

Der Voluntarismus.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

(Schluss.)

Der eigentliche, letzte Grund, dass der Voluntarismus nur das Gewollte als mein zugeben will, liegt, wie es scheint, in der Fassung des Willens selbst: „Der Wille ist nichts anderes als die Kausalität des Bewusstseins.“ „Der Wille ist die Aktivität des Bewusstseins, welche darin besteht, dass jeder unmittelbar als ‚mein‘ empfundene Bewusstseinszustand durch ‚meine‘ Strebungen verursacht wird, und welche sich für das handelnde Subjekt im Gefühl der Aktivität ausspricht.“ Lossky¹⁾ meint, „vom Standpunkte des Voluntarismus könnte man sogar das Wort ‚Wille‘, welches eine Masse tief eingewurzelter Vorurteile nach sich zieht und deshalb gefährlich ist, ganz aufgeben und mit dem Ausdruck ‚Kausalität des Bewusstseins‘ oder ‚Aktivität des Bewusstseins‘ vertauschen.“

Also was alle Menschen durch das Wort Willen ausdrücken, die Vorstellung, die sich auf Grund der klarsten inneren Beobachtung vom Wollen gebildet hat, ist aufzugeben, und die aller Erfahrung widersprechende neue Entdeckung des Voluntarismus ist an die Stelle zu setzen. Eine Theorie, welche einen Begriff wie Wille eliminieren, beseitigen muss, weil er ‚gefährlich‘ ist, fällt sich das Todesurteil selbst. Wollen ist etwas ganz anderes als verursachen. Der Begriff der Verursachung, der Aktivität ist einerseits zu weit, andererseits zu eng; es gibt ein Wollen, und gerade was am meisten unser ist, das nichts verursacht, keinen „schöpferischen Charakter“ hat, wie L. sich ausdrückt. Andererseits haben wir eine wahre Verursachung auch im Bewusstsein, die nicht vom Willen ausgeht; die Vorstellungen erwecken Gefühle und Entschlüsse, sie ziehen andere Vorstellungen durch Assoziationen nach sich.

¹⁾ L. hat nun in einem grösseren Werke: „Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkte des Voluntarismus“ (Deutsch von Klenker. Leipzig 1903), die gesamte Psychologie von seinem Standpunkte aus behandelt.

Freilich glaubt L. auch bei der unwillkürlichsten Ideenassoziation noch Willensmomente nachweisen zu können.

„Wenn wir den Ideenwechsel, welcher nur in sehr geringem Grade von unseren Strebungen abhängt und nur vom Gesetz der Ideenassoziation (wenn man überhaupt von einem solchen sprechen kann) beherrscht ist, betrachten wollen, so müssen wir, so weit möglich, in uns die Apperzeptionstätigkeit unterdrücken, alle unsere bestimmten Zwecke bei Seite schieben, und das Spiel der Ideen, welches hierauf entstehen wird, beobachten . . . Unter dieser künstlichen Bedingung beginnt eine tolle Ideenjagd und nur diese gibt eigentlich typische Beispiele für den blinden Ideenwechsel nach dem Gesetze der Ideenassoziation. Eine ähnliche Ideenjagd kann auch in anderen Fällen, in denen sich die Apperzeptionstätigkeit in geschwächtem Zustande befindet, z. B. bei Ermüdung oder Geisteskrankheit erscheinen. Nach Wundt's Meinung kommt bei normalen Menschen und unter den gewöhnlichen Lebensbedingungen die mehrgliedrige Assoziation kaum vor.“ S. 124.

Aber wenn die unfreiwillige Assoziation auch nur in einem Falle vorkäme, wenn sie auch nur unter ungewöhnlichen Bedingungen vorkäme, so wäre der Voluntarismus, der sie schlechthin von Strebungen abhängig erklärt, falsch; tatsächlich kommt dieselbe aber bei allen Menschen, auch den normalsten, unter allen möglichen Bedingungen vor, wobei bestehen bleibt, dass manche Menschen weniger zur „Zerstreuung“ geneigt sind als andere, dass Ermüdung oder eintretender Schlummer, Geisteskrankheit besonders den unwillkürlichen Wechsel der Vorstellungen begünstigen. Der unfreiwillige Wechsel der Vorstellungen ist das Gewöhnliche in unserem sich selbst überlassenen Innenleben; wir müssen uns sichtliche Mühe geben, um unserem Vorstellungsverlauf eine bestimmte Richtung beim Nachdenken zu geben. Überlassen wir unsere Vorstellungen sich selbst, so verlaufen sie, wenn nicht äussere Eindrücke störend eingreifen, nach den Gesetzen der Assoziation.

Künstlich sucht L. diesen jedem Menschen durch die tägliche Erfahrung sich aufdrängenden Tatbestand zu entstellen, indem er eine künstliche Situation für die Beobachtung des Vorstellungsverlaufes schafft. Wenn wir unseren Willenseinfluss unterdrücken und uns „ein höchst originelles Ziel setzen — alles was im Blickfelde des Bewusstseins emportaucht, zu apperzipieren (wenn auch nicht besonders intensiv)“, geben wir freilich die Apperzeptionstätigkeit nicht auf; aber wer in aller Welt lernt auf diese künstliche Weise, welche den inneren Tatbestand nur verdecken muss, sein Inneres kennen? Die uns unwillkürlich dargebotene Wahrnehmung kann allein uns unser Inneres gleichsam ablauschen; sobald wir unsere Aufmerksamkeit

darauf richten, ist der Tatbestand in seiner vollen Wirklichkeit gar nicht mehr vorhanden, wir können nicht gleichzeitig im Bewusstsein etwas erleben und gleichzeitig dasselbe apperzipieren wollen. Wollen wir aber, dann haben wir gar keinen reinen unwillkürlichen Verlauf der Vorstellungen.

Nun könnte man sagen, wir können überhaupt nur auf die angedeutete künstliche Weise unseren Vorstellungsverlauf beobachten; was sich uns von selbst darbietet, ist immer nur ein augenblickliches Bewusstseinsphänomen, das Vorausgehende haftet höchstens noch in der Erinnerung, die nicht immer zuverlässig ist, jedenfalls nicht so bestimmt, dass wir behaupten können, es sei alle Beteiligung des Willens beim Ideengange ausgeschlossen gewesen.

Es ist durchaus falsch, dass immer nur ein Moment im Bewusstsein gegeben sei, es ist experimentell nachgewiesen, dass die Präsenzzeit eine bestimmte endliche Dauer, selbst von einigen Sekunden, haben kann; in dieser können wir eine ganze Reihe von Vorstellungen gleichzeitig beobachten. Im Grunde würde aber auch ein Moment hinreichen, um den Einfluss des Willens beurteilen zu können, dann nämlich, wenn gerade der Übergang von einer Vorstellung zur andern ins Bewusstsein fällt.

Aber auch die Erinnerung kann uns über den Einfluss des Willens beim Gange der Vorstellungen sicher belehren; indem wir die unmittelbar vorausgehende Reihe noch ganz klar reproduzieren, finden wir, wie eine Vorstellung die andere ganz spontan ihrem zeitlichen, örtlichen oder inneren Zusammenhang gemäss nach sich zog.

Die Assoziation spielt eine Hauptrolle bei der Erinnerung: die Phänomene dieses Gebietes widerlegen erst recht den Voluntarismus, den L. durch sie beweisen will. Allerdings müssen wir uns manchmal gar sehr auf etwas „besinnen“, um es uns ins Gedächtnis zurückzurufen. Nicht selten fällt uns aber etwas ganz von selbst ein, ja gegen unseren Willen müssen wir daran denken. Gar mancher möchte die Gewissensbisse, die ihn verfolgen, gerne los sein: sie beruhen lediglich auf Erinnerungen von übeln Taten.

Gerne geben wir zu, dass „in weit höherem Grade die Aktivität des Ich in höheren Tätigkeiten erscheint, als diejenige der Erinnerung ist, z. B. beim Ausmalen von Phantasiebildern, beim Nachdenken“ . . . Aber selbst hier treten die Konzeptionen, die Bilder oft ganz spontan auf; es ist nicht wahr, dass wir immer erst „ein Ganzes konstruieren müssen aus dem vom Gedächtnis gelieferten Material“. Die er-

habensten, genialsten Gedanken sind meist nicht durch Nachdenken gleichsam errungen worden, sondern blitzartig im Genie aufgetaucht; der geborene Dichter konstruiert nicht durch Synthesen komplizierte Phantasiebilder, sondern seine schöpferische Phantasie erzeugt die neuen Gestaltungen; von Erinnerungsmaterial ist da häufig wenig zu bemerken. Schon der Ausdruck Erinnerungsmaterial ist irreführend, wenn er im Gegensatz zu unserer Aktivität gebraucht wird: die Erinnerungen bilden meist die Elemente, das Material zu neuen, komplizierteren Vorstellungen; dieser Prozess kann aber ohne allen Willenseinfluss sich vollziehen.

Wenn der Wille die Vorstellungselemente, und die Vorstellungen als Material verwenden kann, so liegt darin allerdings ein Vorzug des Willens, eine Superiorität des Wollens über das Erkennen: aber in anderer Beziehung steht wieder das Erkennen über dem Wollen. Der Wille ist ja für sich blind, unfähig zu jeder Aktivität, wenn ihm nicht die Erkenntnis vorleuchtet. Die Vorstellung leitet, dirigiert den Willen, ist in einem wahren Sinn die Ursache des Wollens. Die Ursache steht aber über der Wirkung. Nun ist wahr, dass der Wille selbst die Kausalität des Verstandes, die er auf sein Wollen ausübt, beeinflussen kann; er kann die Überlegung der Vernunft so leiten, dass sie gerade zu einem dem Willen genehmen Entschluss führt, wobei also der Wille gleichsam Ursache seiner selbst wird. Aber das hebt die Priorität des Verstandes nicht auf. Denn erstens muss auch bei dieser Beeinflussung des Erkennens durch das Wollen dem Willen irgend ein Erkennen vorleuchten. Darum kann zweitens jedenfalls am allerersten Anfang nicht das Wollen, sondern ein unwillkürliches Erkennen stehen: denn wenn jedem Erkennen ein Wollen vorausgehen sollte, so hätten wir einen unendlichen, nie zu beendenden Fortgang, oder es müsste einmal ein blindes Wollen den Anfang machen. Dieses aber ist absurd; dagegen ist ein nichtgewolltes Erkennen nicht bloss möglich, sondern eine Tatsache, die wir zwar nicht mehr von früher her, beim Eintritt unseres ersten Erkennens und Wollens, aber jetzt täglich, ja stündlich beobachten können; denn selten wird unser Handeln durch eine vom Willen geleitete Überlegung eingeleitet.

Es ist aber auch ganz verkehrt, die Vollkommenheit einer Tätigkeit lediglich nach ihrer Kausalität, ihrer Aktivität zu beurteilen und nur in dem Masse als „meine“ Tätigkeit gelten zu lassen, als dabei das Aktivitätsgefühl sich äussert. Die höchste Vollkommenheit des Menschen und zugleich die am meisten ihm eigene ist die mora-

lische; nicht die physisch stärkste, mit der meisten Willensanstrengung vollzogene Tätigkeit ist des Menschen würdigste und eigenste, sondern diejenige, welche auf die höchsten Ziele gerichtet ist. Es kann ein in sich schwacher Willensakt eines gebrochenen Menschen, ja selbst das Leiden eines Kranken einen unendlich höheren Wert haben und von ihm als „sein Tun“, seine Vollkommenheit bezeichnet werden, als die energischste Willensanstrengung eines tollkühnen Abenteurers. Die moralische Vollkommenheit hat nun allerdings ihren nächsten Sitz im Willen; aber dieselbe kommt ihm lediglich vom Verstande; in dem Masse, als die Erkenntnis ein Ziel erhaben vorstellt, eine Handlung als sittlich wertvoll beurteilt, wird die Willenshandlung sittlich wertvoll. Also hängt die höchste Vollkommenheit des Menschen, die sittliche, und gerade auch der höchste Vorzug des Willens von der Erkenntnis des Verstandes ab.

Das gilt aber auch von jeder anderen Vollkommenheit des Menschen; dieselbe besteht im allgemeinen darin, dass er überhaupt ein vernünftiges Begehungsvermögen hat: vernünftig wird es aber nur durch den Verstand, der in sich vernünftig ist und die Vernünftigkeit dem Willen mitteilt. Durch die Vernünftigkeit wird mein Wollen auch erst „mein“ Wollen. Nur in dem Masse, als ich bei meinem Wollen vernünftige Überlegung anstellen kann, werde ich unabhängig von äusseren Einflüssen, von Trieben und Leidenschaften, und kann mich ganz nach meinem Ermessen entschliessen und vollständig Herr meines Handelns sein. Die Tätigkeit des Verstandes ist selbst in ihrer spezifischen Wirkungsweise mehr meine Tätigkeit als die des Willens. Dieser geht immer auf ein Objekt ausser ihm, das er nicht hat und besitzen will. Der Verstand aber nimmt umgekehrt sein Objekt in sich auf, machte es sich ideell zu eigen, gibt ihm die geistige Existenz seines eigenen Wesens. Wenn also das „mein“ massgebend sein soll für die dominierende Stellung des Willens im psychischen Wollen, dann gebührt diese vielmehr dem Verstande, jedenfalls verkennt der exklusive Voluntarismus vollständig die offenbarsten und fundamentalsten Tatsachen des Seelenlebens.

Noch mehr als das Erkennen dem Erkennenden ist das Gefühl dem Fühlenden immanent; mehr als ich vom Gedanken sagen kann, es ist mein Gedanke, muss ich vom Gefühle sagen, es ist „mein“ Gefühl. Denn wie Wundt so sehr betont, ist das unterscheidende Merkmal des Gefühls gegenüber allen übrigen Seelenerscheinungen

dies, dass es kein vom Subjekt unterschiedenes Objekt hat. Das fühlende Subjekt selbst ist affiziert, das Gefühl geht lediglich auf das Wohl und Wehe des Subjektes, nach Lipps und Volkelt ist das Gefühl ein Ichgefühl, ein Erleben des eigenen Selbst. Nun aber ist beim Gefühl keine Spur von Kausalität, von Aktivität des Willens vorhanden: es ist ein durchaus passiver Zustand; wir fühlen uns ergriffen, angenehm oder unangenehm affiziert. Besonders stark zeigt sich dieses „Leiden“ beim Unlustgefühl, beim Seelenschmerz. Derselbe kann mit solcher Gewalt das ganze Wesen des Leidenden erfassen, dass er von seiner Wucht sozusagen erdrückt, zermalmt wird. Das ganze Ich leidet: es ist also ganz gewiss mein Schmerz im vollkommensten Grade und zugleich der höchste Grad der Passivität. Nie kann also die Aktivität das „Mein“ bestimmen.

Bei dem Wollen können wir, selbst beim freiesten, also aktivsten, immer noch einigermassen das „mein“ zu beseitigen suchen. Der Determinist redet sich ein, die Schuld sei nicht seine, sondern er sei von den zwingenden Motiven bestimmt worden; der Gewohnheitsverbrecher sucht in seiner Natur, der Gelegenheitssünder in den Umständen den Grund seines Handelns, und es mag gelingen bis zu einem gewissen Grade, die Handlung nicht als „meine“ anzuerkennen. Den Schmerz aber als den meinen zu fühlen, bin ich mit absoluter Notwendigkeit gezwungen. Es ist also absolut irrig, die Aktivität, die Kausalität des Willens als Grund und Massstab des Ichgefühls und Meinsbewusstseins aufzustellen.

Ganz kläglich ist die Ausflucht, welche unser Voluntarist gegen diese Instanz versucht.

„Man könnte einwenden, dass doch, wie es schein, die Wahrnehmungen einiger intensiven oder organischen Reize, z. B. der durch einen Kanonenschuss verursachten Detonation, des Stechens, Brennens einer Wunde, der Zahnschmerzen usw., ohne jegliche Aktivität unsererseits entstehen, und dennoch als ‚meine‘ Zustände empfunden werden und sich im Fixationspunkte des Bewusstseins befinden . . .

„Jedoch führt eine Analyse selbst in solchen Fällen zur Bestätigung des Voluntarismus. Höchst intensive oder organische Reize gehen gewöhnlich aus einer für uns gefährlichen oder überhaupt wichtigen Ursache hervor und müssen dafür, in Folge der durch lange Evolution ausgearbeiteten Anpassung, eine der mächtigsten Strebungen, nämlich die Strebung der Selbsterhaltung, erwecken. Folglich muss es bei uns eine allgemeine Tendenz geben, die Aufmerksamkeit leicht und augenblicklich auf solche Reize zu richten, so dass wir selbst ein Objekt, welches unsere Aufmerksamkeit früher gänzlich in Anspruch genommen hat, sofort fallen lassen. Der psychologische Takt der Menschheit, welcher seinen Ausdruck in der Sprache findet, behauptet, wie es oft geschieht, ganz

richtig, dass es sehr irrig ist, von solchen Reizen die Aufmerksamkeit abzuziehen: in diesen Fällen folgen wir ohne Kampf der primitivsten, mächtigen und fast immer nicht gewussten Strebung.“

Wo die psychologische „Analyse“, welche die moderne Psychologie so geschickt für ihre Zwecke zu benutzen weiss, nicht ausreicht, um die klarsten Tatsachen zu verdunkeln, da muss der Darwinismus helfen; der kranke Mann wird selbst von seinem Sterbelager zitiert, um Strebungen zu konstruieren, welche der Voluntarismus für seine Zwecke braucht. Wo in aller Welt findet sich bei den Menschen ein Streben, seine Aufmerksamkeit den heftigsten Schmerzen zuzuwenden: der Schmerz nötigt ihm die Aufmerksamkeit mit Allgewalt ab. Doch L. kennt Fälle, wo die primitive Strebung des Menschen nach Selbsterhaltung zurückgedrängt wird.

„Obgleich die Menschheit noch auf einer verhältnismässig sehr niederen Stufe der Entwicklung steht, gelingt es doch einzelnen Personen, ihre Aufmerksamkeit — wäre es auch nur auf kurze Zeit — auf verhältnismässig weit höhere Objekte mit solcher Kraft zu konzentrieren, dass die primitiven Erscheinungsformen der Strebung zur Selbsterhaltung zurücktreten, und der intensive oder organische Reiz nicht weiter wahrgenommen wird. Es ist bekannt, dass der Verwundete im hitzigen Kampfe seine Wunde nicht bemerkt. Wenn wir uns von etwas hinreissen lassen, so empfinden wir Zahnschmerzen, die uns vorher lästig waren, nicht.“ S. 127.

Nun, das sind ja herrliche Aussichten. Wenn die Züchtung des Menschengeschlechtes weiter fortgeschritten sein wird, steht es in unserem Belieben, Schmerz zu empfinden oder nicht; merkwürdigerweise fällt dann das primitive Streben nach Selbsterhaltung in Fortfall, unser Leben ist uns gleichgültig. Was aber die angeführten Beispiele für den Voluntarismus beweisen sollen, ist schwer einzusehen, sie vernichten ihn vollständig. Denn ich muss den Schmerz, der mein Schmerz im eminentesten Sinne ist, fühlen, und trotz aller Anstrengung ihn nicht fühlen zu wollen, gelingt es nur schwer, bei heftigem Schmerze gar nicht.

Da hätte L. doch seine andere beliebte Ausflucht ergreifen und erklären sollen: „Der Schmerz ist nicht „mein“ Schmerz, sondern „mir gegeben“. Gehören ja doch nach ihm „alle sinnlichen Elemente des Bewusstseins (die Empfindungen) zu den ‚gegebenen‘ Zuständen“. S. 123.

Das körperliche Schmerzgefühl ist doch in hervorragender Weise sinnliches Element, Empfindung. Bei den sinnlichen Wahrnehmungen könnte man immer noch ein Willensmoment, eine Aktivität nachweisen: wir wenden uns aus Neugierde den sinnlichen Eindrücken zu,

aber am Schmerzempfinden hat ausser den Voluntaristen niemand ein „wissenschaftliches Interesse“. Diese für den Voluntarismus so wichtige Unterscheidung zwischen „mir gegebenen“ und „meinen“ Seelenzuständen ist ein fundamentaler Irrtum, wie dies das unmittelbare Bewusstsein klar bezeugt. Es ist ganz genau dasselbe Ich, welches will und welches denkt, vorstellt und empfindet, ich bin mir unmittelbar bewusst, dass ich es bin, der empfindet, und ich es bin, der will, ich, der passiv den Schmerz erleidet und aktiv beim Streben tätig ist. Ich kann ja auch alle diese Zustände mit einander vergleichen, ich werde mir bei der Vergleichung bewusst, dass ich mehr Freude habe an meinem Tun, als an meinem Leiden. Ja, es ist innerlich unmöglich, das Vorstellen, Empfinden vom Wollen in Bezug auf ihren Träger, das Ich, zu scheiden. Das Wollen, Streben entsteht auf Grund der Vorstellung und Empfindung, es muss also genau dasselbe Ich, welches will, auch erkennen und empfinden, dieselbe ist ebenso mein, wie das erstere.

Die Unterscheidung von „meinen“ und „mir gegebenen“ Bewusstseinserscheinungen setzt bereits den Voluntarismus, der dadurch begründet werden soll, voraus, enthält also eine *petitio principii*. Sie setzt nämlich voraus, dass im Seelenleben nur die Kategorie der Kausalität, und zwar speziell nur als Willenstätigkeit, Platz habe: Die Kategorie der Substantialität wird bereits als ausgeschlossen vorausgesetzt. Aber es ist doch handgreiflich, dass es nicht nur psychische Phänomene von mir, sondern auch in mir gibt. Dieses kann auch der Voluntarismus nicht leugnen, da er ja neben den meinigen auch Phänomene „in mir“ und „mir gegeben“ annimmt. Wir fragen nun: wer ist das Ich, in dem diese Phänomene sich finden, wem sind sie gegeben? Doch nicht im Willen sind sie, nicht der Apperzeption sind sie gegeben. Es ist also für sie ein Subjekt zu postulieren, und zwar dasselbe, in welchem die meinen und die mir gegebenen Phänomene sich finden, nur dass bei den einen das Ich sich mehr tätig, bei den andern sich mehr leidend verhält.

Wahr ist, dass die Akte, welche ich selbst aktiv, durch meine Willenskraft verursache, in einem wahren Sinne mehr mein sind, als diejenigen, bei denen ich mich mehr leidend verhalte, ich nenne sie mit Stolz „meine Tat“. Aber man sieht, dass dies nur zutrifft, wenn ich frei mich zu der Tat bestimmt habe. Meine Tat ist sie nur, wenn ich auch anders handeln konnte, wenn ich nicht von den Motiven und Umständen bestimmt wurde, kurz wenn ich Herr

meiner Willensentscheidung bin. Nun leugnen aber die Voluntaristen die Freiheit; sie werden nicht müde, zu erklären, dass die Entscheidung des Willens eindeutig durch die Motive bestimmt sei. Damit wird aber dem Willen jede Aktivität und wahre Kausalität abgesprochen. Die Kausalität kommt einzig den Motiven zu, d. h. der Erkenntnis, durch welche das Streben des Willens mit Naturnotwendigkeit bestimmt wird, dasselbe ist rein passiv; aktiv ist bloss die Erkenntnis, welche den bezwingenden Einfluss auf den Willen ausübt. Also wäre nicht die Willenshandlung die meine, sondern das Vorstellen.

Dies ergibt sich auch klar aus den Fällen, wo wir wirklich ohne Freiheit wollen, wie z. B. bei unüberlegten Willensregungen. Diese sind mir ebenso nur gegeben wie die Empfindungen. Das einzige Tätige ist dann die Vorstellung, die freilich auch nur mein, d. h. mir zu-rechenbar ist, d. h. wenn ich sie ausschlagen kann.

Es ist also nicht eigentlich das Wollen, sondern die Freiheit des Wollens, welche unserem Willen einen so hohen Vorzug verleiht, seine Akte zu den unsrigen im eminentesten Sinne macht; aber selbst dieser Vorzug wurzelt in der Erkenntnis. Nur darum kann ich frei wählen, weil unsere Erkenntniskraft das Gute im allgemeinen erfasst und also die verschiedensten Motive dem Willen vorhalten kann.

Die Frage über den Vorzug der einen oder der andern Fähigkeit, wie sie im Mittelalter geführt wurde, ist eine sehr unschuldige, himmelweit verschieden von der modern radikalen Leugnung des Willens seitens der Intellektualisten und der Aufstellung des Willens als einziger Seelentätigkeit durch die Voluntaristen. Die Gründe des Scotus für den Primat des Willens haben ihre relative Berechtigung, aber auch die des hl. Thomas für den Primat des Verstandes. Während der moderne Intellektualismus ebenso absurd ist wie sein Antipode, der Voluntarismus.

Der hl. Thomas erkennt zwar dem Intellekt schlechthin den Vorrang vor dem Willen zu, leugnet aber nicht, dass beziehungsweise der Wille höher stehe als der Intellekt. Den Vorzug einer Fähigkeit erkennt man aus ihrem Objekte; je höher und edler dasselbe ist, um so höher und edler die Fähigkeit. Der Intellekt aber erfasst sein Objekt höher, einfacher, abstrakter als der Wille, er geht selbst auf das Wesen des Guten, das Objekt des Willens ist¹⁾.

¹⁾ *Eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Consideratur autem tale aliquid simpli-*

Da der Wille sich sein Objekt aneignet, so wird er durch ein höheres Gut vervollkommnet, erlangt die Vollkommenheit dieses Gutes, der Verstand aber bringt die Objekte nur zum idealen Ausdruck in sich selbst, er wird darum durch das über ihm stehende Objekt nicht vervollkommnet, im Gegenteil er zieht es in seine eigene niedere Sphäre herab. Freilich wird er auch nicht durch die Erkenntnis niederer Objekte degradiert, wohl aber der Wille durch Begehren von Objekten, die nicht ihm gleichwertig sind.

Scotus dagegen behauptet, dass vielmehr das Objekt des Willens, das Gute, das höchste und edelste sei; ferner der Wille auf das Existierende gehe, wogegen der Gegenstand des Verstandes das Ideale sei. Die Liebe Gottes sei viel vollkommener als die Erkenntnis Gottes, wie ausdrücklich der hl. Paulus erklärt. Die Freiheit endlich komme nur dem Willen zu ¹⁾.

citer, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur, et hoc patet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilior et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem et per comparationem ad alterum voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua, cuius est sonus, nobilior est aliqua re, cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit (Metaph. I. 6), quod bonum et malum, quae sunt objecta voluntatis, sunt in rebus, verum et falsum, quae sunt objecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio; e contrario autem melior est cognitio rerum materialium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas. I. p. q. 82. a. 3.

¹⁾ Arguitur itaque voluntatem praeceminere intellectui, primo quia habet nobilissimum objectum, ipsam scilicet rationem boni; prima autem et potissima perfectio rei esse videtur bonitas ipsius. Confirmatur: nam bonum dicit ordinem ad existentiam, verum autem quod est objectum intellectus, ab

Scotus sucht das Argument des hl. Thomas zu entkräften¹⁾, während Cajetan und Suarez es verteidigen. Letzterer sagt l. c.: Vere ratio subtilis est optimeque ostendens perfectionem intellectus. Enimvero intellectivae potentiae ea vis est ut rem quamlibet possit sub omni praecisione considerare, essentiam ab existentia separando, et uniuscuiusque propriam rationem vestigando. Quod sane vim magnam arguit, immaterialitatemque intellectus ipsius. Voluntas autem simplici modo fertur in objectum appetendo existentiam illius, qui autem modus operandi minus subtilis est minusque immaterialis.

Secundo arguitur: potentia intellectiva immediatius sequitur ex animae essentia, voluntas vero medio intellectu, hic ergo est perfectior.

existentia abstrahit; perfectius autem videtur quod habet ordinem ad existentiam, cum haec sit prima et potissima rei cuiusque perfectio. Ergo. — Secundo arguitur ex actibus; nam perfectior est actus voluntatis quam intellectus, si perfectissimum unius ad perfectissimum alterius comparamus: ergo et voluntas perfectior erit; illa siquidem potentia perfectior creditur, quae meliori actu se explicare potest. — Antecedens patet, quia perfectissimus actus voluntatis est dilectio Dei, ac perfectissimus actus intellectus est cognitio Dei; melior autem est amor Dei quam cognitio juxta illud Pauli *1. Cor.*: „Maior autem horum est caritas“ . . . — Tertio, libertas est maxima perfectio, voluntas autem est potentia libera, non intellectus. — Confirmatur: quoniam voluntas regit intellectum ad totum hominem, adeo ut reliquae omnes potentiae ad nutum voluntatis agantur. — Quarto voluntas totum hominem bonum vel malum reddit; neque enim scientia hominem facit vel malum, sed virtus et vitium: haec autem ex voluntate maxime pendent . . . Suar. *de anima* l. 5 c. 9. n. 1. — Gegen das erste Argument des Scotus wendet Suarez ein: Negatur antecedens. Nam si objecta intellectus et voluntatis considerantur in ratione rei, sunt fere aequalis perfectionis, quia utraque ex his potentiis universalissima est. Nihilo minus absolute consideratis objectis ut objecta sunt, intellectus objectum altius deprehenditur, cum nobiliori modo attingatur ab intellectu quam a voluntate bonum. — Ad confirmationem respondetur etiam intellectum considerare res, quae habent ordinem ad existentiam, immo et existentiam ipsam ac rationem boni, eaque omnia perfectiori quodam modo attingere. n. 3. — Mir scheint weder die Beweisführung des Scotus noch die des Suarez durchschlagend: Das Objekt des Willens scheint doch ebenso abstrakt und hoch wie das des Verstandes; denn es gibt kein so hoch gedachtes Gut, das der Wille nicht begehren könnte, sein Objekt scheint also ebenso abstrakt als das des Intellectes. Gegen das aus dem hl. Paulus entnommene Argument: „Maior horum caritas“ bemerkt Suarez, das gelte nur für dieses Leben, wo wir Gott unvollkommen erkennen, aber über alles lieben können. — Was die Freiheit des Willens anlange, so komme sie ihm nur durch die Verstandeserkenntnis zu: durch den Verstand sei der Mensch wesentlich vernünftig, der Wille sei nur durch Teilnahme an der Verstandeserkenntnis vernünftig.

¹⁾ in 4., dist. 49 q. 4.

Consequentia exponitur, nam quando passio una ex alia sequitur, seu potius mediante alia, quae immediatius sequitur ex essentia, praestat ei, quae sequitur mediate, cum sit veluti principium alterius. Antecedens autem suadetur tum ex communi ratione appetitivae potentiae, quae ex potentia cognoscitiva sequitur, sicut appetitio sequitur ex cognitione, tum ex propria ratione voluntatis, cuius libertas ex perfectione intellectus nascitur.

Tertio dignitas hominis potissime ex intellectu desumitur, et ideo tamquam differentiam essentialem illius assignamus, quod intellectivus sit, seu rationalis; id vero habet principaliter ab intellectu, cum voluntas rationalis sit ex participatione illius: praecedit ergo intellectus. Id quod etiam inde ostenditur quoniam voluntatis radix ipse intellectus censetur, siquidem eo ipso quod asserimus hominem esse rationalem, quasi virtute et radice pronuntiamus volentem esse et liberi arbitrii.

Unde etiam confirmatur ratio; namque potentia per essentiam rationalis, cuiusmodi est intellectus, perfectior est, quam quae tantum per participationem est talis, qualis voluntas, quae potentia caeca est, nec nisi ratione ducatur operari valet.

Quarto intellectus est regula omnium operationum voluntatis, et in tantum voluntas male vel bene procedit, inquantum rationi conformatur, tota siquidem bonitas et malitia moralis sumitur ex ordine ad rationem rectam, et ideo tanto voluntas est melior, quanto est rationi subjectior, teste Aristotele I. Ethic., Cicerone II. officiorum, Augustino de lib. arbitr. c. 9 et 10.

Es ist nicht leicht, in diesem Widerstreit der Meinungen und ihrer Begründungen sich für die eine oder andere Seite zu entscheiden. Beide haben, wie gesagt, beachtenswerte Gründe. Am besten dürfte man das Ergebnis einer gegenseitigen Abwägung so formulieren: Der Intellekt wie der Wille haben ihre Vorzüge, aber in verschiedener Rücksicht, eine jede dieser Fähigkeiten hat einen Vorrang vor der andern, aber jede in ihrer Sphäre. In einer Beziehung steht der Verstand über dem Willen, in einer andern der Wille über dem Verstand. Der Verstand übt eine Herrschaft über den Willen aus, indem er ihm seinen Gegenstand, das Gute, aufzeigt, der Wille aber beherrscht den Verstand, indem er ihn zur Tätigkeit, zum Denken bewegen kann. Dieses, aber auch nicht mehr, scheinen die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe darzutun.

Zeigt sich also diese Kontroverse theoretisch als recht unschuldig, und man kann hinzufügen unwichtig, so könnte die praktische Frage

von grösserer Wichtigkeit erscheinen. Welcher Mensch ist vollkommener und höher zu werten, derjenige, bei welchem der Verstand oder jener, bei dem der Wille stärker entwickelt ist? Nun, was die Vollkommenheit eines Wesens anlangt, so besteht dieselbe nicht in einer einseitigen Bevorzugung einer Fähigkeit, sondern in der richtigen Harmonie aller und zwar in dem naturgemässen Verhältnisse einer jeden zu jeder andern. Der vollkommenste Mensch wäre also der, welcher mit einem durchdringenden, allseitigen Verstande einen energischen, aber zugleich gegen die Verstandeserkenntnis ganz gefügigen Willen verbände.

Wenn es sich aber um die Wertung der Leistungen eines Menschen handelt, kann allerdings Verstand und Willen für sich betrachtet werden. Denn die Wertung geschieht nach den Leistungen, nach der Erstrebung und Erreichung wertvoller Ziele, nach der Lösung hoher Aufgaben, namentlich für das allgemeine Wohl.

Darnach hat allerdings die Frage einen guten Sinn und selbst hohe praktische Bedeutung: Wer leistet mehr, ein Mensch von hohem Verstande, oder ein Mensch von starkem Willen?

Die Antwort darauf ist analog der, welche wir bereits auf die Frage nach dem Vorrang dieser Fähigkeiten selbst geben mussten. Der Verstandesmensch leistet mehr für die Menschheit im Reiche der Gedanken, der willensstarke mehr durch Eingreifen in die äusseren öffentlichen Verhältnisse. Es gibt aber auch einen sogenannten praktischen Verstand, der, spekulativen Gedankenkonstruktionen abhold, ganz auf die Tat, auf politische, organisatorische, wirtschaftliche, technische Arbeit gerichtet ist; wenn mit dieser Geistesanlage, wie oft der Fall, ein starker Wille verbunden ist, kann nur Grossartiges erwartet werden. Den stärksten Erfolg haben gerade diejenigen, welchen der Verstand nicht so viele Erwägungen vor dem Handeln vorhält; die Rücksichtsvollen sehen zu viele Schwierigkeiten. Dagegen wer rücksichtslos vorgeht, kommt im Leben am weitesten. Eine andere Frage freilich ist die, ob solche Missachtung berechtigter Ansprüche, insbesondere Missachtung der Moral und des Wohles anderer, wirklich das wahre Wohl der Menschen fördert. Es ist doch schliesslich die Vernunftkenntnis, welche die letzte Entscheidung über Wert und Unwert der Handlung und des Handelnden zu geben hat; nach ihr hat sich der Wille zu richten, nach ihr ist auch der Wert des Wollens selbst zu beurteilen.