränktheit zu begreifen: Die nämlich, dass wir selber mit eisernen Händen die Würfelbecher schütteln, dass wir selber in unseren absichtlichsten Handlungen nichts mehr tun, als das Spiel der Notwendigkeit zu spielen.“ — Nietzsche hat wohl Anlass, diese Sätze mit einem „*Vielleicht*“ einzurahmen. Denn man kann nicht sagen, dass sie klar und tief durchdacht sind. Denn dass aus dem absoluten Chaos sich durch das Spiel des Zufalls in unendlicher Zeit zweckmässige Gebilde hätten ergeben können, ist eine zwar höchst unwahrscheinliche, aber immerhin mögliche Hypothese. Dass aber diese zweckmässigen Gebilde als Organismen in einer chaotischen Welt sich erhalten und in gleicher Art fortpflanzen und verzweigen können, erscheint unmöglich, wie v. Ehrenfels im Anschluss an Brentano nachgewiesen hat⁴⁾. Geradezu absurd aber ist der Gedanke, dass unsere absichtlichsten Handlungen als Zufallsgebilde der Notwendigkeit anzusprechen seien. Denn träfe das zu, so müsste man fragen, wie diese Zufallsgebilde dazukommen, sich als absichtlich zu empfinden. Ist alles zufällig, so muss doch die Täuschung erklärt werden, auf Grund deren wir bestimmte Handlungen als absichtlich beurteilen. Was unterscheidet denn diese Handlungen von den unabsichtlichen? — An diesen Fragen

¹⁾ A. a. O., S. 109.

²⁾ A. a. O., Bd. 3, S. 172.

³⁾ Morgenröthe Werke, Bd. 4, S. 132.

⁴⁾ Von Ehrenfels, Kosmogonie, S. 36 ff., S. 73 f.

kommt man nicht vorbei. Sie wollen und müssen ernst genommen werden. Denn es handelt sich hier nicht um „eine praktische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtleben der Ereignisse“, nicht um „eine Fingerfertigkeit unserer Weisheit“¹⁾, sondern um die nüchterne Logik, die Verschiedenes nicht in einen Topf wirft. Das besorgt aber Nietzsche fortwährend, indem er das epikuräische Fatum, aus dem eine Zufallswelt entspringt, als einen dem stoischen Fatum gleichsinnigen Begriff behandelt, obwohl dieser jeden Zufall ausschliesst und die strenge Notwendigkeit, aber zugleich die göttliche Vernünftigkeit alles Geschehens behauptet. Doch das epikuräische Fatum dient Nietzsche zur Rechtfertigung seines Atheismus, das stoische hingegen benutzt er, weil er darin seinen naturalistischen Determinismus ausgesprochen glaubt. Den stoischen Glauben an eine Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit des Weltgeschehens lehnt er hingegen ab. Aber die prinzipielle Ablehnung dieses Glaubens hindert ihn dann doch nicht, von ihm gelegentlich einen höchst persönlichen Gebrauch zu machen. „Hier und da spielt Einer mit uns — der liebe Zufall: er führt uns gelegentlich die Hand, und die allerweiseste Providenz könnte keine schönere Musik erdenken, als dann dieser unserer törichten Hand gelingt²⁾.“ — Was will Nietzsche mit diesen Ausführungen sagen? — Dass der Zufall es uns ermöglicht, zielbewusst zu handeln und eine harmonische Welt zu schaffen! — Aber diese Zufälle wären doch nur Glückstreffer im Weltgeschehen. In einzelnen, weniger belangreichen Fällen mag das hingehen, aber im entscheidenden Fall, dort, wo es sich um den Wendepunkt seiner Philosophie handelt, geht das nicht an.

Der jugendliche Nietzsche hat wohl gelegentlich den stoischen Gedanken geäussert, der freie Wille sei die höchste Potenz des Fatums³⁾. In der Zeit seiner betonten wissenschaftlichen Skepsis hat er dann auch den Gedanken der Willensfreiheit kritisch zu zersetzen sich bemüht. „Jeder hält sich am meisten dort für frei, wo sein Lebensgefühl am grössten ist⁴⁾.“ „Solange wir nicht fühlen, dass wir irgend wovon abhängen, halten wir uns

¹⁾ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Werke Bd. 5, S. 210.

²⁾ *Fröhliche Wissenschaft*, Bd. 5, S. 211.

³⁾ S. Schrempf a. a. O., S. 8).

⁴⁾ *Menschl. Allzumenschl.*, Bd. 3, S. 196, u. Bd. 4, 127.

für unabhängig¹⁾.⁴ Der Gedanke der Willensfreiheit entsteht aus der Isolation einzelner Fakten aus dem beständigen, einartigen, ungeteilten, unteilbaren Fluss des Geschehens. „Er setzt voraus, dass jede einzelne Handlung isoliert und unteilbar ist; er ist eine Atomistik im Bereiche des Wollens und Erkennens²⁾.“ — Aber hat nun Nietzsche nicht selbst diese Isolation vollzogen und den Menschen als „den Freien in der Welt der Unfreiheit“ behandelt, als „ewigen Wundertäter“, als „erstaunliche Ausnahme“, als „Fast-Gott“, als den „Sinn der Schöpfung“³⁾, da er in „Jenseits von Gut und Böse“ dem Philosophen der Zukunft als Ziel die Aufgabe überwies, „die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren“, als er ferner erklärte: „Die Menschheit kann von nun an durchaus mit sich anfangen, was sie will⁴⁾.“ Nietzsche weiss, dass er mit diesem Gedanken die Geisteswelt, die bisher Geltung hatte, verrückt hat. Das religiöse Grundverhältnis ist für den Menschen zerstört. Er gehört mit seiner Welt nur noch sich selbst an. „Über allen Dingen steht der Himmel Zufall.“ . . . „ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke. Diese Freiheit und Himmelsheiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und *durch* sie kein «ewiger Wille» — will.“ „Oh Himmel über mir, du Reiner! Hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine ewige Vernunftspinne und Spinnennetze gibt: — dass du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufälle, dass du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler⁵⁾.“

Als ein solcher Würfelspieler fühlt sich Nietzsche. Er hat den Gottesglauben aufgegeben und damit den Glauben an den ewigen Weltwillen und die ewige Weltvernunft. „Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt besass, ist unter unseren Messern verblutet. Ist nicht die Grösse dieser Tat zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um ihrer nur würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere Tat, — und

¹⁾ Bd. 3, S. 196.

²⁾ Bd. 3, S. 197. — Zu Nietzsches Willenserklärung vgl. noch „Fröhliche Wissenschaft“, Bd. 5, S. 165. Jenseits von Gut und Böse, Bd. 7, S. 28 f., Morgenröte, Bd. 4, S. 127.

³⁾ Bd. 3, S. 199.

⁴⁾ S. Alois Riehl, Friedrich Nietzsche. Stuttgart, Frommann. S. 73 u. 76.

⁵⁾ Zarathustra, Bd. 6, S. 243.

wer immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war¹⁾!“

Nietzsche glaubt also die Verantwortung zu fühlen, die sich „aus dem Tode Gottes“²⁾, den er verkündet, für ihn ergibt. Das Schwergewicht des Lebens, das bisher im Gottesglauben ruhte, muss nun auf den Menschen zu verschoben werden. In ihm ruht jetzt die Verantwortung für die Zukunft der Welt. Für ihn gilt, dass noch niemand weiß, was gut und böse ist — es sei denn der Schaffende! „Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: dieser erst schafft es, dass etwas gut und böse ist“³⁾.

Allein, muss nicht nach den allgemeinen Voraussetzungen in Nietzsches Denken auch diese schöpferische Tätigkeit als Auswirkung des Zufalls angesehen werden? — Als Zufallswirkung aber könnte sie doch wohl nicht den Sinn der Erde ergeben. Denn dann müsste alles irdische Geschehen und alle menschliche Geschichte auf diesen Sinn bezogen sein, und Nietzsche müsste sich selbst als providentielle Persönlichkeit empfunden haben. Nun besteht kein Zweifel, dass er sich im tiefsten Grunde als solche gefühlt hat, aber er hat sich dagegen gewehrt, sich dieses Gefühl selbst einzustehen⁴⁾. Denn hinter ihm hätte sich am Horizont seines Denkens die religiöse Lebensdeutung erheben müssen, und sie erschien ihm unerträglich. So beschränkte er sich darauf, die ihm gewordene Schicksalsaufgabe

¹⁾ Fröhl. Wissenschaft, Bd. 5, S. 164.

²⁾ Bd. 12, S. 162, vergl. 374. Riehl S. 134.

³⁾ Zarathustra, Bd. 6, S. 288.

⁴⁾ Am deutlichsten ist diese Seelenlage von ihm in dem Bericht über die Entstehung des Zarathustra ausgesprochen: „Hat jemand Ende des neunzehnten Jahrhunderts einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andern Falle will ich's beschreiben. — Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung bloss Mundstück, bloss Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff der Offenbarung, in dem Sinn, dass plötzlich mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, was einem im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, man sucht nicht; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt ... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig; aber wie in einem Sturme von Freiheitsgefühl, von Macht, von Göttlichkeit.“ S. Heinr. Scholz, Religionsphilosophie, 2. Aufl., S. 289 f., dazu die erläuternden Bemerkungen von Scholz, S. 290.

zu bejahren. „Amor fati: Das sei von nun an meine Liebe¹⁾!“ „So will's mein schaffender Wille, mein Schicksal. Oder dass ich's auch redlicher sage: solches Schicksal gerade — will mein Wille²⁾.“ — Wollen bedeutet hiernach: sein Schicksal selbst in die Hand nehmen und also frei werden. „Wollen befreit: denn das Wollen ist Schaffen: so lehre ich. Und *nur* zum Schaffen sollt ihr lernen³⁾!“ „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit⁴⁾.“ — Doch Nietzsche verhehlt sich die Frage nicht, ob jeder zu solchem Schaffen berufen sei; ob er den Anspruch auf diese höchste Freiheit erheben dürfe. „Bist du ein solcher, der einem Juche entrinnen *dürfte*? Es gibt manchen, der seinen letzten Wert weg warf, als er seine Dienstbarkeit weg warf⁵⁾.“ — Freiheit ist eben nicht Willkür, sondern wer frei werden will, muss es durch sich selbst werden, und er kann es nur werden, indem er sich selbst das Gesetz gibt. „Wir aber wollen die werden, die wir sind, die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden⁶⁾!“ — Darum stellt er sich selbst die Frage: „Bist du eine neue Kraft und ein neues Recht? Eine erste Bewegung? — Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes⁷⁾?“ — So tritt auch Nietzsche für die Autonomie des Willens ein. Eben darum will er den Menschen frei machen von den Bindungen der Vergangenheit, von ihren Wertungen und Gesetzes-tafeln. Der Mensch, der ihr angehört, ist „etwas, das überwunden werden muss⁸⁾.“ — Die alten Ideale und die in sie eingeschlossenen moralischen Vorurteile sollen fallen, sowie die alten Götterbilder gefallen sind. „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe⁹⁾.“ — Zu ihm ist der Mensch, des Menschen Wille die Brücke. In ihm erkennt die Menschheit ihr grosses Ziel, das Ziel, das ihr den Gottesglauben ersetzen soll. — Aber noch einmal: nur aus des Menschen

¹⁾ Fröhl. Wissenschaft, Bd. 5, S. 209.

²⁾ Zarathustra, Bd. 6, S. 125.

³⁾ l. c., S. 301.

⁴⁾ l. c., S. 125.

⁵⁾ l. c., S. 92.

⁶⁾ Fröhl. Wissenschaft, Bd. 5, S. 257.

⁷⁾ Zarathustra, Bd. 6, S. 91 f.

⁸⁾ Bd. 6, S. 289.

⁹⁾ Bd. 6, S. 115 u. 123.

Willen und nur durch ihn erwächst dieses letzte und höchste Ziel des Lebens. So ist es zu verstehen, dass Nietzsche im Willen den Schwerpunkt seiner Philosophie erkannte und dass er mit religiöser Inbrunst von der Macht des Willens gesprochen hat. „Oh du mein Wille! du Wende aller Not, du *meine* Notwendigkeit! Spare mich auf zu *einem* grossen Siege¹⁾!“ Man fragt sich: Redet hier ein Gläubiger von der übermenschlichen Macht, von deren Walten er das Höchste erwartet? — Jedenfalls hat Schrempf wohl Recht, wenn er im Anschluss an diese Sätze meint, dass Nietzsche's Atheismus „offenkundige Selbstdäuschung“ sei²⁾. Der Allgewalt des religiösen Glaubens wollte er entfliehen, jede religiöse Lebensdeutung hinter sich werfen. Aber da er den Alltag des Lebens und seine Niedrigkeit ohne den Gottesglauben nicht ertrug, nicht ertragen konnte, klammerte er sich an des Menschen Willen als das schöpferische Prinzip, das eine höhere Zukunft der Menschheit in sich barg. — Allerdings hat er im Grunde auch dieses Prinzip ausser Wirksamkeit gesetzt und illusorisch gemacht durch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Denn sie schliesst ja, wie sich Nietzsche selbst gesteht, auch „die ewige Wiederkunft des Kleinsten“ in sich ein³⁾), ja sie versperrt den Weg zur Höherentwicklung und damit auch zum Übermenschen durch eine unaufhebbare Schranke. — Doch das soll uns in diesem Zusammenhang nicht weiter beschäftigen.

Wir begegnen hier einfach der immer wieder zu beobachtenden Tatsache, dass Nietzsche Gedanken, die er mit stärkstem Gefühlsakzent aufgegriffen hatte, sich auswirken lässt, ohne danach zu fragen, ob diese Einfälle sich dem Gefüge seiner Gedanken im ganzen einfügen liessen. Er ist kein Systematiker, kein Logiker, sondern wesenhaft ein Künstler oder Prophet, der sich von irrationalen Empfindungen bestimmen lässt. So liegen denn auch in seiner Willens- und Freiheitslehre unausgeglichen die Motive seines Denkens nebeneinander. Er fühlt sich als Epikuräer, weil er das Walten der Vernunft, des zwecktätigen Geistes, der göttlichen Vorsehung in seiner Erklärung des Weltgeschehens und des Lebens ausgeschaltet hat. Insofern erscheint ihm die Welt als ein Gefüge der Notwendig-

¹⁾ Bd. 6, S. 313.

²⁾ Chr. Schrempf, Friedr. Nietzsche, S. 125.

³⁾ Zarathustra, Bd. 6, S. 320.

keit, jedes einzelne Ereignis als Zufall, als blindes Ungefähr, als Fatum, mit dem man sich abzufinden hat, ja das man sogar lieben soll¹⁾). Gleichwohl ergibt sich aus dem Würfelspiel des Zufalls gelegentlich als Glückstreffer „etwas“ Vernunft und Zweckmässigkeit, und im persönlichen Leben mag sich diese Erfahrung zu dem illusionären Eindruck verdichten, als stünden wir unter dem Walten einer Vorsehung. Entscheidend aber ist, dass in diesem Spiel des Lebens der Willensmensch ersteht, der nicht mehr bloss gewollt wird, sondern sich selbst will und damit ein Ziel, das über die gegebene Welt und über den gegebenen Menschen hinausführt zum Übermensch. In ihm wird der Wille schöpferisch. Er gestaltet den Menschen um und erlöst ihn vom Geist der Schwere, er lässt ihn sich selbst das Gesetz geben. Er gestaltet damit die Welt um und schafft einen höheren Typus Mensch und in ihm eine höhere Zukunft. — Nietzsche hat allgemein den Willen und auch das Gefühl der Willensfreiheit aus dem Mechanismus des Seelenlebens erklären wollen — aber diese Erklärung stellt er hier völlig zurück. Er behandelt den Menschen, den Willensmensch, praktisch genau so wie Kant als frei. Vermöge dieser Freiheit kann sich der Wille selbst sein Gesetz, selbst sein Ziel geben. Ja, er kann eine Art von Vorsehung spielen. Ist doch in seine Hand die Möglichkeit gelegt, den höheren Menschen, den Übermensch zu „züchten“. Doch dieser aus der Darwinschen Zuchtwahllehre aufgegriffene Gedanke, um dessen Begründung sich Nietzsche wenig Sorge gemacht hat, will weniger besagen als der prophetische Appell an die Berufenen, durch den er für seinen Glauben an das Ideal höherer Menschlichkeit Jünger werben möchte. Denn trotz aller gewollten Einsamkeit hat Nietzsche solche Jüngerschaft ersehnt und erhofft²⁾). War das aber alles möglich ohne den Glauben, dass sein Leben eine Entscheidung bedeute, und zwar eine Entscheidung, die ihn nicht nur persönlich betraf, sondern darüber hinaus eine Schicksalswende der Menschheit einleite³⁾). — Und war dieser Glaube möglich ohne den tiefergehenden Glauben an die Freiheit und Selbst-

¹⁾ Den von Nietzsche so hoch geschätzten Griechen ist es nicht eingefallen, das Fatum zu lieben, bemerkt hierzu Schrempf a. a. O., S. 79.

²⁾ Vgl. die ergreifende Dichtung „Aus hohen Bergen“ in dem Nachgesang zu „Jenseits von Gut und Böse“, Bd. .

³⁾ Vgl. hierzu die Selbstdarstellung in „Ecce homo“.

bestimmung der Menschheit, für die nun der Augenblick gekommen sei, wo sie mit ihrem Leben anfangen könne, was sie wolle¹⁾? Mochte Nietzsche auch den indeterministischen Sinn dieses Augenblicks dadurch verkleiden, dass er davon sprach, dass „hier die Notwendigkeit die Freiheit selber sei, die selig mit dem Stachel der Freiheit spiele“²⁾ — hier handelte es sich doch um mehr als ein Spiel, hier handelte es sich um eine Tat, die aus der letzten eigenen Tiefe entsprang und für die er darum auch allein die Verantwortung tragen musste. So hat Nietzsche nicht anders wie Kant die Autonomie des Willens vertreten und die prophetischen Kundgebungen dieses Willensphilosophen sind trotz aller nationalistischen Bindungen seiner Philosophie indeterministisch empfunden.

Mit einem weiten Schritt sind wir von Epikur zu Nietzsche gegangen. Denn beide Denker sind dadurch verbunden, dass ein starkes Motiv ihres Glaubens an die Willensfreiheit in ihrer irreligiösen Lebenseinstellung gegeben war. Der Glaube an den schöpferischen Menschen soll den Glauben an die schöpferische Allmacht und Vorsehung Gottes ersetzen. Dass sich dieser Glaube in einer im übrigen völlig nationalistischen Philosophie nicht halten lässt, wird weder empfunden noch erkannt. Doch macht Epikur immerhin den Versuch, die Freiheit gleich dem Zufall als ein Element des nationalistischen Geschehens zu begreifen, während bei Nietzsche die Freiheit als eine im Grunde unbegreifliche Forderung an den nationalistisch gebundenen Willen erscheint.

Es ist wohl nur der nationalistischen Zeitphilosophie, der Nietzsche in seinem Denken verhaftet war, zuzuschreiben, dass er hier die Klarheit des platonischen Sokrates sich nicht anzueignen vermochte. Er hätte sonst der Einsicht sich nicht versagen können, dass die Werte, durch deren Anerkennung der Weise sich selbst verpflichtet, nicht aus dem mechanischen Ablauf seiner Lebensfunktionen zu erklären seien. Er hätte gleicher Weise die Überlegenheit des sittlichen Willens über das Fatum erkennen müssen und damit dem Gedanken der sittlichen Freiheit eine tiefere Begründung gegeben, als dem Liebhaber des Zufalls möglich war. — Für uns aber ist es ge-

¹⁾ S. oben S. 9.

²⁾ Zarathustra, Bd. 6, S. 289.

boten, dieser Begründung nachzugehen, die uns einen weiteren Einblick in unser Problem verschaffen soll.

In den platonischen Dialogen gibt Sokrates diese Begründung auf dem Wege dialektischer Entwicklung. Durch die Einsicht in das, was gut und gerecht ist und seiner Glückseligkeit dient, wird der Mensch Herr seiner selbst und gewinnt die Freiheit. So völlig überzeugt ist dieser Philosoph der Willensstärke¹⁾ von dem Gedanken, dass der Mensch sich durch Einsicht selbst zu beherrschen und zu bestimmen vermöge, dass er den seltsamen Satz ausgesprochen hat: Niemand fehlt freiwillig. Niemand kann wider seine bessere Einsicht handeln²⁾. Diese Selbstgewissheit mutet uns fast wie eine Ungeheuerlichkeit an, ja wir würden sie für oberflächlich halten müssen, wenn wir nicht aus der Lebensgeschichte des griechischen Weisen wüssten, dass er sich selbst diese Freiheit im Kampf mit einer höchst leidenschaftlichen Natur errungen³⁾ und dass er für die Bewahrung dieser sittlichen Freiheit den höchsten Preis, die Hingabe des eigenen Lebens, gezahlt hat. — Schon damals musste der Gedanke der sittlichen Freiheit seine Möglichkeit gegen den Widerspruch einer naturalistischen Philosophie erweisen. In plastischer Anschaulichkeit schildert uns Plato den tiefgreifenden Gegensatz beider Denkweisen und das Versagen der naturalistischen Erklärung am Beispiel des im Gefängnis sein Ende erwartenden Sokrates. Die Motive, die diesen bewegen, den Gesetzen seiner Vaterstadt die Treue zu halten, auch wenn er darüber sterben muss, haben wahrhaftig nichts zu tun mit seiner physischen Konstitution, mit der Stellung seines Knochengerüsts, der Anspannung der Sehnen und Muskeln. Seine gegenwärtige Lage ergibt sich nicht aus der Haltung seines Leibes, sondern aus dem freien Entschluss, lieber Unrecht zu leiden als zu tun. Der Einwand aber, dass er ohne seinen Körper nicht so handeln könne, wie er handle, und dass darum nur im Körper die Ursache seines Handelns zu suchen sei, verwechselt die wahre

¹⁾ Diog. Laert, VI, 11, *αντίρρη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσθεομένην* οὐ μὴ Σωκρατικὴς ισχύος (nach Antisthenes).

²⁾ Xenoph., Memorab., III, 9, IV. 6. Plato Apol., 25, e Protag, 329 ff.

³⁾ So der Bericht des Phaedon v. Elis über die Begegnung des Sokrates mit Zopyros, der im Antlitz des Sokrates das Gepräge starker Sinnlichkeit erkannt habe. Den lebhaften Widerspruch seiner Schüler habe S. mit dem Bemerkern beschwichtigt: „Er hat recht gesehen, doch bin ich all' dieser Begierden Herr geworden.“ b. Cicero Tuscul, N. 37, 80.

Ursache (*τὸ αἴτιον τῷ ὄντι*), in diesem Falle die *αἰρεσίς τοῦ βελτίστον*, mit dem Objekt, vermittelst dessen sich der kausale Vorgang vollzieht (*ἔχειν, ἄρεν οὐ τὸ αἴτιον οὐκάντα εἴη αἴτιον*)¹). — Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet: in diesen Sätzen ist die Auseinandersetzung der idealistischen Denkweise, die die Teleologie des Wertlebens zu ihrem Rechte kommen lässt mit dem naturalistischen Positivismus entscheidend angebahnt. Es ist erkannt, dass der menschliche Wille, insofern er durch sittliche Wertgedanken bestimmt wird, damit auf eine unbedingte Verpflichtung stösst, die aus den Bedingungen der physischen Konstitution nicht zu erklären ist. Und dieser Gedanke und das hier gegebene Beispiel haben eine so tiefgreifende Wirkung geübt, dass die versinkende römisch-griechische Welt und mit ihr auch das älteste Christentum in Sokrates immer wieder den Weisen und zugleich den Heros gefeiert haben, der durch die sittliche Tatkraft seines Willens die Überlegenheit über sein Schicksal gewann.

Doch dieses Schicksal hat als Hintergrund nicht nur den Entschluss des willensstarken Denkers, das Rechte zu tun, sondern auch ein starkes religiöses Empfinden. Dass die Gerechtigkeit eine wesentliche Bestimmung der Frömmigkeit ausmacht, das hat wohl nicht nur in der Schilderung Platos im Dialog Euthyphron ein Bestandstück der sokratischen Überzeugung gebildet, sondern ist wirklich eine tragende Stütze im Leben dieses Philosophen gewesen. Ja, hier entehrte das sonst so verstandeskühle Leben nicht des mystischen Einschlags. Im Dämonion glaubte er eine göttliche Stimme zu erkennen, die ihn jedesmal warnte, wenn er etwas zu tun versucht war, was zu seinem Wesen nicht passte. Man hat in diesem Dämonion nur eine Art Instinkt sehen wollen, eine aus den unbewussten Unterströmungen des Seelenlebens auftauchende, dunkle aber richtige Einsicht in das, was seiner Natur gemäss war²). Die Erklärung verfehlt indessen die religiöse Deutung, die Sokrates dieser Stimme zweifellos gegeben hat. Er sah hier eine Macht, die sein Leben umgrenzend umfasste und ihm sagte, was ihm verwehrt sei. Vielleicht lässt sich von diesem Punkte aus auch

¹⁾ Phaedon 99 B.

²⁾ S. Th. Gomperz, Griech. Denker, Bd. 2 (2. Aufl.), S. 71. — Tiefer greift die Erklärung in dem schönen Aufsatz von E. Kühnemann, Sokrates Logos, 1919, S. 262.

das Wesen der sittlichen Freiheit, die er für sich errungen, am besten deutlich machen. — Diese Freiheit bewegt sich zunächst ganz im menschlichen Lebenskreis und in den Fragen, die Herkommen und Sitte in diesem Kreis seinem nachdenklichen Wesen stellen. Sein Forschungstrieb zielt hierbei immerfort nach Aufklärung und Einsicht in das Wesen der Dinge, in die Gründe des Handelns. Letzthin sucht er nach der Erkenntnis der inneren Gesetze, die den Menschen verpflichten. Doch diese nachdenkliche, grübelnde Lebenshaltung, die im Verkehr mit anderen immer wieder nach unbemerkten Tiefen bohrt, hebt ihn aus dem Lebenskreis heraus, der seinen täglichen Umgang bildet. Er wird zum Sonderling, der, obwohl er mit dem Alltagsleben ganz verwachsen erscheint, obwohl er sich in seinem Behabent einer bewussten Gewöhnlichkeit befleissigt, doch all' dem mit Ironie gegenübersteht, weil er überall den trügerischen Schein und die Wertgrenze sieht. So zeigt er sich als den Unabhängigen und Ungebundenen, als den, der frei unter dem eigenen Gesetz steht und das eigene Gesetz lebt¹⁾). Dieses Gesetz aber legt ihm die Verpflichtung auf, den ihm eigenen Charakter als Philosoph zu bewahren. Die in diesem Charakter gestellte Aufgabe fordert die stetige Bewältigung des Lebens durch das Denken. Logik und Ethik gehen hier zusammen, und aus ihrer Verbindung erwächst Sokrates die Unabhängigkeit und Freiheit des Wollens und Handelns. Die Selbstmacht des Denkers kommt in dieser *erlebten* Freiheit zum Ausdruck. In ihr prägt sich das starke geistige Vermögen einer ganz einzigartigen Persönlichkeit aus, die sich, so mochte es scheinen, in allen Entscheidungsfällen auf sich selbst verlassen konnte.

Und doch hat auch Sokrates die Grenzen eines Vermögens gefühlt. Die Dialektik, die grosse Leidenschaft seines Denkerlebens, ist Unruhe in sich selbst, sie hebt immer das Fragwürdige hervor. So sieht sich Sokrates getrieben, immer wieder die Begriffe zu umkreisen und ihre Blößen auszuspähen. Oft genug mochte das dialektische Verfahren zu einem Ergebnis führen, das die vorhandene Unsicherheit nur noch betonte und keine letzte Klarheit brachte. Der Vernunftradikalismus spürte hier seine eigene Unzulänglichkeit. Aber der Philosoph, der lehrte, dass das Wissen um das eigene Nichtwissen erst den Weg zur

¹⁾ Kühnemann a. a. O., S. 257.

Erkenntnis erschliesse, mochte in diesem Nichtwissen nicht nur Grenzen der Erkenntnis, sondern auch des eigenen Willens und der Freiheit erblicken. In den Zweifelsfällen, in welchen er sich nicht auf die eigene klare Einsicht verlassen konnte, horchte er auf die warnende göttliche Stimme, die auch seinem Handeln die Grenzen zog.

Am Ende tritt hier die Tatsache in die Erscheinung, dass die Lösung, die Sokrates in der Willens- und Freiheitsfrage gefunden, eine ganz persönliche ist. Sie ist auf seine ganz intellektualistische und zugleich willensmächtige Natur zugeschnitten, in der das Denken den Charakter bildete. Das hat man schon in seinem Schülerkreise, wie eine Bemerkung des Antisthenes erkennen lässt¹⁾, empfunden. In der Tat liegt ja die Frage nahe genug, ob nicht gar mancher an des Sokrates Stelle die ihm im Gefängnis angebotene Möglichkeit zur Flucht benutzt hätte. Der Willensstarke, der sich aus eigenem Entschluss an das Gesetz gebunden hielt, mochte dieser Versuchung begegnen, der Willensschwache wäre ihr gewiss unterlegen.

Hier tauchen neue Gedankenmotive für die Behandlung unseres Problems auf, die der Selbstsicherheit des Sokrates noch fern lagen, von *Plato* aber schon erwogen worden sind. In dem zentralen Gedanken geht dieser mit seinem grossen Lehrer einig, dass die sittliche Freiheit des Menschen auf seiner Selbstbestimmung durch Vernunft beruhe. Aber bedenklicher steht er der Frage gegenüber, ob die Vernunft sich immer durchzusetzen vermöge. Er weiss, dass die seelische wie die sittliche Verfassung des Menschen tiefgreifende Gegensätze aufweist. Er weiss, dass dieser Verfassung entsprechend der Wahlwille des Menschen sich betätigt, indem er dem Lustwert folgt, der ihm gemäss ist²⁾. Mit dieser Auffassung erweist sich *Plato* durchaus als psychologischer Determinist. Trotzdem hält er an der Verantwortung des Menschen für sein Tun fest. Denn die seelische Verfassung, die ihn zu diesem Tun treibt, hat er sich in vorzeitlicher Lebenswahl selbst gegeben. Denn so lautet der Ratschluss der Schicksalsgöttin: „Nicht wird euch ein Dämon erküren; ihr werdet euch den Dämon selbst erwählen.“ Die Verantwortung, „die Schuld fällt dem Wähler zu, Gott ist

¹⁾ cf. *Diog. L.*, VI, 11.

²⁾ *Leg.*, V, 733 u. 734; X, 904.

schuldlos⁴ ¹). Man hat zwar gemeint, dass Plato trotz dieser stark betonten Erklärungen seinen Determinismus nicht aufgebe, da ja die Seelen bei ihrer Wahl der Lebenslose durch die Erfahrung ihres früheren Lebens geleitet würden ²). Das trifft wohl zu, beweist aber nicht, dass die vorzunehmende Wahl nun schon eindeutig festgelegt wäre. Ausdrücklich bemerkt Plato, dass die Zahl der Lose und damit der künftig möglichen Lebensläufe weit grösser sei als die Zahl der Wählenden ³). Überdies heisst es, dass die Wahl meistens (*τα πολλα*), also doch wohl nicht immer, der früheren Lebenserfahrung entsprechend vorgenommen werde. Entscheidend aber ist, dass im Mythos die Seelen erst *nach* vollzogener Wahl vor die Schicksalsgöttinnen treten und nun von Lachesis den Dämon zugewiesen erhalten als Wächter ihres Lebens und Vollstrecke ihrer Wahl, und dass erst dann Atropos ihrem Schicksal unabänderliche Gültigkeit verleiht und sie unter dem Thron der Notwendigkeit hindurchgehen ⁴). Alle diese Züge des Mythos verlieren ihre sinnvolle Bedeutung, wenn schon zuvor die Seelenwahl unter dem Zwang der Notwendigkeit gestanden hätte. — Schliesslich müssen wir uns bei der ganzen mythischen Schlusserzählung des Staates doch fragen, was ihre Absicht sei — und da besteht kein Zweifel, Plato will mit Hilfe des orphischen Mythos die Verschiedenheit des Wertgehaltes menschlicher Lebensläufe erklären und vor allem die Tatsache verständlich machen, wie das Böse in diesen eine so verderbliche Gewalt entfalten könne. Hier soll die Gottheit entlastet werden. Nicht göttlicher Wille ist die furchtbare Verkehrung des menschlichen Lebensschicksals und Willens, sondern eigener Entschluss und eigene Wahl. Und da nun allerdings für solche Wahl im Rahmen des zeitlich gebundenen Lebens kein Raum blieb — denn in ihm sollte auch nach platonischer Auffassung alles in ursächlicher Verknüpfung geschehen ⁵) —, so verlegte Plato diese Wahl in einen vorzeitlichen Augenblick von höchster Verantwortungsstärke ⁶). Denn alles Folgende hängt genau so wie bei Kierke-

¹⁾ *Πολιτεία*, X, 617e „οὐχὶ ὑμᾶς δαιμων λήξεται, ἀλλ ὑεῖτες δαιμονα αἰρήσεσθε . . . αἰτία ἐλομένον. θεὸς ἀναίτιος“.

²⁾ L. c., X, 620a.

³⁾ 618a.

⁴⁾ *Πολιτεία*, X, 620, d, e 621 a.

⁵⁾ *Τιμαῖος*, 28a. „Πάντα δὲ . . . τὸ γιγνόμενον ὑπερ αἰτίον τυπὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίον γένεσιν σχεῖν.“

⁶⁾ *Πολιτ.* X, 618b. „ἔνθα δή . . . ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνδρῶποικαι διὰ τὰντα μάλιστα ἐπιμελητέον.“

gaard von ihm ab. Mag darum das erfahrungsmässige Wollen und Handeln in ungebrochener und stetiger Notwendigkeit sich entwickeln, dieser Augenblick und der in ihm enthaltene Akt bildet die begründende Prämisse, und deren Annahme oder Wahl ist frei, mögen auch alle Folgerungen, die aus ihr gezogen werden, notwendig sein. — Plato hat hier, wenn auch in der Form des Mythos, Kants Lehre von der intelligibelen Willensfreiheit vorweg genommen, mehr noch die verwandte Lehre Schopenhauers, insofern dieser die Willens- und Charakterprägung auf eine vorzeitliche, intelligible Tat zurückführt¹⁾.

Doch schon in der ausgehenden Antike hat der platonische Mythos von der durch eigene Wahl ihr Lebensschicksal bestimmenden Seele durch *Plotin* bedeutsame Ergänzungen erfahren. Auch ihm zufolge soll der vorzeitliche intelligible Charakter den empirischen bestimmen. Die Seele hat ihn aus eigenem Entschluss gewählt und damit sich den Dämon gegeben, der ihrem Körper, mit dem sie im Sinnlichen verbunden ist, das Gepräge verliehen hat²⁾. Mit dieser Verkörperung ist beides gegeben: das besondere Bewusstsein, das dem einzelnen zukommt, und das Lebensschicksal, das er nun im Zusammenhang des Erdenganzen erfährt, dem er nun vermöge seiner Verkörperung als ein Teil angehört. Doch die Notwendigkeit, der er damit verfällt, hat er sich selbst auferlegt, indem er dieses Dasein und dieses Erdenschicksal sich selbst erwählte. Er hat darum auch keinen Grund zur Klage. Denn er hat dieses Schicksal selbst gewollt³⁾, wobei sein Wille keineswegs blind, sondern durch die Erfahrung in früheren Lebensläufen belehrt und geleitet war. Allerdings auch diesen Erfahrungen geht ein erster, absolut freiwilliger Entschluss voraus, ein Akt intelligibeler Freiheit, der dann alles Folgende bedingt. Dieser erste und ursprüngliche Freiheitsakt kann nicht mehr begründet werden. Man kann dafür nur die Unwissenheit der Seele verantwortlich machen, die nicht wusste, was sie tat, als sie den niederen Zustand innerhalb der Sinneswelt gegen den höheren im Intelligibelen vertauschte⁴⁾. — In diesen Sätzen spiegelt sich die

¹⁾ Schopenhauer, Über die Freiheit des Willens, Abschnitt V; Welt als Wille und Vorstellung, Buch IV, § 55.

²⁾ Plotin, Ennead, III, 4, 5.

³⁾ L. c., IV, 3.

⁴⁾ S. Arthur Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, 1907, S. 209 f. Ennead, IV, 8, 7.

alte sokratische Lehre, dass niemand mit klarem Wissen und freiwillig fehle. Wie aber bei dieser Einstellung jemand für einen Akt der Unwissenheit verantwortlich gemacht werden kann, hat auch Plotin nicht zu erklären vermocht.

Die Schwierigkeiten, denen sein Denken hier begegnete, haben ihn bei der Behandlung unseres Problems schliesslich doch wieder in eine Auffassung hineingetrieben, die dem stoischen Determinismus sehr nahe kam. Er hat diese Auffassung in einem geistvollem Bilde veranschaulicht, das die enge Verknüpfung von Vorsehung und Willensfreiheit, von Schicksal und Schuld im Leben darstellen soll¹⁾. „In den Dramen, welche die Menschen gemacht haben,“ so führt Plotin in diesem Zusammenhang aus, „gibt der Dichter die Worte, aber die Schauspieler sind von sich aus ein jeder nur für die gute oder schlechte Art ihres Spiels verantwortlich; denn ihre Aufgabe besteht nicht bloss darin, die Worte des Dichters herzusagen. In dem wahrhafteren Drama der Welt jedoch, dessen einzelne Teile dichterisch veranlagte Menschen nachahmen, ist die Seele der Schauspieler, und ihre Rolle empfing sie vom Schöpfer. Wie die Schauspieler in unserer Welt ihre Masken, ihre Kleider, ihre Prachtgewänder wie ihre Lumpen empfangen, so empfängt auch die Seele im Drama der Welt ihr Schicksal keineswegs willkürlich; es entspricht vielmehr ihrem Charakter. Und indem sie sich ihrem Schicksal anpasst, spielt sie ihre Rolle in dem Drama, welches die Weltvernunft leitet. Dann trägt sie ihre Taten, und was sonst ihrem Charakter entspricht, wie eine Art Gesang vor. Die Stimme und die mehr oder weniger schöne Gestalt des Schauspielers erhöhen entweder die Schönheit der Dichtung, oder er macht mit seiner schlechten Stimme das Drama zwar nicht anders als es ist, erweist sich aber selbst als Stümper. Der Dichter des Dramas aber entlässt ihn als guter Kunstrichter mit verdientem Tadel und verwendet ihn höchstens für geringere Rollen, während er den guten Schauspieler in ehrenvolleren Rollen und womöglich noch schöneren Dramen verwendet. So tritt auch die Seele in das Weltdrama der Schöpfung hinein, übernimmt eine Rolle, bringt für die Darstellung den ihr angeborenen guten oder schlechten Charakter mit, wird bei ihrem Auftreten unter die Schauspieler eingereiht, empfängt

¹⁾ Vgl. M. Wundt, Plotin, Studien zur Geschichte des Neuplatonismus. 1919, S. 33 f. — Drews a. a. O., S. 190 ff. Ennead, III, 2, 17.

alles andere ohne Rücksicht auf ihre Person und ihre Leistungen und trägt endlich Ehre oder Strafe davon. Diese Schauspieler haben aber vor denen in einem gewöhnlichen Theater insofern etwas voraus, als sie auf einem weit grösseren Schauplatz als dem einer Bühne ihre Rollen spielen und der Schöpfer ihnen das Weltall zur Verfügung stellt. Auch besitzen sie grössere Freiheit in der Wahl ihres Ortes, sie, die Ehre und Schande dadurch festsetzen, dass sie sich selbst an Ehre und Schande mitbeteiligen, da jede Seele den Platz einnimmt, der ihrem Charakter entspricht.“

Im ganzen setzen die hier angeführten wie auch die folgenden Erörterungen Plotins sich die Rechtfertigung seines ästhetischen Vorsehungsglaubens zum Ziel, der ja ein wesentliches Bestandstück seiner Weltanschauung bildet. Dem entspricht, dass auch sein Interesse an der Willensfreiheit des Menschen hauptsächlich auf die Frage gespannt ist: Kann dieser durch seine freie Willenstat die Weltordnung, die durch die göttliche Weltvernunft festgelegt ist, irgendwie stören? — Plotin lehnt diese Möglichkeit ab: denn das hiesse „Schauspieler einführen, die etwas anderes sprechen als die Worte des Dichters, als ob das Drama an sich unvollständig wäre, und sie die vom Dichter gelassenen Lücken ergänzen müssten. Die Schauspieler wären dann nicht mehr Schauspieler, sondern ein Teil des Dichters, und dieser wüsste voraus, was sie sagen werden, um imstande zu sein, das Übrige in ununterbrochenem Zusammenhang damit zu verbinden¹⁾“.

Indessen ist mit dieser Abweisung das Problem doch noch nicht völlig gelöst. Denn die Frage nach der Entstehung des Bösen, so hat Plotin selbst gefühlt, bleibt noch im Rückstand. So macht er sich selbst den Einwurf: „Wie kann es dem Göttlichen gegenüber noch Gottlosigkeit geben, wenn das Göttliche selbst sie hervorbringt? Das wäre doch gerade so, wie wenn ein Dichter in seinem Drama eine Person auftreten lässt, deren Rolle darin besteht, ihn selbst, den Dichter des Dramas, zu schmähen und herunterzureissen²⁾.“

Wie dieser Gedanke Plotin absurd erscheint, so hat nach seinen metaphysischen Voraussetzungen das Böse wie das Häss-

¹⁾ Ennead, III, 2, 18; s. Wundt, I. c., S. 34.

²⁾ Ennead, III, 2, 16; s. Wundt, S. 35.

liche wohl in der sinnlichen Welt seine Stelle, nicht aber in der Welt des Seienden. In der sinnlichen Welt aber stellt es sich vermöge eines alogischen Dranges der Weltseele zur Verstofflichung und Verkörperlichung ein. Der Stoff aber ist das Gestaltlose, Gesetzlose, Unbestimmte, das stets Bedürftige, nie Ruhende und darum Unbefriedigte. Diese dem Stoff eigene Natur macht ihn zugleich zum Bösen an sich, zum Urbösen¹⁾. — Was nun dieses Böse sei, lässt sich nicht sagen, weil es keine Qualität und Bestimmtheit, keinen Anteil am Sein hat. Und doch gewinnt dieses Nichtseiende Gewalt über das Seiende. Denn es zieht die Seele aus der intelligibelen Welt in die Welt des Scheins herab. Auf diesem Wege verliert die Seele die Erkenntnis ihres Ursprungs und vernehrt sich selbst, indem sie immer mehr den sinnlichen Begierden nachgeht und erliegt²⁾.

In dieser Lage erscheint nun der Philosoph als ein Apostel der Freiheit. Es kommt ihm nicht so sehr auf theoretisches Erkennen, als „auf sittliche Erweckung an, die unmittelbar von Mensch zu Mensch wirken“ sollte³⁾. Seine *ἀράγωγαι* sind Bekhrungsreden mit dem Ziel, den Menschen zur Selbstbesinnung bringen, zur Einkehr in sein wahres Selbst⁴⁾. Die sinnlichen Begierden müssen daher gebrochen werden und der höhere Mensch, von dem das gewöhnliche Bewusstsein nichts weiss, der aber doch verborgen in uns wirkt, soll die Herrschaft über unser Leben in die Hand nehmen, indem er die Vernunft zum eigentlichen Führer des Willens macht⁵⁾. So wird die Seele frei, indem sie sich aus ihrem eigenen unmittelbaren Wesen heraus betätigt. Denn Freiheit ist nichts anderes, als eben nur die vernünftige Entschliessung zum Guten, und diese kann sich immer nur im Einklang mit der Gesamtvernunft betätigen, von der die individuelle Vernunft nur eine Ausstrahlung und Teilbetätigung darstellt⁶⁾. Mit diesen Gedanken bewegt sich Plotin ganz im sokratischen und zugleich stoischen Geleise. Der Begriff der Freiheit wird genau so wie der Begriff der

¹⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen und Zitate b. Drews, Plotin, S. 143—148.

²⁾ Cf. Ennead, III, 3, 4.

³⁾ M. Wundt, Plotin, S. 16 u. 18.

⁴⁾ L. c. S. 58.

⁵⁾ Ennead, I, 2, 7, u. die Apostrophe I, 6, 9, „Höre nicht auf, wie ein Bildhauer an deinem Bilde zu meisseln, bis dir der göttliche Glanz der Tugend entgegenleuchtet“ usw.

⁶⁾ III, 1, 9 u. 10; VI, 8, 3 bis 7; Drews, S. 178.

Tugend ganz intellektualistisch gefasst. Denn der Intellekt *ist* frei durch sich selbst; das Gute aber *macht* frei und ist das *Ziel* der Freiheit, und darum kann ein Streben, das aus der Erkenntnis, etwas sei das Gute, entspringt, auch nicht als ein unfreies bezeichnet werden¹⁾.

Und doch führt uns dieses Streben, die Bemühung, uns in den Ideengehalt und in die Ordnung der Allvernunft zu versetzen, noch nicht zum letzten Ziele. Denn bei diesem Streben handelt es sich immer noch um die persönliche Lebensgestaltung, und so bleibt hier auch das persönliche Selbstbewusstsein noch erhalten. — Um aber das höchste Ziel und das höchste Gut zu gewinnen, müssen wir uns selbst aufgeben, unsere persönliche Eigenart und Besonderheit vergessen. Wir müssen ganz eingehen in das göttliche Wesen, das in uns waltet und denkt. Hierbei wird die Seele mit dem schöpferischen Intellekt eins. Sie denkt alle Dinge, weil sie alle ist und sie ist alle Dinge, weil sie alle denkt²⁾. Sie nimmt durch intellektuelle Anschauung an dem entfalteten göttlichen Weltbewusstsein teil und gelangt so zur Ähnlichkeit mit Gott (*ὁμοίωσις πρὸς θεόν*)³⁾. Die Selbsttätigkeit der Seele hört hier auf. Sie lebt ganz in der Ideenwelt des göttlichen *rōv̄s*. Dieser steht ihr nicht mehr fremd und äusserlich gegenüber, sondern sie ruht in ihm, sie ist völlig mit ihm verschmolzen⁴⁾. Doch in diesem Zustand der Ekstase, in dem die menschliche Seele ausser sich ist, soll sie nun noch die letzte Grenze überschreiten, die endliches und göttliches Wesen von einander scheiden. Denn wie die Ideenwelt in ihrem tiefsten Grunde eine Entäusserung des göttlichen Wesens von sich selbst bedeutet, so muss auch die Seele über alle intellektuelle Beteiligung und Wissenschaft hinausgelangen und die Hülle der Ideenwelt durchdringen. Denn hinter ihr verbirgt sich erst das Eine⁵⁾. Wir müssen das Wissen von uns selbst und unser Selbst, unser Bewusstsein und unser Sein zur Einheit bringen und uns mit dem Einen selbst identisch fühlen⁶⁾. In diesem Augenblick des unmittelbaren Zusammenfallens von Bewusstsein und Sein,

¹⁾ Ennead VI, 8, 3—7; b. Drews, S. 239.

²⁾ L. c., VI, 2, 8.

³⁾ L. c., V, 3, 4; b. Drews, S. 269.

⁴⁾ L. c., VI, 9, V, 5.

⁵⁾ Ennead, I, 6, 9.

⁶⁾ L. c., V, 8, 11.

erlischt das Bewusstsein, die Funktion des Wissens, und es bleibt nur das Sein vor allem Denken¹⁾. Indem die Seele Gott in seiner Wesenheit erfassen möchte, muss sie auf die denkende Beziehung zu ihm verzichten. Aller Inhalt des Denkens, ja das Denken selbst muss ihr entschwinden. Sie harrt des Gottes, der sie erleuchtet und durch sein Licht besiegelt²⁾. Es ist ein Zustand völliger Selbstvergessenheit. Die Seele ist in Gott versunken und verharrt in bewegungsloser Ruhe³⁾. „Die Flucht des einzig Einen zum einzig Einen stockt, der Prozess steht still. Die Seele hat das Anderssein, die Unruhe des Werdens und Wechsels überwunden und hat Frieden“⁴⁾. „So ist das Leben der göttlichen und glückseligen Menschen, eine Befreiung von allen Erdenfesseln, ein Leben ohne irdisches Lustgefühl, eine Flucht des einzig Einen zum einzig Einen“⁵⁾.

Wir sind den Stufen, durch deren Beschreitung wir nach der Lehre Plotins die Freiheit gewinnen sollen, nachgegangen und haben gesehen, dass dreimal auf diesem Wege uns die Verheissung der Freiheit gegeben wurde. Auf der ersten Stufe begegneten wir der sittlichen Freiheit, die sich durch die Selbstbestimmung des Willens durch die Vernunft begründete, auf der zweiten Stufe wurden wir zur Anteilnahme am göttlichen Denken erhoben und genossen hier die Freiheit, die diesem schöpferischen Denken in sich selbst eigen ist, auf der dritten Stufe sollten wir die Welt und uns selbst, wir sollten unser Denken und Bewusstsein vergessen und verlieren, um in Gott unterzugehen. Im Absoluten sollten wir die absolute Freiheit gewinnen. Der Zaubertrank des ekstatisch mystischen Gotteserlebnisses ward uns angeboten, auf dass wir in einem Rausch des Selbstvergessens und der Selbstvernichtung⁶⁾ eingingen in das unfassbare, göttliche Wesen, das allein reine Tätigkeit und darum auch allein im unbedingten Sinne frei ist. — Zu allen drei Stufen der plotinischen Freiheitslehre lassen sich bei den grossen Philosophen, die mit ihrer Zielsetzung des Freiheits-

¹⁾ Vgl. Drews a. a. O., S. 273.

²⁾ V, 3; s. Wundt a. a. O., S. 72.

³⁾ VI, 9, 7.

⁴⁾ VI, 9, 11.

⁵⁾ „Καὶ οὕτω θεῶν καὶ ἀνθρώπων θείων καὶ εὐδαιμόνων βίος ἀπαλλαγὴ τῶν τῆθε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆθε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον.“ L. c., 9, 11.

⁶⁾ Vgl. hierzu die kritischen Bemerkungen bei H. Schwarz, der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, I. Bd., 1913, S. 109 ff.

gedankens das abendländische Denken in der nachchristlichen Zeit geprägt haben, Parallelen nachweisen. Kant hat, wenn auch in anders gearteter Begründung, den Gedanken wieder aufgenommen, dass die sittliche Freiheit auf der Selbstbestimmung und der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft beruhe. Spinoza hat im fünften Buch seiner Ethik, das den bezeichnenden Titel führt „de potentia intellectus sen de libertate humana“ in verwandter Art wie Plotin den intellektualistischen Freiheitsbegriff vertreten. Denn im denkenden Mit- und Nacherleben der göttlichen Bestimmungen für alles Geschehen werden wir frei von ihrem Druck. Wir gewinnen Anteil an der göttlichen Logik, die wir uns liebend zu eigen machen. Der aus dem mystischen Gotteserlebnis entsprungene Freiheitsbegriff, der in seiner Geltung nur aus den letzten Voraussetzungen alles Denkens begriffen werden kann, hat sich endlich Fichte zu eigen gemacht. Aber die weltflüchtige Nirwanastimmung Plotins ist ihm fremd. Vielmehr fordert das Ich für jedes Bewusstsein ein Nicht-ich, damit es an ihm seine Freiheit betätige. Hier steht Fichte unter dem Einfluss des christlichen Reichsgottesgedankens, der auch der im Absoluten gewonnenen Freiheit einen Sinn geben wollte und darum immer wieder den Menschen vor die Frage nach seiner Bestimmung stellte. Im ganzen aber mag die Möglichkeit einer so vielfältigen Ausschau auf die nachfolgende Entwicklung des philosophischen Freiheitsbegriffs, zu der uns Plotin die Unterlagen bietet, die Gewähr für die Bedeutung dieses Denkers geben, der auch bei der Behandlung unseres Problems nicht alle, aber die wesentlichen Motive der griechischen Philosophie zum Ausklang gebracht hat.

Doch auch für die Theologie hat Plotin, indem er den platonischen Mythos von der vorzeitlichen Schicksalswahl der Seelen aufnahm und in einem geistvollen Bilde seinerseits veranschaulichte¹⁾, tiefgreifende Anregungen gegeben. — Um die Bedeutung dieses Mythos und des plotinischen Bildes zu erfassen, muss man sich folgende Fragen vorlegen: Steht nicht der Mythos von der ersten und ursprünglichen Lebenswahl einer jeden Menschenseele, dem wir bei Plotin begegnen²⁾, in einer inneren Verwandtschaft zu der tiefssinnigen Genesiserzählung vom ersten

¹⁾ Siehe oben S. 847.

²⁾ Siehe S. 84.

Sündenfall? Handelt es sich nicht hier wie dort um eine entscheidende Willensprobe, ob der Mensch in ungebrochener Einheit mit dem göttlichen Willen verharre oder nicht? — Und spiegelt sich nicht in den dieser ersten Wahl immer wieder neu folgenden Lebenswahlen, die dann auch die Lebensform und den sittlichen Lebenswillen bestimmen, die Lehre von der göttlichen Gnadenwahl, insofern das Spiel der Menschen im Drama des Lebens doch immer wieder den Weisungen des göttlichen Dichters untergeordnet bleibt? Ist nicht selbst Augustins Prädestinationslehre bei Plotin schon angedeutet¹⁾? Aus all diesen theologisch gerichteten Fragen, die sich ohne Schwierigkeit aus Plotin herauslesen lassen, erhellt, dass das Problem der Willensfreiheit von ihm wesentlich aus dem religiösen Grundverhältnis heraus gesehen worden ist. Aus der intelligibelen Welt des göttlichen Geistes entstammt der Mensch. Sowie er sich in ihr besondert, versinkt er in Sinnlichkeit und Sünde²⁾. Aber indem er die Scheinwelt, in die er also versunken ist, in ihrem Trug durchschaut, beginnt die Flucht des Einen in ihm zum Einen, der göttlichen Seele in den Seelengrund. Diese Flucht ist möglich, weil die Natur ihn nicht zu binden vermag, weil er frei ist durch Vernunft, frei durch seine Anteilnahme am göttlichen Geist und Wissen, frei endlich, indem er die Welt und das Bewusstsein seiner selbst hinter sich wirft und nun sich selbst aufgibt in dem Einen, das allein wesentlich ist, um in ihm seine Seligkeit zu finden. — Diese letzte Zielsetzung, die Plotin dem Willen weist, ist das genaue Gegenteil zu der Zielsetzung Nietzsche's. Dieser will der Erde treu bleiben, er will, dass wir den Leib als unser wertvollstes Gut betrachten, er will, dass wir den sinnlichen Menschen durch den Willen zur Macht zum Übermenschen steigern, und für diesen ersann er eine Apotheose in der Lehre von der ewigen Wiederkunft. Die Tragik des Schicksals fügte es, dass der Prophet des Übermenschentums im Abgrund menschlicher Ohnmacht selbst die Grenzen der Menschheit veranschaulichen musste. „Denn mit Göttern soll

¹⁾ Sofern das Herabsteigen der Seele durch die allgemeine Naturnotwendigkeit und die Rücksicht auf die Körperwelt bedingt ist, kann man sagen, dass Gott die Seele herabsendet und damit als die letzte Ursache für den Fall des Intelligibelen anzusehen ist. IV, 8, 5; b. Drews 214 f.

²⁾ Wie sehr Sinnlichkeit und Sünde bei Plotin miteinander verknüpft sind, erhellt daraus, dass er sich schämte einen Leib zu haben.

sich nicht messen irgendein Mensch.“ — Im ganzen aber mag uns diese Betrachtung zeigen, dass die Willensfreiheit, indem sie die uns gewiesenen oder die frei gewählten Grenzen des menschlichen Vermögens erkennen lässt, ein tiefstes menschliches Problem ist. Dass sie auch ein theologisches Problem ist, das uns in die Tiefen des göttlichen Wesens führt, soll die folgende Untersuchung erweisen.

(Schluss folgt.)

Karlsruhe.

RUD. KEUSSEN.
