

## Des Aristoteles Lehre über die Willensfreiheit.

Von Dr. J. Creusen S. J. in Löwen.

Die Lehre von der Willensfreiheit bei Aristoteles ist in unserer Zeit wiederholt zum Gegenstande eingehender Erörterungen gemacht worden. Man gesteht freilich ein, dass er sich der Frage, wie sie heute aufgestellt ist, noch nicht bewusst war<sup>1)</sup>. Es findet sich sogar bei ihm kein Wort, das wir mit „freiwillig“ übersetzen können. Immerhin hat er das Verhältnis des Begehrens zu seinen Objekten eingehend untersucht, und man kann aus seiner Ethik seine Stellung zur Willensfreiheit mit genügender Klarheit bestimmen.

So wurde neuerdings der Versuch gemacht, zu zeigen, dass „die Ansicht des Aristoteles vom Willen eine durchaus deterministische gewesen ist“<sup>2)</sup>, obgleich anerkannt wird, dass er den Gegensatz zwischen Determinismus und Undeterminismus, wie er heute besteht, noch gar nicht kannte. — Dank der scharfen Kritik und seltenen Vollständigkeit, mit welcher diese These ausgeführt wurde, bildet sie einen bedeutenden Beitrag zur Willenslehre des Aristoteles. Trotzdem konnten uns die Ausführungen des Verfassers nicht immer überzeugen.

Mehrmals schien uns seine Bekämpfung jeder indeterministischen Auffassung auf Missverständnis zu beruhen: die Behauptung aber, dass „sich für die Annahme oder Voraussetzung der Willensfreiheit bei Aristoteles auch nicht die leiseste Spur eines Beweises finden lässt“<sup>3)</sup>, dürfte mehr als eine starke Uebertreibung sein. Dies möchten wir in den folgenden Zeilen beweisen.

1. Eine allseitige Berücksichtigung der psychologischen und ethischen Prinzipien des Aristoteles, auch insofern sie sich auf unsere Frage beziehen, liegt ausser dem Rahmen dieser Abhandlung. Gelingt es uns, zu zeigen, dass Aristoteles auf einem Standpunkt steht,

<sup>1)</sup> Vgl. St. Schindeler, Die aristotelische Ethik. Phil. Jahrbuch V (1892) 323 ff. — E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II<sup>3</sup> 2. 591. 599. 601. 606.

<sup>2)</sup> R. Löning, Die Zurechnungslehre des Aristoteles (Jena 1903) 318.

<sup>3)</sup> R. Löning a. a. O. 294.

welcher mit dem Determinismus unvereinbar ist, so ist unser Zweck erreicht.

Nach Aristoteles ist bei der Uebung tugendhafter Akte die Wahl der Motive entscheidend:

„Sie ist das eigenste Merkmal der Tugend und zur Unterscheidung der verschiedenen Charaktere trägt sie mehr als die Handlungen selbst bei“<sup>1)</sup>.

Die wichtige Rolle, welche er dem Willen<sup>2)</sup> überhaupt beilegt, führte ihn zu der eingehenden Erörterung über das Verhältnis des Begehrens zu Tugend und Laster, die wir *Eth. Nic.* III 1—7 finden.

2. Schon vor ihm war diese Frage von Sokrates und Plato aufgestellt und von diesem letzteren ziemlich allseitig erörtert worden<sup>3)</sup>. Der erstere hatte die Möglichkeit der bösen Tat bei genügender Kenntnis des Guten als unmöglich erklärt. Ihm schien die gewöhnliche Ansicht, nach welcher der Mensch, trotz Einsicht des Besseren, dennoch der Leidenschaft weichen und das weniger Gute wählen könne, blosser Täuschung zu sein. Unser Wille wird durch die Erkenntnis des wahren Guten derart bestimmt, dass die Möglichkeit einer sieghaften Auflehnung der Leidenschaft dadurch aufgehoben wird. Stiess er auch mit dieser Lehre auf heftigen Widerspruch, so liess er sich dadurch von ihr nicht abwenden<sup>4)</sup>. Wäre er sich unserer „Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit lebhaft und klar bewusst“<sup>5)</sup> gewesen, so hätte es schwerlich diese Lösung des Willensproblems gegeben.

Eine klarere Fassung gewann die ganze Frage bei Plato. In seinen Jugendschriften ging er zwar über die Lehre seines verehrten Meisters nicht hinaus, doch musste ihm bei der allmählichen Entwicklung seiner Psychologie die Einseitigkeit dieser Erklärung immer mehr auffallen. Er hielt zwar daran fest, dass die böse Lust gegen

<sup>1)</sup> *Eth. Nic.* III. 4. 1111. b. 5.

<sup>2)</sup> Mit diesem Worte wollen wir einstweilen keine besondere Fähigkeit, sondern das Begehren im allgemeinen bezeichnen. Vgl. darüber Schindele a. a. O. 326. Die Frage, ob Aristoteles mit dem Worte „βούλησις“ ein besonderes Vermögen bezeichnet habe, behalten wir uns für eine spätere Abhandlung vor. Vgl. J. Creusen S. J., „Note sur la ‚βούλησις‘ dans Aristote“. Musée Belge XI (1897) 193 sqq.

<sup>3)</sup> Vgl. T. Wildhauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. I. Teil, Sokrates' Lehre vom Willen; II. Teil, Platons Lehre vom Willen (Innsbruck 1877. 1879).

<sup>4)</sup> Plat. *Protag.* 355 A sqq. — *Hipp. min.* 371 A a. E. — Vgl. Wildhauer a. a. O. I 43—47.

<sup>5)</sup> Ackermann, Annales de philosophie chrétienne XXI 499.

eine vollkommene Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) des Guten nicht aufkommen könne. Wie die Tugend aber auch auf Meinung (*δόξα*) beruhen kann<sup>1)</sup>, so ist erst der Leidenschaft möglich, über diese unvollkommenere Erkenntnis die Oberhand zu gewinnen. Je mehr er sich in die psychologische Betrachtung des Menschen vertiefte, um so klarer erkannte er die Mannigfaltigkeit der Momente, die auf unsere Willensakte einen Einfluss üben<sup>2)</sup>. Durch seine Anschauungen über das göttliche Wesen sah er sich noch mehr gezwungen, die erste Ursache des moralischen Uebels auf die Wahl des Menschen zurückzuführen<sup>3)</sup>. In einem berühmten Mythos lässt er die Seelen vor einem neuen Eintritt in diese Welt ihr Lebenslos frei wählen<sup>4)</sup>. Doch auch im empirischen Leben hat er eine gewisse Freiheit angenommen. Was er darunter verstand, hat Heman<sup>5)</sup> gut ausgedrückt:

„Willensfreiheit ist . . . das Produkt der sittlichen Vervollkommnung, Selbsterziehung, Selbstbefreiung der Seele von der Gewalt ihrer niedrigen Teile . . . Willensfreiheit ist ihm Wahl des Besten durch die Freiheit des vernünftigen Selbst.“

Dadurch wurde Plato nicht gehindert, bis zu seinem letzten Werke dem Satze treu zu bleiben, in welchem Sokrates' Lehre kurz und bündig dargestellt ist: „*οὐδεις ἐκὼν κακός.*“<sup>6)</sup>

Damit will er die Freiheit des Menschen nicht leugnen. Diese Worte sind vielmehr der Ausdruck einer tiefen Wahrheit. Während der Lasterhafte durch Befriedigung seiner bösen Lust seinen Durst nach Glückseligkeit zu stillen hofft, läuft er dem grössten Unglück entgegen. Seine schlechte Lebensweise steht also mit der Grundrichtung seines Willens im Widerspruch, und insofern kann man richtig sagen, dass „er nicht schlecht sein will“.

In diesem Ausdruck lässt sich Platos Geistesart erkennen. Auch bei seinen psychologischen Erörterungen bleibt er ebenso sehr Moralprediger als Philosoph. „Wie soll der Mensch sein Leben führen, um zur Glückseligkeit zu gelangen?“ Diese praktische Frage bekümmert ihn mehr als die abstrakte Form des Willensproblems.

3. Aristoteles stand den ethischen Fragen kühler gegenüber. Er konnte darum dem Verhältnis vom Begehren zum Bösen einen präziseren

<sup>1)</sup> Plat. *Men.* 97 E. 98 A. — Wildhauer a. a. O. II 182.

<sup>2)</sup> Vgl. besonders Plat. *Phaedr.* 247. 248. 256.

<sup>3)</sup> Plat. *Tim.* 42 D. E.

<sup>4)</sup> Plat. *Staat.* 617 E.

<sup>5)</sup> Heman, *Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens* (Leipzig 1887) 18. 19.

<sup>6)</sup> Plat. *Leg.* II 734 B.

Ausdruck geben und gestand ohne Scheu, dass Laster ebenso wie Tugend *ἐκούσιον* sei. Damit fiel aber eines der grössten Hindernisse, welches der Annahme und besonders dem richtigen Verständnis der Willensfreiheit im Wege stand. Mag er nun auch nicht alle Folgen seiner Lehre eingesehen haben, so beförderte er doch mächtig die Lösung dieser schwierigen Frage<sup>1)</sup>.

Aristoteles machte vielen Missverständnissen ein Ende, indem er den Begriff des „*ἐκούσιον*“ genauer bestimmte. Zu diesem Zwecke untersuchte er zuerst dessen Gegensatz, das „*ἀκούσιον*“<sup>2)</sup>. „*Ἀκούσια*“ sind solche Handlungen, welche entweder durch physische Gewalt veranlasst werden ohne die geringste Mitwirkung von seiten des Handelnden, oder jene, die wegen Unkenntnis der einzelnen Umstände gesetzt werden. Als Zeichen für die letzte Bedingung gilt Aristoteles das Bedauern und der Verdruss, welchen man empfindet, wenn man die Natur seines Aktes erfährt. Denn wer eine solche Gesinnung nicht kundgibt, zeigt dadurch zur Genüge, dass ihm der gesetzte Akt nach Wunsch war, so dass er wohl „unwissend“ und „*οὐχ ἐκόν*“, nicht aber „aus Unwissenheit“ und „*ἀκονσίως*“ gehandelt hat<sup>3)</sup>. Im Gegensatz dazu bezeichnet Aristoteles als „*ἐκούσιον*“ die Handlung, „deren Prinzip im Handelnden ist, wenn er dabei die einzelnen Umstände derselben kennt“<sup>4)</sup>. Als Prinzip der Handlung gilt zuerst der verfolgte Zweck: denn, indem er unser Begehren erweckt und auf sich lenkt, wird er zur ersten Ursache der Handlung<sup>5)</sup>. Viel öfters aber werden die Erkenntnis und das Begehren als Prinzipien der Handlung angeführt<sup>6)</sup>. Da sie nämlich Bewegungsursache derselben ist, ist ihr Kausalnexus mit ihr unmittelbarer als der des Zweckes. Erkenntnis und Begehren stellen aber das eigenste Wesen des Menschen dar. Besonders das überlegte Wollen erscheint uns nicht als das blossе Produkt der Reize, welche die Vorstellungen auf uns üben, sondern als unsere eigene Tat. Darum hat es nichts Befremdendes, wenn Aristoteles den Menschen selbst und nicht nur seine Begehrun-

<sup>1)</sup> Einen kurzen und treffenden Ueberblick über Aristoteles' Stellung zu seinen beiden Vorgängern findet man bei Heman a. a. O. 10. 26.

<sup>2)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 1. 1110 a 1 sqq.

<sup>3)</sup> Dass diese Begründung des „*οὐχ ἐκόν*“ nicht ganz mit derjenigen des *ἀκούσιον* übereinstimmt, hebt mit Recht Löning hervor a. a. O. 174. 175.

<sup>4)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 1111 a 22 sqq.

<sup>5)</sup> Arist. *Eth. Nic.* VII. 9. 1151 a 15 sqq.

<sup>6)</sup> Arist. *Eth. Nic.* VI. 2. 1139 a 31 sqq. — *Metaph.* VIII. 5 1048 a 10. — *Psych.* III. 10. 433 a 9.

akte als „ἀρχὴ τῆς πράξεως“ bezeichnet<sup>1)</sup>. Führen wir doch öfters unser Handeln auf unsere Persönlichkeit als auf die Beweggründe zurück. Diesen gegenüber glauben wir immer eine gewisse Selbsttätigkeit und Unabhängigkeit zu bewahren.

Löning nennt dies eine „schiefe aristotelische Auffassung des menschlichen Handelns als einer Verursachung der Handlung durch ihr Subjekt<sup>2)</sup>. Freilich betrachtet Aristoteles, im Unterschiede zum psychologischen Determinismus, unsere Akte weniger als „Funktion“, denn als „Produkt“ des Subjektes. Sollte das aber nicht ein Zeichen sein, dass seine Auffassung der persönlichen Tätigkeit bei Willenshandlungen sich in einer anderen Richtung bewegt als diejenige der Deterministen?

4. Ueber den Umfang des „ἐκούσιον“ Begriffes belehrt uns der Umstand, dass ihn Aristoteles auf die Akte der Kinder und Tiere anwendet<sup>3)</sup>. Streng genommen bezeichnet er also nur die Spontaneität der Handlung: „ἐκούσιον“ ist jeder Akt, der von einem inneren Prinzip (Begehren) unter dem Einfluss einer sinnlichen oder vernünftigen Erkenntnis gesetzt wird. Wie kam es denn, dass so viele Aristoteles-erklärer<sup>4)</sup> trotzdem „ἐκούσιον“ einfachhin mit „freiwillig“ übersetzen? Vielleicht ist es nicht zu schwer, eine Erklärung dieser auffallenden Vertauschung beider Begriffe zu finden. Bei menschlichen Handlungen deckt sich öfters bewusste Spontaneität mit Freiwilligkeit. Darum heben wir nicht selten die erstere hervor, wo wir eigentlich die zweite im Auge haben. Wie oft ist der Ausdruck „ich habe es selbst getan“ mit diesem anderen „ich habe es freiwillig getan“ im Sinne des Sprechenden gleichbedeutend! Dieser wesentliche Unterschied zwischen der menschlichen und der tierischen Spontaneität beruht in letzter Linie auf der Verschiedenheit ihrer Erkenntnisfähigkeit. Den Kindern und den Tieren wird das Gute nur durch die Sinnestätigkeit vorgestellt: es fehlt ihnen die Möglichkeit, die Folgen der Handlung mit ihr zu vergleichen: nur durch die Kenntnis eines sinnlichen, unmittelbar mit der Handlung verbundenen Uebels werden sie von dieser Handlung abgewendet<sup>5)</sup>. Wie ihre Erkenntnis, so kann sich auch

<sup>1)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 5. 1112 b 31. — I. 1110 b 13.

<sup>2)</sup> Löning a. a. O. 146.

<sup>3)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 3. 1111 a 25 u. ö.

<sup>4)</sup> Z. B. Zeller a. a. O. 589. — Brandis, Handbuch der griech.-römischen Philosophie II 2. 1372 ff. u. a.

<sup>5)</sup> Arist. *Psych.* II. 3. 414 a — b 6. — III. 10. 433 b 5 sqq. — *Polit.* I (H) 6. 1332 b 3.

ihr Begehren nur in einer einzigen Richtung bewegen und wird immer von der Sinneserkenntnis vollständig beherrscht. Nicht so steht es mit dem Menschen. Dank seiner vollkommeneren Erkenntnisweise, kann er in der Handlung nicht nur für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft eine Mischung von Gutem und Bösem wahrnehmen<sup>1)</sup>. Der Mensch, durch sinnliche Reize zu einem Akte getrieben, weiss gar wohl, dass in ihm die Vernunft über die Sinnlichkeit herrschen soll<sup>2)</sup>. Dazu kommt noch, dass eine sittliche Ordnung manchmal das Opfer auch der kostbarsten Güter von ihm verlangt<sup>3)</sup>. Sind es auch nicht immer so viele Motive, die den menschlichen Willen beeinflussen, so stellt sich wenigstens das Unterlassen des Aktes neben dem Setzen desselben als möglich, ja oft als ebenso vernünftig dar.

Diese Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnis als Grundlage benutzend, suchten spätere Philosophen einen Beweis für die Willensfreiheit zu erbringen. Inwiefern nun Aristoteles die psychologische Möglichkeit und Notwendigkeit der Freiheit aller vernünftigen Kräfte erkannt hat, ist eine schwer zu lösende Frage. Was lehrt er ausdrücklich darüber? Der Mensch erkennt durch die Vernunft die Möglichkeit, entgegengesetzte Handlungen zu setzen. Da er sich nun nicht für beide zugleich entschliessen kann, muss eine Wahl stattfinden. Je nachdem er das eine oder das andere vorzüglich begehrt oder wählt, wird er die Handlung entweder setzen oder unterlassen<sup>4)</sup>. Darin liegen sicher die Elemente eines psychologischen Beweises für die Willensfreiheit. Wir möchten aber nicht behaupten, dass sich Aristoteles dessen klar bewusst war. Dafür bekümmerte ihn die ethische Seite dieser Frage noch zu sehr. Die Art und Weise aber, wie er den Begriff der bewussten Spontaneität anwendet, wird uns über seinen Standpunkt viel mehr aufklären.

5. Nachdem Aristoteles den Begriff des „*ἐξούσιον*“ erörtert hat, bestimmt er das Wesen der Wahl (*ἡ προαίρεσις*)<sup>5)</sup>. Denn die Handlungen, welche willentlich sind, unterscheidet er in unüberlegte Be-

<sup>1)</sup> Arist. *Psych.* III. 10. 433 b 5 sqq.

<sup>2)</sup> Arist. *Polit.* I. 2 1254 b 4 sqq.

<sup>3)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 1110 a 25 sqq.

<sup>4)</sup> Arist. *Metaph.* VIII. 5. 1048 a sqq. — Ob diese Entscheidung aus freier Wahl oder durch die Wirkung einer mächtigeren Vorstellung entsteht, kann aus dieser Stelle, wie sie da liegt, schwer entnommen werden. Darum scheint es uns nicht geraten, sie als Beweis für eine von beiden Auffassungen zu benutzen. Vgl. Löning a. a. O. 305.

<sup>5)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 4. 1111 b 4 sqq.

gehrensakte und solche, die erst nach einer Beratung entstehen. Gegenstand einer solchen können alle Handlungen sein, welche die Erreichung eines bestimmten Zweckes vermitteln. Jede vernünftige Beratung setzt freilich auch voraus, dass die Verwirklichung dieser Mittel nur von uns abhängt<sup>1)</sup>. Darum definiert er die Wahl „das auf Beratschlagung beruhende Begehren dessen, was von uns abhängt“<sup>2)</sup>.

Im 6. Kapitel hält er sich kurz bei der Frage auf, ob das Gute an sich (*τὸ ἀγαθόν*) oder das uns als Gut Erscheinende (*τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*) der Gegenstand unseres Begehrens sei. Endlich fasst er die Ergebnisse der 6 ersten Kapitel zusammen und zieht aus ihnen die Folgerungen, welche sich für die Beurteilung unseres Handelns ergeben. Dabei findet er Gelegenheit, seine Meinung über das Verhältnis unseres Begehrens zu Tugend und Laster in ausführlichem Zusammenhange noch einmal darzustellen.

6. Jetzt müssen wir seinem Gedanken etwas näher folgen. Wer dieses 7. Kapitel zum ersten Mal liest, dem fällt sofort auf, dass Aristoteles bestrebt ist, das Laster ebenso sehr als die Tugend auf ein bewusstes Wollen zurückzuführen. Zur Bestätigung dieser seiner Lehre beruft er sich wiederholt auf das Urteil der gewöhnlichen Menschen, wie sie es in öffentlichen und privaten Angelegenheiten kundgeben. Nirgends hat er gegen ihre Auffassung ein Wort der Missbilligung. Es sind dies Bemerkungen, welche für ein vorurteilfreies Verständnis des aristotelischen Gedankens nicht unerheblich sind. So erfahren wir, bei wem wir uns über Sinn und Bedeutung seiner Worte zu erkundigen haben.

Hören wir nun Aristoteles<sup>3)</sup>:

„Da also der Wille auf den Endzweck gerichtet ist, Beratung und Wahl auf die Mittel für denselben, so möchten die darauf bezüglichen Handlungen wohl auf Wahl beruhen und willentlich sein. Das ist nun der Fall bei den Tugendakten. Wie also die Tugend von uns abhängt, so auch das Laster. Wo nämlich das Setzen des Aktes von uns abhängig ist, so ist es auch die Unterlassung desselben, und wo die Unterlassung, so auch die Handlung. Wenn also das Handeln, welches sittlich gut ist, von uns abhängt, so auch das Nicht-handeln, welches dann schlecht ist, und wenn die sittlich gute Unterlassung eines Aktes von uns abhängt, so auch die Handlung, welche schlecht ist. Hängt es nun von uns ab, die guten und die schlechten Handlungen zu setzen und

<sup>1)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 5. 1112 a 18 sqq.

<sup>2)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 5. 1113 a 10.

<sup>3)</sup> Bei der Uebersetzung wurden Eintönigkeit und Zweideutigkeit des griechischen Ausdrucks absichtlich beibehalten.

gerade so sie zu unterlassen (darauf beruht es aber eigentlich, dass wir gut oder schlecht sind), dann hängt es von uns ab, rechtschaffene oder böse Menschen zu sein<sup>1)</sup>.

Es könnte nun mancher Leser meinen, dass diese Stelle jede deterministische Erklärung ausschliesse,

„eine Ansicht, die seit den Zeiten des Altertums bis auf unsere Tage von fast allen Bearbeitern und Darstellern der aristotelischen Philosophie mit verschwindenden Ausnahmen aufgestellt worden ist“<sup>2)</sup>.

Leider betrachteten sie ihre Ansicht zu sehr als selbstverständlich und liessen sich daher bei der Exegese einzelner Texte Mangel an Genauigkeit zu schulden kommen. Davon zeugt, um nur ein Beispiel hervorzuheben, die unbegründete Uebersetzung von „ἐκούσιον“ „freiwillig“<sup>3)</sup>. Dagegen will Löning mit Recht den Gebrauch des Wortes „ἐκούσιον“ als einen Beweis für die Annahme der Willensfreiheit nicht gelten lassen<sup>4)</sup>.

Kann aber obige Stelle eine deterministische Erklärung zulassen? Löning meint, das „ἐφ' ἡμῶν εἶναι“ bedeute nichts anderes als die Abhängigkeit des Handelns von dem die Persönlichkeit repräsentierenden Willen<sup>5)</sup>. Diese Erklärung, an sich genommen, genügt dem Wortlaute des aristotelischen Textes: sie muss aber im Sinne des Verfassers, d. h. deterministisch, aufgefasst werden. Ihm sind nach aristotelischer Lehre „die Vorstellungen die wirklichen Ursachen und zwar die einzigen, entscheidenden Ursachen des Wollens“<sup>6)</sup>. Die Worte: „es hängt von mir ab“ in dieser Weise zu verstehen, sind wir nicht gewohnt. Man behauptet damit nicht bloss, dass die Ursache der Handlung immer ein Willensakt ist, von dem man vorher nicht wissen kann, wie er ausfallen wird, da er ja von den jeweiligen Vorstellungen abhängt<sup>7)</sup>. Ohne den Einfluss der Motive zu leugnen, will doch jeder damit sagen, er habe die Macht, den Akt zu setzen oder zu unterlassen, sich für diesen oder jenen Beweggrund zu entschliessen, weil er sich dessen klar bewusst zu sein meint.

<sup>1)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 7. 1113 b 3—13.

<sup>2)</sup> Löning a. a. O. 273. 274.

<sup>3)</sup> In seinem Kommentar zur aristotelischen Ethik gibt der h. Thomas überall „ἐκούσιον“ mit „voluntarium“, nicht mit „liberum“ wieder. Das „ἐφ' ἡμῶν εἶναι“ übersetzt er mit „in potestate nostra est“. S. Th. *Opera* (Parmae 1866) B. 21. 70 sqq. u. ö.

<sup>4)</sup> Löning a. a. O. 281 ff.

<sup>5)</sup> Löning a. a. O. 153.

<sup>6)</sup> Löning a. a. O. 296.

<sup>7)</sup> Löning a. a. O. 151—153.

Hätte doch Aristoteles nur mit einem Worte angedeutet, dass diese gewöhnliche Auffassung auf einem Missverständnisse beruht, denn er konnte sie doch nicht ignorieren. Er wird aber vielmehr für sie gegen Sokrates und Plato eintreten<sup>1)</sup>:

„Der Spruch, dass keiner willentlich schlecht sei oder glücklich gegen seinen Willen, scheint zum Teil falsch, zum Teil auch wahr zu sein. Glückseligkeit ist sicher gegen niemandes Willen, das Laster aber ist willentlich. Oder sollen wir das bis jetzt Gesagte in Zweifel ziehen und nicht behaupten, der Mensch sei das Prinzip und der Urheber seiner Handlungen, wie seiner Kinder? Nehmen wir aber das an und können wir unsere Handlungen nicht auf andere Prinzipien zurückführen, als auf solche, die in uns sind, dann sind auch alle Akte, deren Prinzipien in uns sind, von uns abhängig und willentlich“<sup>2)</sup>.

Die „Willentlichkeit“ des Lasters, d. h. das bewusste Wollen der schlechten Handlungen, erkennt Aristoteles damit ausdrücklich an. Später<sup>3)</sup> sucht er sie mit Aufwand vieler Distinktionen und Gleichnisse zu erklären. Aber weit entfernt, eine befriedigende Lösung zu geben, bringt er selbst die Möglichkeit der Tatsache in Gefahr. — Dass er sie nicht wie Sokrates und der junge Plato leugnete, verdankt er seinem so vernünftigen Prinzip, dass sich nämlich die Erklärungen den Tatsachen, und nicht diese jenen anpassen müssen<sup>4)</sup>. Schon oben haben wir seinen innigen Anschluss an unsere gewöhnliche und begründete Auffassung hervorgehoben. Nicht das Begehren allein ist es, sondern der Mensch selbst, den er als Prinzip der Handlungen bezeichnet. Auf die hier befindliche Begründung des „*ἐκούσιον*“ werden wir später zurückkommen, denn der Zusammenhang selbst wird den aristotelischen Gedanken in ein helleres Licht stellen.

„Dafür scheinen die Menschen in ihrem Privatleben und die Gesetzgeber selbst Zeugnis abzulegen. Denn sie strafen die Uebeltäter, falls diese nicht durch äussere Gewalt gezwungen waren oder aus einer Unwissenheit handelten, welche sie nicht selbst verursacht haben. Diejenigen aber, welche sich gut benehmen, werden von ihnen geehrt, mit der Absicht, die einen zu ermuntern, die anderen abzuhalten. Man mutet aber doch keinem zu, das zu tun, was weder von uns (*ἐφ' ἡμῶν*) noch von einem Willensakt abhängt (*ἐκούσιον*): man meint eben, es nütze einem nichts, überzeugt zu werden, nicht kalt oder warm zu sein, nicht zu hungern u. dgl. m.: wir werden nichtsdestoweniger solches erleiden“<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Plat. *Gorg.* 352 D und 355 D.

<sup>2)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 7. 1113 b 13—21.

<sup>3)</sup> Arist. *Eth. Nic.* VII. 5. 1146 b 24 sqq.

<sup>4)</sup> Arist. *Gen. Anim.* III. 10. 769 b 30 sqq. — *Eth. Nic.* X. 1. 1172 a 34 sqq.

<sup>5)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 7. 1113 b 21—30.

Darauf bemerkt Löning:

„Damit ist aber doch nicht die Willensfreiheit, sondern gerade im Gegenteil die Bestimmbarkeit des Willens durch Lohn und Strafe als die psychologische Grundlage und Voraussetzung der Gesetzgebung hierüber bezeichnet<sup>1)</sup>).

In diesen Worten scheint uns zuerst ein Missverständnis der Willensfreiheit zu liegen. Diese schliesst nämlich eine gewisse Bestimmbarkeit durch Lohn und Strafe gar nicht aus, sondern nur eine nötige Determination, welcher sich der Mensch nicht widersetzen kann. Wir überlassen es den heutigen Deterministen, mit solchen Erklärungen beweisen zu wollen, dass der Determinismus mit einer vernünftigen Zurechnungslehre und einer logischen Gesetzgebung wohl vereinbar sei. Die Gültigkeit ihrer Gründe wollen wir hier nicht prüfen<sup>2)</sup>. Wir meinen aber, dass die Leute, auf welche sich Aristoteles beruft, ebenso wie vor und nach ihnen der grösste Teil der Menschheit, zu ihrer Auffassung von Lohn und Strafe nicht durch deterministische Anschauungen geführt wurden. Davon scheinen auch folgende Worte des Aristoteles zu zeugen:

„Sie bestrafen ja auch in der Unwissenheit begangene Vergehen, wenn der Handelnde Ursache seiner Unwissenheit zu sein scheint<sup>3)</sup>: so werden für Betrunkene die Strafen verdoppelt. Das Prinzip (der Handlung) ist ja in ihm: denn es steht in seiner Macht, sich nicht zu betrinken (*κύριος γὰρ τοῦ μὴ μεθύσθηναι*), und dieser Zustand ist die Ursache der Unwissenheit. Wer Gesetzesbestimmungen, die man kennen soll und deren Kenntnis nicht schwer ist, ignoriert, den strafen sie auch, und so verfahren sie immer, wenn sie meinen, die Täter hätten durch Sorglosigkeit ihre Unwissenheit verursacht: man glaubt eben, es hinge von ihnen ab, es nicht zu ignorieren: sie konnten ja Fürsorge treffen (*τοῦ γὰρ ἐπιμελεθῆναι κύριοι*)<sup>4)</sup>“.

Denselben Gedanken treffen wir auch an folgender Stelle:

„Willentlich sind aber nicht nur Krankheiten der Seele, sondern auch bei gewissen Leuten Krankheiten des Körpers, und diesen machen wir Vorwürfe. Denn natürliche Fehler wirft man keinem vor, sondern nur solche, welche in Mangel an Übung und Sorglosigkeit ihren Grund haben. Schilt man doch keinen Mann, der blind ist von Geburt oder zufolge einer Krankheit oder einer Wunde: man hat vielmehr Mitleid mit ihm. Jeder tadelt ihn aber, wenn seine Blindheit die Folge von Trunksucht oder anderen Ausschweifungen ist. Die körperlichen Gebrechen tadelt man also sicher nur, wenn sie von uns abhängen,

<sup>1)</sup> Löning a. a. O. 294.

<sup>2)</sup> Vgl. C. Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit. Philos. Jahrb. II (1889) 400 ff.

<sup>3)</sup> Hier kann man sich überzeugen, dass *αἰτία* nicht nur mit „Ursache“ (vgl. Bonitz, Ind. Arist. *αἰτία*), sondern auch mit „schuldige“ übersetzt werden kann.

<sup>4)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 7. 1113 b 30. — 1114 a 3.

im anderen Falle aber nicht. Wenn dem so ist, so folgt, dass auch von den anderen Fehlern diejenigen, welche man tadelt, von uns abhängen<sup>1)</sup>.

Wir dürften hiermit berechtigt sein, die Worte „ἐφ' ἡμῶν εἶναι“ mit dem Ausdruck „es steht in unserer Macht“ zu übersetzen. Danach lassen sich obige Stellen in folgenden Worten kurz zusammenfassen: „Es steht in unserer Macht, gut oder schlecht zu handeln: darum ist es auch Recht, wenn wir für unsere Akte verantwortlich gemacht, gelobt oder getadelt, belohnt oder gestraft werden. Die Richtigkeit dieser Ansicht beweist das Benehmen aller Menschen.“ Mehr wollen aber die Verteidiger der Willensfreiheit nicht behaupten. Nur beschränken sie nicht diese Macht auf sittlich gute oder böse Akte, obgleich auch in unseren Tagen der Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus, seiner moralischen Bedeutung beraubt, bald aufhören würde. Rein spekulative Fragen erregen nicht so stark und so lange die Gemüter. Dies erklärt auch zur Genüge, warum nur allein die ethische Seite der Frage, bis auf Aristoteles, berücksichtigt wurde.

7. Hören wir jetzt, wie Aristoteles seine Ansicht gegen verschiedene Einwände verteidigt. Wir sahen ihn oben das Verfahren des Gesetzgebers gegen selbstverschuldete Unkenntnis erwähnen und rechtfertigen. Wer durch seine Sorglosigkeit Ursache seiner Unkenntnis ist, soll für diese bestraft werden. Hier macht sich Aristoteles selbst den Einwurf:

„Der Betreffende ist aber so beschaffen, dass er gewöhnlich unbedachtsam handelt<sup>2)</sup>,“ mit anderen Worten, es ist ein leichtsinniger Mensch! „Solche sind aber selbst daran schuld (eigentlich sie sind selbst die Ursache)“, antwortet er, „dass sie solche werden, weil sie sorglos dahinleben; gerade so sind sie auch daran schuld, dass sie ungerechte Leute und Wüstlinge werden, die einen, weil sie schlecht handeln, die anderen, weil sie bei Trinkgelagen und in andern Belustigungen ihre Zeit verbrauchen: denn die einzelnen Tätigkeiten geben uns eine entsprechende Beschaffenheit. Das kann man an solchen sehen, welche sich für einen Wettkampf oder eine Handlung durch Uebung vorbereiten. Sie sind mit diesen Uebungen immer beschäftigt. Ja, man muss geradezu stumpfsinnig sein, um nicht zu wissen, dass die verschiedenen Akte je eine entsprechende Gewohnheit herbeiführen“.

„Es liegt auch ein Widerspruch darin, dass einer ungerecht handelt oder sich seinen schlechten Gelüsten hingibt und dabei ein ungerechter Mann oder ein Wüstling nicht sein will. Wenn nun einer, wohl wissend, was er tut, Handlungen setzt, denen zufolge er ein ungerechter Mann werden muss, so dürfte er wohl ungerecht sein wollen. Freilich wird er nicht aufhören, ungerecht zu sein und ein gerechter Mann werden, wenn er will. Denn so kann auch ein

<sup>1)</sup> Ib. 1114 b 21—31.

<sup>2)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 7 1114 a 3.

Kranker nicht gesund werden, und doch mag es geschehen, dass er aus eigenem Willen (*ἐκῶν*) krank ist, weil er unmässig und gegen die Anordnungen der Aerzte gelebt hat: vorher war es ihm gewiss möglich, nicht krank zu sein, nicht mehr aber, nachdem er es einmal zugelassen, gerade wie man einen Stein nicht mehr zurücknehmen kann, wenn man ihn einmal losgelassen; trotzdem hing es von dem Betreffenden ab (*ἐπ' αὐτῷ*), ihn zu werfen: denn das Prinzip (der Handlung) war in ihm. Gerade so war es dem Ungerechten und Unmässigen im Anfange möglich, es nicht zu werden, und darum sind sie es willentlich (*ἐκόντες*): sind sie es aber einmal geworden, so ist es ihnen nicht mehr möglich, solche nicht zu sein<sup>1)</sup>.“

Aristoteles konnte wohl nicht klarer sagen, dass die Herrschaft über unsere Handlungen unsere Verantwortlichkeit begründet. Dabei können wir nicht annehmen, dass die Ausdrücke *ἐφ' ἡμῶν εἶναι, κύριος εἶναι, ἐξεσσι αὐτῷ* „über Freiheit oder Unfreiheit des Aktes keinerlei Auskunft geben“<sup>2)</sup>. Ein blosser Kausalnexus zwischen einem determinierten<sup>3)</sup> Willen und einer Handlung ist doch mit der Herrschaft des Handelnden über seine Akte nicht gleichbedeutend. Dass diese Herrschaft in einer wahren Macht bestehe, bei gegebenen Umständen und Motiven so oder anders (wir sagen aber nicht: ohne Motive) zu handeln, ist eine dem menschlichen Bewusstsein tief eingeprägte Ueberzeugung. Gerade weil sich Aristoteles auf dieses Urteil seiner Mitmenschen so oft beruft, ohne je anzudeuten, dass ein Missverständnis darin liege, sehen wir uns gezwungen, anzunehmen, dass er die Willensfreiheit als Grund seiner Zurechnungslehre aufgestellt hat. Rühmt sich der heutige Determinismus, die Täuschung, auf welcher dieses Urteil beruht, erklärt zu haben<sup>4)</sup>, so muss er sich darein ergeben, die Täuschung auch bei Aristoteles zu finden.

Löning macht uns freilich den gerade entgegengesetzten Vorwurf:

„Weil man sich heute, in einer Jahrhunderte alten (aber erst nach Aristoteles entstandenen) Tradition befangen, eine Zurechnung ohne Willensfreiheit nicht denken kann, deshalb soll auch der alte Philosoph sie ohne letztere sich nicht haben denken können<sup>5)</sup>.“

Dieses erinnert uns an R. Euckens so treffende Worte:

„Der Determinismus, wie er sich auf der Höhe der geistigen Arbeit ausnimmt, will den geistigen und sittlichen Charakter des Lebens keineswegs zer-

<sup>1)</sup> *ib.* III. 7 1114 a 4—21.

<sup>2)</sup> Vgl. Löning a. a. O. 284, dann auch 166—167.

<sup>3)</sup> Mit diesem Worte wollen wir eine Determination bezeichnen, welche die Willensfreiheit ausschliesst.

<sup>4)</sup> Vgl. C. Gutberlet a. a. O. 391 ff. — III (1890) 54 ff.; 280 ff.

<sup>5)</sup> Löning a. a. O. 294.

stören, sondern ihn stärken und stützen. Ein Handeln wie eine Zurechnung . . . lässt er unangetastet, er glaubt, seine Behauptung durchführen zu können, ohne jene Punkte irgend zu gefährden. Wenn es nun aber in Wahrheit anders stünde, wenn ein konsequenter Determinismus alle Selbständigkeit des Menschen, alles eigene Handeln . . . zerstören müsste? Dass es aber so steht, dass mit dem Determinismus viel mehr verloren geht, als er selbst aufgeben möchte, das ist nicht allzu schwer für jeden ersichtlich, den sein Bannkreis nicht gänzlich umfassen hält . . ., immer verlegt er die Macht, welche den Menschen bildet, nach aussen; namentlich im modernen Determinismus erscheint dieser als eine blosser Zusammenfügung von Wirkungen aus der Umgebung. . . . Es gibt dann kein Handeln von uns, sondern nur ein Geschehen an uns <sup>1)</sup>.“

8. Die Annahme eines bewussten Wollens des Bösen hatte bei Aristoteles' Vorgängern einen heftigen Widerspruch erregt, weil sie dieses mit dem menschlichen Triebe nach Glückseligkeit nicht zu vereinbaren wussten. Daher stammen die Einwände, welche er im dritten Teil desselben Kapitels <sup>2)</sup> widerlegt. Diese Polemik wollen wir kurz zusammenfassen: sie bietet noch manches Interessante, hat aber für unsere Frage nicht die Wichtigkeit der vorhergehenden Erörterung.

„Man könnte sagen“, so lautet bei Aristoteles der Einwand, „dass alle sich nach dem sehnen, was ihnen gut erscheint: über unsere Vorstellungen aber sind wir nicht Herr, sondern das zu erreichende Ziel erscheint jedem verschieden, je nach seiner persönlichen Beschaffenheit.“

Darauf erwidert Aristoteles:

„Wenn jeder, wie schon gesagt, in einem gewissen Grade Urheber seiner erworbenen Anlagen ist, so ist er auch in einem gewissen Masse der Urheber seiner Vorstellungen.“ Der Gegner gibt sich damit nicht zufrieden. „Keiner, so wird er sagen, ist selbst die Ursache seiner bösen Handlungen: die Art und Weise, wie wir nach dem Guten streben, hängt nicht von einer persönlichen Wahl ab (*ὄντι ἀναίθετος*), sondern ist uns gewissermassen angeboren. Gerade wie einzelne Menschen von Natur aus mit besseren körperlichen Anlagen ausgestattet sind, so ist ein richtiges Urteil über das Gute und Streben nach demselben die Folge einer natürlichen Begabung.“

Aristoteles lässt sich zuerst auf die Hypothese seines Gegners ein, zieht aber daraus einen ganz anderen Schluss: „Wenn man so die Willentlichkeit des Lasters aufzuheben meint, wie kann dann die Tugend willentlich sein. Nach solchen Prinzipien sind ja beide nur

<sup>1)</sup> R. Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart <sup>8</sup> 367.

<sup>2)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 7. 1114 a 31. — b 30.

die Folge eines natürlichen, notwendigen Triebes!“ Will nun jemand, um diese Erklärung zu retten, bei tugendhaftem Handeln den Anteil des Willens in der Wahl und Anwendung der Mittel bestehen lassen, dann muss wieder das Böse als willentlich bezeichnet werden<sup>1)</sup>. Denn auch für den Lasterhaften würde die eigene Willenstätigkeit bestehen, wenigstens im Begehren und in der Anwendung der Mittel zu seinem schlechten Zwecke<sup>2)</sup>.

Dies Kapitel schliesst mit einer Bemerkung, welche das Willensverhältnis zu den einzelnen Handlungen und den durch sie hervorgerufenen festen Beschaffenheiten (ἕξεις) noch einmal klar bestimmt:

„Handlungen und Gewohnheiten sind aber nicht auf dieselbe Weise willentlich. Die Handlungen beherrschen wir vom Anfang bis zum Ende, und wir kennen die einzelnen Momente des Vorganges: ihr Zuwachs ist uns nicht bei jedem Akte merkbar, wie auch bei den Krankheiten. Weil es aber von uns abhing, so oder anders zu handeln, sind diese erworbenen Anlagen willentlich“<sup>3)</sup>.

9. Wer die Bedeutung und die Begründung von „ἑκούσιον“ auch nur in *Eth. Nic.* III 1—7 aufmerksam verfolgt, wird leicht verstehen können, warum es bei so vielen Aristotelesklärern mit „freiwillig“ wiedergegeben wird. Um die „Spontaneität“ einer Handlung zu beweisen, betont Aristoteles bald das Wissen oder die Kenntnis aller Umstände der Handlung (a. a. O. 2. 1110 b 31; 7. 1114 a 12), bald sein Können, d. h. die ihm zustehende Macht, so oder anders zu handeln (7. 1114 a 19 — 1115 a 2). Wir haben schon bemerkt, dass damit keine bloss abstrakte, sondern eine reelle Möglichkeit einer anderen Gestaltung der Handlung bezeichnet wird (vgl. 404). Wo aber bewusste Spontaneität einer Handlung mit der wahren Macht, anders zu handeln, zusammentrifft, da decken sich Spontaneität und Freiheit. Will man also den ganzen Gedanken des Aristoteles wiedergeben, so darf und muss man an solchen Stellen „ἑκούσιον“ mit „freiwillig“ übersetzen. Hat auch Aristoteles selber für „Freiwilligkeit“ kein eigenes Wort, so geht es aus dem Zusammenhange deutlich hervor, dass er sich doch der Sache klar bewusst ist. Nachdem heute diese Lehre zu einer allseitig erörterten Streitfrage geworden ist, beflüssigt man sich in wissenschaftlichen Abhandlungen einer ge-

<sup>1)</sup> *Ib.* 1114 b 16—21.

<sup>2)</sup> Dass Arist. hier die Hypothese seines Gegners nicht zu seiner Ansicht gemacht hat, zeigte schon G. Höpel, *De notionibus voluntarii ac consili sec.* Arist. *Eth. Nic.* III. 1—7 (Dissert. Hall. 1887) 26. sq. Ihm stimmt Löning mit Recht bei.

<sup>3)</sup> Arist. *Eth. Nic.* III. 7. 1114 b 30. — 1115 a 3 (Susemihl, Ed. Teubner).

nauerer Ausdrucksweise. Sobald wir aber diesen polemischen Zweck aus den Augen verlieren, kommen wir leicht zu der geläufigen Redensart zurück, welche die Spontaneität unserer Handlungen ebenso sehr als ihre Freiwilligkeit hervorzuheben gewohnt ist <sup>1)</sup>.

10. Die Freiheitslehre ist bei Aristoteles fast nur auf die Frage beschränkt, ob es in unserer Macht steht, gut oder schlecht zu handeln. Nirgends hat er die Berührungspunkte der Willensfreiheit mit der Psychologie und Metaphysik zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht. Darin liegt, unserer Ansicht nach, der Grund, warum er in seiner Psychologie den Einfluss der Vorstellungen auf unser Begehren untersucht, ohne die Wahlfreiheit zu berücksichtigen. Wer nun „Willensfreiheit“ mit „Ursachlosigkeit“ derselben gleichsetzt <sup>2)</sup>, dem müssen wohl mehrere aristotelische Ausführungen als der Ausdruck des echtsten Determinismus vorkommen. Auf einem solchen Missverständnis scheint es uns zu beruhen, wenn Löning als eine Tatsache hinstellt,

„dass seine (des Aristoteles) Psychologie ... den positiven Beweis ... dafür liefert, dass er die Bildung und Bestimmung des Willens lediglich auf dem Wege einer, den allgemeinen Kausalitätsgesetzen unterworfenen Verursachung durch ausser ihm stehende Momente vor sich gehen lässt<sup>3)</sup>.“

Dagegen möchten wir zuerst bemerken, dass die Indeterministen nicht daran denken, den Einfluss der Vorstellungen auf den Willen in Abrede zu stellen oder den freien Willensakt als eine Ausnahme vom allgemeinen Kausalitätsgesetze zu betrachten <sup>4)</sup>. Darin stimmt also ihre Lehre mit der aristotelischen vollständig überein. Dann muss man sich hüten, deterministische Lehrsätze in gewissen Aussprüchen zu finden, die nur eine Anerkennung der gewöhnlichen Handlungsweise des Menschen enthalten. So z. B., wenn Aristoteles sagt, dass wir immer ein grösseres Gut einem minderen vorziehen, oder die leichtesten und besten Mittel zu unserem Zwecke wählen <sup>5)</sup>. Freilich drückt er sich bisweilen über das Kausalverhältnis zwischen Vor-

<sup>1)</sup> Daraus folgt, dass die jeweilige Bedeutung von *ἐκούσιον* nach dem Zusammenhange zu bestimmen ist.

<sup>2)</sup> Löning a. a. O. 275.

<sup>3)</sup> Ebd. 295. Die einzelnen Stellen, welche als Belege für diesen Satz angeführt werden, in ihrem Zusammenhange zu erklären, würde uns zu weit führen. In einer später zu erscheinenden Schrift über Aristoteles' Willenslehre gedenken wir diese eingehend zu behandeln.

<sup>4)</sup> C. Gutberlet. Phil. Jahrb, III (1890) 60 ff.

<sup>5)</sup> Arist. *Top.* III. 1. 116 a 10. — *Eth. Nic.* III. 5. 1112 b 15.

stellung und Begehren so aus, dass beim ersten Blick für eine freie Wahl wenig oder gar kein Platz zu bleiben scheint<sup>1)</sup>. Dies rührt wohl vor allem aus der Einseitigkeit seiner Betrachtung her, was sich leicht aus der Vergleichung der verschiedenen Texte beweisen lässt. Wir gestehen freilich, dass die Ungenauigkeit des Ausdruckes wenn auch nicht oft, so doch hie und da an den Widerspruch grenzt<sup>2)</sup>. Diese wenigen Stellen aber zu erklären, dürfen wir nicht der so klaren Ausdrucksweise des Aristoteles in seiner Ethik Gewalt antun, um darin deterministische Anschauungen wiederzufinden.

Dass es sich zwischen Lönings Auffassung und der unsrigen nicht um einen leeren Wortstreit handelt, zeigt schon seine Behauptung, dass

„sich für Annahme oder Voraussetzung der Willensfreiheit bei Aristoteles auch nicht die leiseste Spur eines Beweises finden lässt“<sup>3)</sup>.

Seine Ansicht aber, dass dem Aristoteles

„diejenige Auffassung, welche wir heute die deterministische nennen, als die einzige denkbare und daher selbstverständliche erscheint“<sup>4)</sup>,

zeugt von der Zuversicht, mit welcher er im Determinismus die endgültige Lösung des Willensproblems sieht. Wie wenig eine so unbedingte Zuversicht begründet ist, mögen folgende Worte R. Euckens zeigen:

„Dann unterstützt auch die Geschichte keineswegs seinen (des Determinismus) Anspruch, sich zu seinem Gegner wie die wissenschaftliche Einsicht zur unwissenschaftlichen Ansicht zu verhalten. Denn schon vor Jahrtausenden lag seine Behauptung klar vor Augen, es sind dann immer wieder Gegenströmungen aufgekommen, und zwar nicht nur in den Niederungen des Durchschnittslebens, sondern auch im Gebiet der geistigen Arbeit, ja bei den leitenden Deterministen selbst“<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Arist. *Eth. Nic.* VII. 5. 1147 a 25. — *Mot. anim.* 7 a. A. — Ueber *Metaph.* VIII. 5. 1048 a sqq. vgl. S. 398.

<sup>2)</sup> Vgl. Schindele im *Phil. Jahrb.* XV (1902) 380.

<sup>3)</sup> Lönig a. a. O. 294.

<sup>4)</sup> Ebd. 318.

<sup>5)</sup> R. Eucken a. a. O. 366.