

Aristoteles und die Willensfreiheit.

Eine historisch-kritische Untersuchung.

Von Prof. Dr. M. Wittmann in Eichstätt.

(Schluss.)

6. Löning.

a. Positive Willenshandlungen; ἐφ' ἡμῶν und ἐκούσιον.

In einem gewissen Gegensatz zu Heman fasst Löning den ethischen Charakter der Frage von Anfang an streng ins Auge. Er erkennt, dass die Frage, wie sich Aristoteles zur Freiheit stellt, nur in Verbindung mit dessen ethischen Anschauungen, speziell mit dem Begriff der Zurechnung zu lösen ist. Aus dem Bewusstsein heraus, dass es eine sittliche Zurechnung gibt, dass der Mensch für seine Handlungen verantwortlich ist, entwickelt Aristoteles, wie Löning richtig erkennt, die Begriffe ἐκούσιον und προαίρεσις, spricht er von einem ἐφ' ἡμῶν und damit, wie es scheint, von einer Willensfreiheit. Die Untersuchung dreht sich deshalb um den Begriff Willenshandlung und so um die Frage, was Aristoteles unter dem ἐκούσιον einerseits, unter der προαίρεσις und dem ἐφ' ἡμῶν andererseits versteht. Im ἐκούσιον erblickt auch Löning eine Handlung, die dem Willen angehört, mit Wissen und Willen vollzogen wird, ein Tun also, das die Merkmale des Bewussten und Gewollten hat. Dass aber damit noch nicht alle Eigenschaften zusammengefasst sind, die Aristoteles der zurechenbaren Handlung beilegt, vermag Löning gleichfalls nicht zu übersehen. Unverkennbar führt das ἐφ' ἡμῶν irgendwie über den allgemeinen Gedanken der Willenshandlung hinaus. Wie Löning dartin will, wird es zunächst nicht auf Geschehenes, sondern auf Künftiges oder Mögliches bezogen und bezeichnet so eine Willensätigkeit, die noch Gegenstand der Beratung oder Ueberlegung (βούλευσις) sowie des Vorhabens (προαίρεσις) ist, kurz, noch dem Stadium der Möglichkeit angehört. Man beratschlagt nicht, heisst es, über die ewigen und unveränderlichen Dinge, ebensowenig über Zufälliges und Unberechenbares, überhaupt über nichts, was nicht durch uns selbst geschehen und bewirkt werden kann. Dieses „durch uns selbst“ wird zunächst ausgedrückt durch die Wendung „δι' ἡμῶν“, welche im Gegensatz zu dem akkusativischen „δι' ἡμᾶς“ oder „δι' αὐτούς“ . . . „vermittelt unserer Tätigkeit“ bedeutet. „Nur was wir durch unser persönliches Zutun . . . ausführen und bewirken können (τὰ δι' ἡμῶν πρακτά), bildet den Gegenstand der Ueberlegung und des Vorsatzes. Wir brechen deshalb die Ueberlegung ab, wenn wir finden, dass eine Handlung durch uns nicht ausführbar, für uns unmöglich ist“¹⁾. „Gleichbedeutend mit

diesem »*δι' ἡμῶν πρακτά*« oder »*ἃ δι' ἡμῶν γένοιντο*« und damit abwechselnd wird dann für den Gegenstand der Beratung auch der Ausdruck *τὰ ἐφ' ἡμῶν πρακτά* oder *ὄντα* gebraucht, und es ergibt sich somit, dass darunter zunächst nichts anderes als Geschehnisse, Handlungen verstanden sind, die sich als für uns möglich, durch uns ausführbar erweisen, denen kein äusseres Hindernis entgegensteht und deren Wirklichkeit daher nur von unserem eigenen Tätigwerden abhängt. Da aber die Tätigkeit, die körperliche Bewegung des Menschen wieder durch sein Begehren oder seinen Willen erzeugt wird und sonach von diesem abhängt, so wird das *ἐφ' ἡμῶν* (oder *ἐφ' αὐτῶν*, *ἐφ' ἑαυτοῖς*) auch in dem Sinn gebraucht, dass es Handlungen bezeichnet, die für uns möglich und nur durch unser Wollen bedingt sind, die wir vornehmen können, wenn wir wollen, und die unterbleiben, wenn wir nicht wollen. *Τὸ ἐφ' ἡμῶν ὄν* ist dann dasjenige, was in der Macht unseres Willens, in unserem Belieben steht . . . Was dagegen unserer Willensmacht entzogen, davon unabhängig ist, was wir durch unser Wollen nicht bewirken und nicht beeinflussen können, wie die Anlagen und Vorgänge der Natur und unseres vegetativen Lebens, das ist *οὐκ ἐφ' ἡμῶν*“¹⁾.

„Wie das *ἐφ' ἡμῶν* nun hier auf die möglichen Gegenstände des Wollens und Handelns Bezug hat, so wird es anderseits auch von bereits eingetretenen Geschehnissen, von stattgehabten Handlungen ausgesagt, und es bedeutet dann, dass das Geschehnis, die Handlung durch unsern Willen bedingt war und, da es nun eingetreten, durch einen Akt dieses Willens hervorgerufen und verwirklicht worden ist“. Das *ἐφ' ἡμῶν* in diesem Sinne fällt dann völlig mit dem *ἐκούσιον* zusammen. „Aristoteles gebraucht dann auch diese beiden Ausdrücke nicht nur wahlweise nebeneinander, sondern er erklärt . . . an mehreren Stellen ausdrücklich, dass *ἐκούσιον* und *ἐφ' ἡμῶν* ein und dasselbe bedeuten, bzw. dass letzteres, wenn auf mögliches Handeln bezogen, Bedingung für das erstere, für das wirkliche Handeln ist; es kann kein *ἐκούσιον* geschehen, das nicht *ἐφ' ἡμῶν* ist, und alles *ἐφ' ἡμῶν* ist, wenn verwirklicht, *ἐκούσιον*“²⁾.

Bezeichnen so *ἐκούσιον* und *ἐφ' ἡμῶν* „durchaus zusammengehörige Dinge“, „so besteht ein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken doch insofern, als das *ἐκούσιον* nur auf die Handlungen als historisches Faktum Bezug hat, dem *ἐφ' ἡμῶν* dagegen stets eine mehr hypothetische Bedeutung zukommt, die den für die Vornahme der Handlung massgebenden Faktor als noch unbestimmt erscheinen lässt. Und zwar ist dies nicht nur da der Fall, wo das *ἐφ' ἡμῶν* von vornherein den Gegenstand einer noch schwebenden Beratung oder eines zu fassenden Vorsatzes, sonach eine nur mögliche Handlung bezeichnet, deren Ausführung oder Nichtausführung noch von dem Ausfall der Beratung oder Willensentscheidung abhängt, so dass beide Resultate, und falls mehrere Arten der Ausführung in Frage stehen, diese mehreren Resultate alternativ darunter begriffen sind. Vielmehr gilt das Gleiche auch da, wo der Ausdruck in Bezug auf stattgehabte oder als stattgehabt vorgestellte Handlungen angewendet wird. Auch hier stellt sich das *ἐφ' ἡμῶν* auf den Zeitpunkt vor dem wirklichen Geschehen, bzw. auf den des Geschehens selbst, so lange der Wille darauf Einfluss hat, und es besagt dann, dass die Handlung, wenn auch jetzt tatsächlich aus einem

¹⁾ 148 f. — ²⁾ 149 f.

Willensakt entstanden, doch vorher davon abhängig war, ob und mit welchem Inhalt dieser Wille zustande kommen würde, und dass daher, falls derselbe nicht oder mit anderem Inhalte gefasst worden wäre, auch sie selbst nicht oder in anderer Weise stattgefunden hätte. Oder aber das ἐφ' ἡμῖν will in solchen Fällen die Natur der Handlung im allgemeinen, in abstracto bezeichnen, wonach sie zu den Dingen gehört, deren Verwirklichung oder Nichtverwirklichung durch unser Wollen und dessen Beschaffenheit bedingt ist. Daher wird fast überall, wo das ἐφ' ἡμῖν εἶναι von einem Handeln ausgesagt wird, ausdrücklich die Alternative hervorgehoben, es sei ἐφ' ἡμῖν zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Es liegt dies im Begriffe der Abhängigkeit vom Willen, damit auch im Begriffe des ἐκούσιον selbst; auch ἐκούσιον ist nur dasjenige wirkliche Handeln, das bei anderer Beschaffenheit des Willens unterblieben oder anders ausgefallen wäre¹⁾.

„Das ἐφ' ἡμῖν εἶναι der Ethik bedeutet somit nichts anderes als die Abhängigkeit des Handelns von dem die Persönlichkeit repräsentierenden Willen; es bringt lediglich den aus der Psychologie bekannten Satz zum Ausdruck, dass der Wille, das Begehren, die Fähigkeit hat, äussere Bewegungen zu erzeugen, und dass begangene Handlungen ihre unmittelbare Ursache im Willen haben. Dagegen besagt das ἐφ' ἡμῖν gar nichts über Grund und Herkunft dieses Willens, gar nichts darüber, ob er selbst wieder bedingt und wie bedingt, oder aber nicht bedingt ist. Um hierüber Aufschluss zu erhalten, muss man sich nicht an die Ethik, sondern ebenfalls an die Psychologie des Philosophen wenden; seine Ethik rechnet einfach mit den Ergebnissen der letzteren, ohne ihrerseits rücksichtlich der psychischen Verhältnisse irgend welche Postulate oder selbständigen Sätze aufzustellen. Wohl aber weist das ἐφ' ἡμῖν εἶναι noch darauf hin, dass das menschliche Wollen wie Handeln, abstrakt genommen, sich nicht stets gleich, sondern veränderlicher Natur ist²⁾).

Notwendige und mögliche Dinge stehen in der Welt einander gegenüber. Die Notwendigkeit besteht in der Forderung eines Weltzweckes, die Möglichkeit im Mangel dieser Forderung, das Mögliche ist vom Weltzweck nicht gefordert, kann fehlen oder vorhanden sein, entstehen und vergehen, entstehen und nicht entstehen (τὰ δυνατὰ oder ἐνδεχόμενα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν). Von Ursachen hängen auch solche Erscheinungen ab, aber von Ursachen, die auch ihrerseits nicht notwendig im obigen Sinne, sondern bloss möglich und veränderlich sind. Solche Ursachen werden als unbestimmt (ἀόριστα), ungeordnet (ἄτακτα) und deshalb für den Menscheng Geist unerkennbar (ἄδηλα) bezeichnet. „Damit ist klar, dass unter den so gearteten Dingen und ihren Ursachen nicht individuelle, konkrete Vorgänge verstanden sind, sondern je gewisse Abstraktionen, allgemeine Begriffe weiteren oder engeren Umfangs, durch welche die mannigfaltigen Ausgestaltungen einer Ursache oder Wirkung, in Betracht gezogenen Erscheinungsart, wie auch (allerdings unlogischerweise) deren Gegenteil oder Negative einheitlich zusammengefasst werden“. Innerhalb solcher Abstraktionen liegen verschiedene Möglichkeiten: Verwirklichung oder Nichtverwirklichung, diese oder jene Gestaltung. Diese verschiedenen Möglichkeiten bestehen aber „nur so lange, als die betreffende

¹⁾ 151 ff.

²⁾ 153.

Ursache selbst noch der abstrakten Sphäre angehört, eine bloss mögliche ist, d. h. so lange sie im einzelnen Fall noch nicht allseitig bestimmte, konkrete Gestalt angenommen, noch nicht wirkliche Ursache geworden ist¹⁾. „Wenn sonach ein Ding als bloss möglich bezeichnet wird, setzt das immer voraus, dass seine Ursache . . . noch offen und unbestimmt ist“²⁾. Das *ἐνδεχέσθαι ἄλλως ἔχειν* besagt nicht, dass eine gegebene Ursache im konkreten Fall verschiedene Wirkungen haben kann; dies würde dem von Aristoteles anerkannten Grundsatz widerstreiten, dass nichts ohne Ursache geschieht. Gemeint ist vielmehr nur, dass Ursachen, die verschieden gestaltet sein können, auch verschiedene Wirkungen haben können³⁾. Zu diesen bloss möglichen und in verschiedener Gestalt möglichen Dingen gehört nun neben den veränderlichen Naturvorgängen und neben dem reinen, vom Zweck nicht berührten Zufall, insbesondere das menschliche Handeln⁴⁾. „Der Mensch handelt nicht notwendig im oben orientierten Sinne, d. h. sein Handeln ist nicht ewig und nicht stets gleich, sondern wechselnd und mannigfaltig; bald handelt er, bald handelt er nicht, bald handelt er so, bald anders. Das gilt nicht nur für den Menschen als Gattung, sondern ebenso für jeden einzelnen Menschen; denn die Ursache des Handelns liegt, abgesehen von den äusseren Bedingungen, wie wir wissen, im Begehren oder Willen des Einzelmenschen, und dieser Wille -- der Wille des einzelnen in abstracto! -- ist selbst ein Ding mit wechselnder Funktionierung und mit sehr verschieden gestaltetem Inhalt, er ist eine *ἀρχὴ οὐκ ὠρισμένη*“. Dieser Veränderlichkeit des Willens entspricht die Veränderlichkeit des Handelns⁵⁾. Dem abstrakten, erst werdenden Willen bieten sich verschiedene Möglichkeiten. Und weil durch den Willensakt die Entscheidung getroffen, unter vielen Möglichkeiten eine bestimmte verwirklicht wird, so wird dieser Akt als ein Herausgreifen oder Wählen (*προαίρεισθαι*), und sofern er in vollem Bewusstsein der verschiedenen Möglichkeiten und unter Abwägung ihres praktischen Wertes erfolgt, von Aristoteles technisch als *προαίρεισθαι*, bevorzugendes Wählen, bezeichnet. Aus demselben Grunde hat auch diese der *προαίρεσις* selbst vorangehende Abwägung und Beratung unseres Handelns, die *βούλευσις*, nicht ein konkret bestimmtes, sondern abstrakt variables Handeln zum Gegenstand, denn das *βουλευέσθαι* ist eben das Mittel, durch welches dem Wollen und darnach dem Handeln die konkrete Bestimmtheit erst gegeben werden soll⁶⁾.

„Das *ἐκούσιον* ist identisch mit dem *ἐφ' ἡμῖν εἶναι*; dieses aber besagt, dass Wollen und Handeln *ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν* sind, d. h. dass sie unter anderen Umständen, bei anders gearteter Persönlichkeit auch anders hätten ausfallen oder ganz unterbleiben können, so dass die einzelne konkrete Handlung sich als das Produkt gerade dieses speziellen Falles darstellt. Es ist daher, wenn eine Handlung *ἐκούσιον* sein soll, erfordert, dass sich dem Willen vor seiner Fixierung, so lange die Ursache sich noch nicht zur Realität verdichtet hatte, mehrere Möglichkeiten zur Auswahl, zur Entscheidung boten, und dass es von dieser Willensentscheidung abhing, welche dieser Möglichkeiten zur Verwirklichung gelangte. Eben deshalb ist das *ἐκούσιον* auch Voraussetzung für eine sittliche Wertschätzung der Handlung, weil nur so die Handlung als Ausfluss der individuellen Persönlichkeit des Handelnden erscheint und weil nur so die Möglichkeit einer

¹⁾ 153 ff. — ²⁾ 159. — ³⁾ 160.

⁴⁾ 160 f. — ⁵⁾ 163. Vgl. 164 und 166.

wertenden Vergleichung der einzelnen konkreten Handlung mit anders gestalteten Handlungen in ähnlicher Lage gegeben ist“¹⁾).

Das *ἐφ' ἡμῶν* besagt, „hierin weitergehend als das *ἐκούσιον*“, nicht bloss, dass eine Handlung dem Willen entstammt, sondern auch, „dass bei anderer Beschaffenheit des Willens auch das Handeln anders ausgefallen, und bei Nichtwollen des Täters das Handeln überhaupt unterblieben wäre“²⁾. Das „*ἐφ' ἡμῶν*“ fasst den Willen, das „*ἡμεῖς*“, als ein Abstraktum ins Auge und umschliesst alternativ alle die Möglichkeiten, die von diesem Abstraktum abhängig sind³⁾).

Wird das *ἐφ' ἡμῶν* auf Geschehenes bezogen, so ist es „ganz gleichbedeutend mit dem *ἐκούσιον*“. Auf Künftiges angewendet jedoch lässt es „dessen Gestaltung von der künftigen Gestaltung des Willens abhängig“ erscheinen. Der Wille in abstracto kann verschieden gestaltet sein, d. h. in verschiedenen Fällen verschiedenen Inhalt annehmen und so zu verschieden gestaltetem äusserem Verhalten führen, aber über die Beschaffenheit des einzelnen Willensaktes selbst, über die Art seines Zustandekommens und seine Ursachen, seine Freiheit oder Unfreiheit gibt auch das *ἐφ' ἡμῶν* keinerlei Auskunft . . . Es besagt nicht, dass der Wille von sich selbst, sondern dass das Handeln vom Willen abhängt; Subjekt zu *ἐφ' ἡμῶν εἶναι* ist nicht Wollen oder Nichtwollen, sondern Handeln oder Nichthandeln, *πράττειν ἢ μὴ πράττειν*“⁴⁾).

Handelt es sich „um den früher von uns erörterten Gegensatz des Möglichen, Variablen, des *ἐνδεχόμενον ἄλλως* oder *ἐναντίως ἔχειν* einerseits und des Notwendigen im Sinne des Philosophen, d. h. des Unvergänglichen und Unveränderlichen andererseits“, so sind unter den möglichen oder veränderlichen Dingen „nur gewisse Abstraktionen, Allgemeinheiten verstanden, welche verschiedene, immer aber von bestimmten Ursachen abhängige Ausgestaltungen in sich schliessen. Diese Ursachen sind zwar selbst wieder bloss möglicher und variabler Natur, aber auch sie nur in ihrer abstrakten Allgemeinheit“⁵⁾).

„So ist auch der menschliche Wille als Abstraktum ein *ἐνδεχόμενον ἄλλως* oder *ἐναντίως ἔχειν*, kann sich in abstracto auf Entgegengesetztes richten: ferner hängt er von Ursachen (Vorstellungen) ab, die in abstracto ganz verschieden beschaffen sein und in ganz verschiedener Richtung Einfluss auf das Wollen üben können. Aber mit keinem Worte ist dadurch gesagt, dass im Einzelfall die Bildung und Bestimmung des Willens unabhängig von den in diesem Einzelfall vorliegenden und sich geltend machenden ursächlichen Momenten sei, dass der Wille sich auch konkret bestimmten Motiven gegenüber beliebig auf Entgegengesetztes richten und nur aus sich selbst heraus dies oder jenes wählen könne. Nur unter dieser Voraussetzung aber könnte man hier doch von einer Freiheit des Willens reden“⁶⁾. Ein „zur Zurechnung erforderliches Requisite“ ist das *ἐνδέχασθαι ἐναντίως ἔχειν*⁷⁾. Der Fehler der gegnerischen Auslegung ist, dass man Möglichkeit und Freiheit miteinander verwechselt hat“⁸⁾).

Nunmehr dürfte die beherrschende Auffassung Lönings zur Genüge hervortreten. Es schien notwendig, den Verfasser selbst ausgiebig zu Worte kommen zu lassen, damit seine so eigenartigen Gedanken unverfälscht zur

1) 206. — 2) 248. — 3) A. a. O.

4) 283 f. — 5) 285.

6) 285. — 7) 292. — 8) 293.

Darstellung gelangen. Den springenden Punkt hebt das letzte Zitat mit aller Bestimmtheit hervor: An die Stelle der Freiheit ist die Möglichkeit getreten. Das Merkmal der Freiheit kommt der sittlichen oder zurechenbaren Willenshandlung nicht zu; Löning glaubt dem Begriff der Zurechnung mit der Idee der Möglichkeit den charakteristischen Inhalt geben zu können. Eingeräumt wird auch, dass Aristoteles beim allgemeinen Begriff der Willenshandlung überhaupt (*ἐκούσιον*) nicht stehen bleibt. Das *ἐφ' ἡμῶν* bedeutet ein weiteres Merkmal, verleiht der Willenshandlung eine nähere Bestimmung. Der Erkenntnis, dass das *ἐκούσιον* den Willensakt schlechthin, das *ἐφ' ἡμῶν* aber etwas Bestimmteres bezeichnet, vermag sich auch Löning nicht zu verschliessen. Nur entdeckt er das unterscheidende Merkmal nicht in einer Freiheit, sondern in einer Art Möglichkeit. Die Uebereinstimmung mit Heman springt in die Augen; beide Ausleger stellen den Gedanken einer abstrakten Mehrheit von Möglichkeiten in den Mittelpunkt der Sache. Der Unterschied aber besteht einmal darin, dass Heman die abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten in die Vernunft, Löning in den Willen verlegt; dann insbesondere in dem Umstand, dass Heman glaubt, auf solche Weise eine Freiheit retten zu können, während Löning sich vollkommen bewusst ist, die Freiheit durch einen wesentlich anderen Inhalt ersetzt zu haben. Will Heman in Aristoteles einen Anhänger der Willensfreiheit vorführen, so stellt Löning die Freiheit mit denkbar grösster Unterschiedenheit in Abrede. Ist dort der Gedanke einer abstrakten Indifferenz dazu bestimmt, die Willensfreiheit zu begründen und zu erklären, so hier, sie zu verdrängen. Dass Heman den Sinn der Aristotelischen Lehre in mehr als einer Beziehung gänzlich verfehlt, wurde dargetan; nunmehr ist zu untersuchen, ob es Löning von seinem Standpunkte aus besser gelungen ist, in die Lehre des griechischen Philosophen einzudringen.

Obige Darlegung zeigt vor allem, dass Lönings Interpretation die innere Geschlossenheit durchaus vermissen lässt. Das *ἐφ' ἡμῶν* wird weder für sich genommen noch in seinem Verhältnis zum *ἐκούσιον* einheitlich bestimmt. Der Gedanke der Möglichkeit zieht sich freilich als fortlaufender Faden durch die verschiedensten Ausführungen hindurch; aber der Sinn bleibt keineswegs derselbe. Vorerst wird das *ἐφ' ἡμῶν* der vollbrachten Tat gegenübergestellt und als bloss mögliche oder zukünftige Handlung gedeutet. Wirkliche und mögliche Willenshandlung werden unterschieden; Wirklichkeit und Möglichkeit stehen einander gegenüber. Während das *ἐκούσιον* die bereits vollzogene Handlung bedeutet, ist das *ἐφ' ἡμῶν* die Handlung im Stadium der Möglichkeit. Die Möglichkeit in diesem Sinne ist also durch den Gegensatz zur Wirklichkeit gekennzeichnet.

Der Gang der Erörterung gibt jedoch dem Begriff der Möglichkeit alsbald und unvermittelt einen ganz anderen Sinn. Die Einführung einer Abstraktion, eines abstrakten, noch unbestimmten Willens bringt diesen Wandel mit sich. Die Willenshandlung wird mit dieser Betrachtungsweise in die Sphäre einer Indifferenz hineingestellt, in ein Willensvermögen, das in Hinblick auf seine Abstraktheit eine Mehrheit von Möglichkeiten einschliesst und deshalb eine bestimmte Entscheidung zwar als „möglich“, aber nicht als notwendig erscheinen lässt. Nicht mehr der Wirklichkeit, sondern der Notwendigkeit steht jetzt die Möglichkeit gegenüber. Möglich heisst jetzt soviel als kontingent. Das *ἐφ' ἡμῶν* deckt sich jetzt mit dem *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, nicht mehr mit der künftigen Handlung.

Ebensowenig wird das ἐφ' ἡμῶν in seinem Verhältnis zum ἐκούσιον durch übereinstimmende Sätze charakterisiert. Bald werden beide Begriffe auseinandergehalten, bald schlechthin identifiziert; bald wird das ἐφ' ἡμῶν wenigstens, sofern es die schon vollzogene Willenshandlung bedeutet, mit dem ἐκούσιον identifiziert, bald auch unter diesem Gesichtspunkt von ihm unterschieden. Verhalten sich beide zunächst wie mögliche und wirkliche, künftige und vollzogene Willenshandlung, so bezieht sich in zweiter Linie das ἐφ' ἡμῶν auch auf die vollbrachte Willenshandlung und stimmt dann „völlig mit dem überein, was . . . als Sinn des ἐκούσιον festgestellt“ wurde¹⁾. Aristoteles erklärt darum auch „an mehreren Stellen ausdrücklich, dass ἐκούσιον und ἐφ' ἡμῶν ein und dasselbe bedeuten“²⁾. Trotz dieser „völligen“ Uebereinstimmung nimmt alsbald das ἐφ' ἡμῶν auch in der Anwendung auf die geschehene Handlung teilweise einen anderen Sinn an, als das ἐκούσιον. Während letzteres „die Handlung als historisches Faktum“ bezeichnet, hat ersteres „stets eine mehr hypothetische Bedeutung“, lässt den „massgebenden Faktor als noch unbestimmt erscheinen“. Nicht nur da ist dies der Fall, „wo das ἐφ' ἡμῶν . . . eine nur mögliche Handlung bezeichnet; . . . vielmehr gilt das Gleiche auch da, wo der Ausdruck in Bezug auf stattgehabte oder als stattgehabt vorgestellte Handlungen angewendet wird . . .“ Zum mindesten gewinnt somit der Begriff ἐφ' ἡμῶν im Widerspruch mit dem vorher Gesagten, auch wenn er Geschehenes zum Inhalte hat, eine andere Nüance. Der Unterschied scheint darin zu bestehen, dass das ἐκούσιον die Willenshandlung schlechthin, ohne nähere Bestimmung, bezeichnet, während das ἐφ' ἡμῶν den Gedanken an die Herkunft aus einer indifferenten Sphäre, aus dem Bereich einer Mehrheit von Möglichkeiten hinzufügt. Und in dieser Weise werden beide Begriffe auch sonst noch gelegentlich einander gegenübergestellt. Der Begriff des ἐφ' ἡμῶν „geht . . . nicht nur dahin, dass ein Handeln tatsächlich einem Willen entstammt, sondern es besagt auch, hierin weitergehend als das ἐκούσιον, dass bei anderer Beschaffenheit des Willens auch das Handeln anders ausgefallen, und bei Nichtwollen des Täters das Handeln überhaupt unterblieben wäre“³⁾. Und doch heisst es anderswo: „Das ἐφ' ἡμῶν will in solchen Fällen“, d. h. in Anwendung auf die vollbrachte Tat, „die Natur der Handlung im allgemeinen, in abstracto bezeichnen, wonach sie zu den Dingen gehört, deren Wirklichung oder Nichtwirklichung durch unser Wollen und dessen Beschaffenheit bedingt ist. Daher wird fast überall, wo das ἐφ' ἡμῶν εἶναι von einem Handeln ausgesagt wird, ausdrücklich die Alternative hervorgehoben, es sei ἐφ' ἡμῶν zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Es liegt dies im Begriffe der Abhängigkeit vom Willen, damit aber auch im Begriffe des ἐκούσιον selbst; auch ἐκούσιον ist nur dasjenige wirkliche Handeln, das bei anderer Beschaffenheit des Willens unterblieben oder anders ausgefallen wäre“⁴⁾. Mit aller Deutlichkeit, ja mit denselben Worten, wird also hier jenes Moment, das dem ἐφ' ἡμῶν das unterscheidende Merkmal verleihen soll, nämlich der Ursprung aus einer indifferenten Sphäre, auch auf das ἐκούσιον übertragen. Und so wechselt das Bild immer wieder. Bald bezeichnen ἐκούσιον und ἐφ' ἡμῶν „durchaus zusammengehörige Dinge“, schliessen also

¹⁾ 150. 283. — ²⁾ 150.

³⁾ 248. Vgl. 153. — ⁴⁾ 152 f. Vgl. 207.

neben der Einheit auch den Unterschied ein¹⁾, bald heisst es ohne Einschränkung: „Das *ἐκούσιον* ist identisch mit dem *ἐφ' ἡμῶν*“²⁾).

Das Unvermögen, beide Begriffe zu einander in ein festes Verhältnis zu bringen, tritt in dieser schwankenden Haltung bereits genugsam zu Tage. Auf der einen Seite sieht sich Löning veranlasst, die beiden Begriffe von einander zu unterscheiden, dort die Willenshandlung überhaupt, hier eine Willenshandlung von besonderer Beschaffenheit festzustellen; auf der andern Seite will das Bemühen, das unterscheidende Merkmal zu gewinnen, kein befriedigendes Resultat ergeben. In der Tat, wenn es, wie bei Aristoteles, Aufgabe ist, die Beschaffenheit der spezifisch sittlichen Willenshandlung zu ermitteln, wenn es daher Aufgabe ist, die Merkmale zu sammeln, die zum Wesen einer sittlichen oder zurechenbaren Handlung gehören, welchen Sinn soll es dann haben, vollbrachte und künftige Willenshandlung einander gegenüberzustellen? Es ist aussichtslos, von diesem Gesichtspunkte aus das unterscheidende Merkmal der spezifisch sittlichen Willenshandlung zu erfassen. Das Gleiche ist zu sagen gegenüber dem Versuche, die sittliche Willenshandlung mit dem Ursprung aus einer Sphäre der Indifferenz zu kennzeichnen. Dass sich auch von diesem Gesichtspunkte aus Willenshandlung überhaupt und sittliche Willenshandlung im besonderen nicht auseinanderhalten lassen, kommt bei Löning selbst deutlich genug zum Ausdruck. Löning muss zugeben, dass das *ἐφ' ἡμῶν* etwas Bestimmteres bedeutet; allein sein Bestreben, den Unterschied zu fassen und zu erklären, hebt ihn sofort wieder auf. Zur Feststellung eines wirklichen und greifbaren Unterschiedes hat sich Löning durch Ausschaltung der Freiheit den Weg verlegt. Die schwankenden und widerspruchsvollen Bestimmungen, wie sie im vorausgehenden festgestellt wurden, sind nun auch für die weiteren Ausführungen durchaus symptomatisch.

Näher als alles bisherige liegt es, im *ἐφ' ἡμῶν* den Begriff der Abhängigkeit zu entdecken. Das ist es doch, was dann vor allem und wesentlich zum Ausdruck gelangt. Weder an künftige Handlungen noch an Handlungen aus indifferenter Sphäre darf gedacht werden, sondern an Handlungen, die von unserem Willen, unserer Entscheidung abhängen. Eine Handlung steht bei uns, wenn wir uns so oder anders entscheiden, die Handlung ausführen oder unterlassen können, wenn es in unserer Macht steht, diese oder jene Entscheidung zu treffen. Das ist der klar ausgesprochene Gedanke des Aristoteles. Der Gedanke einer freien Selbstbestimmung spricht sich aus. Die Freiheit ist offenbar das unterscheidende Merkmal des *ἐφ' ἡμῶν*, jenes Merkmal, mit dem das *ἐφ' ἡμῶν* über das *ἐκούσιον* hinausgeht. In diesem Sinne ist das *ἐκούσιον* der allgemeinere, das *ἐφ' ἡμῶν* der speziellere Begriff, bezeichnet jenes die Willenshandlung überhaupt, dieses eine Willenshandlung von besonderer Art. Löning kommt nicht daran vorbei, das *ἐφ' ἡμῶν* auch unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit ins Auge zu fassen; ein Freiheitsbewusstsein aber will er darin auch jetzt nicht erkennen. Das *ἐφ' ἡμῶν* bedeute nicht eine freie Handlung, sondern eine Handlung, die sich als „für uns möglich, durch uns ausführbar“ erweist, von unserem eigenen Willen „abhängt“, dadurch „bedingt“ ist, „in der Macht unseres Willens, in unserem Belieben steht“³⁾. Es sei damit „eine nur mögliche Handlung bezeichnet, deren Ausführung oder Nichtausführung noch von dem Ausfall der Beratung oder

¹⁾ 151. — ²⁾ 206. — ³⁾ 148 f.

Willensentscheidung abhängt“¹⁾. Hier muss vor allem bemerkt werden, dass sich Löning einer missbräuchlichen Ausdrucksweise bedient und so das völlig Frappante, ja Unbegreifliche seiner Auslegung zum Teil verschleiert. Von einer Handlung zu reden, die „in unserem Belieben steht“, von unserer Entscheidung abhängt, hat nur einen Sinn auf dem Boden der Freiheit, auf einem andern Standpunkte sind solche Redewendungen sinnlos und irreführend. Löning führt mit Aristoteles eine Sprache, die nun einmal die Sprache des Freiheitsbewusstseins ist, so dass jeder Versuch, ihr einen anderen Sinn zu unterlegen, als eine Entstellung des klaren Gedankens erscheint. Wie er meint, bedeutet „das *εἶναι ἡμῶν εἶναι* . . . nichts anderes als die Abhängigkeit des Handelns von dem die Persönlichkeit repräsentierenden Willen; es bringt lediglich den . . . Satz zum Ausdruck, dass der Wille, das Begehren die Fähigkeit hat, äussere Handlungen zu erzeugen, und dass begangene Handlungen ihre unmittelbare Ursache im Willen haben“²⁾. Soll wirklich damit der Gedanke erschöpft sein? Wenn die Ausführung einer Handlung „von uns abhängt“, wenn es „bei uns steht, ob sie geschieht oder nicht“³⁾, kommt dann nichts anderes zum Ausdruck, als dass der Wille die Kraft besitzt, eine Handlung auszuführen? Nichts anderes, als die zur Handlung erforderliche Willenskausalität? Oder ist der Gedanke dieser, dass die Handlung im gegebenen Augenblick, im konkreten Fall, sowohl ausgeführt als unterlassen werden kann? In der Weise, wie Löning das Handeln vom Willen „abhängig“ macht, ist jede Tätigkeit von ihrer Ursache abhängig. Die Abhängigkeit in diesem Sinne bedeutet nichts anderes, als das kausale Verhältnis überhaupt. Die vom Willen abhängige Handlung ist nichts anderes, als die Handlung, die vom Willen verursacht wird. Nicht mehr eine besondere Art der Kausalität, wie sie Aristoteles nur dem Willen zuschreiben will, steht in Frage, sondern ein Verhältnis, das sich auf alles Geschehen und Tun ausdehnt. Der Begriff wird in einem Grade verdünnt, dass er innerhalb des Zusammenhangs, in einer Charakteristik des spezifisch sittlichen Handelns, jeden Sinn verliert. Es ist nichtssagende Tautologie, die Willenshandlung als eine vom Willen abhängige Handlung zu kennzeichnen, wenn dabei nicht an eine freie Entscheidung gedacht ist. Löning möchte die Sprache der Freiheit beibehalten, obschon er die Sache preisgegeben hat.

Einen Einwand hält Löning vermutlich in Bereitschaft. Mit einem auffallenden Nachdruck betont er zu wiederholten Malen, dass Aristoteles bei der Charakteristik der Willenshandlung stets einen äusseren Vorgang im Auge hat⁴⁾. Die Willenshandlung, wie sie von Aristoteles beschrieben wird, sei nicht etwas rein Inneres, sondern eine äussere, sinnlich wahrnehmbare Tat. Ob Löning das Recht, den griechischen Philosophen so zu verstehen, genügend dargetan hat, darf dahingestellt bleiben: hingegen ist zu prüfen, ob auf solche Weise der Begriff Abhängigkeit einen besseren Sinn bekommt. Löning erweckt nämlich den Eindruck, mit dieser Auffassung der Willensfähigkeit die eben hervorgerufene Tautologie vermeiden zu wollen. Tatsache ist, dass jetzt Wille und Handlung einander nicht mehr so ganz unmittelbar gegenüberstehen, wie zuvor. Dadurch, dass der Wille als blosses Vermögen, die Handlung als äusserer Vorgang genommen wird, will sich zwischen beiden ein drittes Glied einschieben, nämlich die innere Willensentscheidung. Sofern einander einerseits ein blosses Willensvermögen, ein noch unentschiedener Wille, andererseits ein bestimmter

1) 152. — 2) 153. — 3) 146. — 4) 133. 153. 280.

äusserer Hergang gegenüberstehen, bilden beide Glieder nicht schon ein unauflösbares Verhältnis. Aus dem noch unbestimmten Willen geht eine bestimmte äussere Handlung nicht notwendig und von selbst hervor, sondern durch Vermittelung eines weiteren Gliedes. Es kommt darauf an, zu welcher Haltung der Wille übergeht und zu welcher Entscheidung er gelangt. Und insofern hat es, wie es scheint, eher einen Sinn, zu sagen, dass die Handlung vom Willen oder Willensentschluss „abhängt“. Wird einerseits der abstrakte Wille, andererseits ein bestimmter äusserer Vorgang ins Auge gefasst, so ist letzterer von der näheren Willensgestaltung „abhängig“.

Indessen ist auch mit dieser Deutung die Schwierigkeit nicht überwunden. Die Tautologie wird zwar einigermassen verhüllt, aber keineswegs vermieden. Zu beachten ist, dass es sich keineswegs um einen bloss äusseren Vorgang handelt. Selbst wenn Aristoteles durchweg äussere Willenshandlungen im Auge haben sollte, so kommen diese doch nicht als bloss äussere Geschehnisse, sondern eben als Willenshandlungen in Betracht; und als solche treten auch äussere Willenshandlungen zum Willen in direkte Beziehung. Als Willensstat geht auch die äussere Handlung direkt aus dem Willen hervor, hat, wie Löning selbst gelegentlich bemerkt, im Willen ihre „unmittelbare Ursache“. Und so berührt das Verhältnis, das mit dem *ἐφ' ἡμῖν* bezeichnet wird, nicht einen bloss äusseren Vorgang, sondern eine Willensäusserung, und bedeutet deshalb unter allen Umständen eine direkte Beziehung zum Willen, eine Beziehung zwischen Willen und Wollen. Demnach wird auch mit dem Hinweis auf die äussere Handlung jene Tautologie nicht beseitigt, die darin liegt, dass Löning auf seinem Standpunkte, d. h. unter Leugnung der Willensfreiheit, die Willenshandlung als eine vom Willen abhängige Handlung bezeichnet: dort nicht an eine Freiheit gedacht werden, so gewinnt die „Abhängigkeit“ schlechterdings keinen Sinn. Es ist sinnlos, auf diesem Standpunkte zu sagen, dass „bei anderer Beschaffenheit des Willens auch das Handeln anders ausgefallen, und bei Nichtwollen des Täters das Handeln überhaupt unterblieben wäre“¹⁾; denn das „Handeln“ ist gerade das Wollen. Kein Zweifel deshalb, dass eine solche Auslegung den Begriff der sittlichen oder zurechenbaren Handlung nicht weiterführt. Zur Erklärung der sittlichen Zurechnung trägt eine solche „Abhängigkeit“ nicht das Geringste bei, so wenig, wie der Gedanke der „Möglichkeit“. Löning dringt mit diesen Versuchen nicht über den allgemeinen Begriff der Willenshandlung hinaus. Zwar ist er immer wieder bemüht, das Merkmal ausfindig zu machen, das die sittliche Willenshandlung von der Willenshandlung im allgemeinen unterscheidet; allein bisher stellt sich ein brauchbarer Begriffsinhalt nicht ein. Weitere Erklärungsversuche reihen sich deshalb den bisherigen an.

Gegenstand der Zurechnung, so heisst es weiter, ist das menschliche Tun, sofern der Mensch als einheitliches Wesen, als Person in Tätigkeit tritt. Dies geschieht, wenn die Handlung aus seelischer Kausalität fliesst, mit Wissen und Willen vollbracht wird, bewusste Willenshandlung (*ἐκούσιον*) ist. Aber nur spezifisch menschliche Handlungen sind Gegenstand der Zurechnung; und dazu gehört auch eine Beziehung zur Vernunft. Wesen, worin einander nicht Vernunft und Sinnlichkeit gegenüberstehen, sind trotz der bewussten Willenshandlung, trotz des *ἐκούσιον*, nicht zurechnungsfähig. Erst dann handelt der Wille zurechnungsfähig, wenn er nicht bloss

¹⁾ 248.

mit Bewusstsein, sondern zugleich irgendwie unter der Herrschaft der Vernunft handelt, so nämlich, dass mindestens die Möglichkeit der Vernunft-herrschaft gegeben ist. Willenshandlungen, die aus reiner Sinnlichkeit hervorgehen, sind deshalb nur Gegenstand der Zurechnung, wenn „das Subjekt überhaupt mit Vernunft begabt ist und an und für sich auch die Fähigkeit besitzt, diese seine Vernunft zu gebrauchen, sie der Sinnlichkeit entgegenwirken und den Willen dadurch bestimmen zu lassen. Die Betätigungen von Wesen dagegen, denen diese Fähigkeiten überhaupt oder zur Zeit fehlen, scheiden, obgleich sie *ἐκούσια* sind, vom Gebiete der Zurechnung aus“¹⁾. „Die Entstehung der Handlung aus dem durch Vernunft und Sinnlichkeit bestimmten bzw. bestimmbar Willen und ihre damit gegebene Abhängigkeit von diesem Willen (*ἐφ' ἡμῶν εἶναι*) lässt zugleich die Handlung ihrem abstrakten Charakter nach als *ἐνδεδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* erscheinen, d. h. als zu denjenigen Erscheinungen gehörig, die innerhalb ihrer Art nicht immer gleich, sondern veränderlich sind. Auch diese Seite der Willenshandlung ist für die Zurechnung wesentlich, sofern hierdurch die für die sittliche Bewertung erforderliche Vergleichbarkeit mit anderen, abweichenden Erscheinungen gleicher Art bedingt ist. Die zurechenbare Willenshandlung steht damit im Gegensatz zu den nicht zurechenbaren physischen Tätigkeiten des Menschen, die nicht durch die individuellen und variablen, psychischen Faktoren, sondern durch die angeborene, unveränderliche Naturbeschaffenheit ein für alle Mal bestimmt sind“²⁾. Hier entdeckt also Löning den Unterschied zwischen der Willenshandlung überhaupt und der spezifisch menschlichen oder zurechenbaren Willenshandlung in einer Beziehung zur Vernunft. Allein diese Beziehung bedeutet nicht etwa einen positiven Anteil der Vernunft. Es ist nicht notwendig, dass die Vernunft in Wirksamkeit tritt; es genügt, dass sie da ist und „an und für sich“ tätig sein könnte. Ganz von selbst erhebt sich der Einwand: Wie soll eine Vernunft, die gar nicht tätig ist und darum der Willenshandlung keine positive Eigenschaft mitteilt, dennoch einer solchen Handlung den Charakter der Zurechenbarkeit verleihen? Kaum braucht bemerkt zu werden, dass es vergeblich wäre, einen solchen Gedanken bei Aristoteles nachweisen zu wollen. Löning hat denn auch jeden Versuch dieser Art unterlassen. Gleichzeitig greift er auf das *ἐφ' ἡμῶν* zurück, um neuerdings auch von diesem Gesichtspunkte aus die Grundlage der Zurechnung zu gewinnen. „Auch diese Seite der Willenshandlung“, d. h. die Herkunft aus einer an sich indifferenten Sphäre und die damit gegebene „Veränderlichkeit“ sei „für die Zurechnung wesentlich“, eine Bemerkung, die grundsätzlich darauf zu verzichten scheint, der Zurechnung eine einheitliche Grundlage zu geben. Dabei erhält der Gedanke abermals eine Fassung, die den Zweck, die sittliche oder zurechenbare Handlung von anderen Handlungen zu unterscheiden, vollkommen verfehlt. Als ob der Gedanke einer an sich unbestimmten Sphäre geeignet wäre, sittliche und physische Tätigkeiten unterscheiden zu lassen. Als ob nicht durch eine abstrakte Betrachtungsweise nicht bloss allem sittlichen Wollen, sondern geradezu allem Tun und Handeln eine solche Sphäre zugrunde gelegt werden könnte. Auch alles physische Geschehen kann doch auf ein an sich abstraktes Prinzip zurückgeführt werden. Auch hier vermag doch das abstrahierende Denken von dem konkreten Falle, von den „individuellen und variablen“ Faktoren abzusehen und das handelnde Wesen in einer abstrakten Gestalt

¹⁾ 268 ff. — ²⁾ 270.

vorzustellen. Eine „angeborene, unveränderliche Naturbeschaffenheit“ hindert wahrlich nicht, dass einem solchen Denken auch das physische Geschehen als der Ausfluss eines an sich abstrakten Prinzips erscheint, wie Löning alsbald selber zugestehen muss. Auch in seiner neuen Fassung ist also der Gedanke keineswegs dazu angetan, das sittliche Wollen in seiner Eigenart zu charakterisieren. Aristoteles ist weit davon entfernt, an eine bloss abstrakte Wahrheit von Möglichkeiten zu denken, wenn er lehrt, dass sowohl die Tugend, wie das Laster, sowohl die Handlung, wie die Unterlassung, sowohl dieses wie jenes Verhalten in unserer Gewalt (*ἐφ' ἡμῶν*) steht. Keine Spur weist darauf hin, dass nur der Mensch an sich diese Möglichkeiten haben soll. Ja, es darf wohl behauptet werden, dass niemals ein Denker einer solchen Auffassung ferner gestanden ist, als Aristoteles. Ist er sich doch durchweg bewusst, dass sich das sittliche Handeln stets unter singulären Verhältnissen vollzieht und deshalb immer einen individuellen, persönlichen Charakter annimmt¹⁾, dass sich die sittlichen Pflichten in der Wirklichkeit in jedem einzelnen Falle zu individuellen Vorschriften zuspitzen und deshalb einen persönlichen Inhalt annehmen. Von diesem Gesichtspunkte aus, den Blick auf die konkrete Wirklichkeit gerichtet, erörtert Aristoteles die Bedingungen des sittlichen Handelns. Von diesem Gesichtspunkte aus stellt er auch fest, dass es der Mensch in seiner Gewalt hat, so oder anders, gut oder böse zu handeln, zu handeln oder nicht zu handeln. Nicht von einer bloss abstrakten Mehrheit von Möglichkeiten ist deshalb die Rede, sondern von Möglichkeiten, die der konkreten Wirklichkeit und dem einzelnen Fall angehören.

Gleich dem *ἐφ' ἡμῶν* bedeutet auch Löning auch die *προαίρεσις* nicht etwa die Kundgebung einer Willensfreiheit, sondern wieder bloss eine abstrakte Mehrheit von Möglichkeiten²⁾. Nicht eine freie Wahl findet statt, sondern nur ein Wollen, das im Zusammenhalt mit dem abstrakten Willen sich als eine unter verschiedenen Möglichkeiten erweist. Und dieser Gesichtspunkt ist es, der den einzelnen Willensakt als eine Wahl erscheinen lässt. Es handelt sich in der Tat um ein Herausgreifen einer Möglichkeit aus vielen anderen; nur gehören diese Möglichkeiten bloss dem abstrakten Willen; nicht aber der konkreten Sachlage an; und nicht ein freier Wille trifft die Wahl, vielmehr bringt die Gesamtheit jener Faktoren und Motiven, die dem an sich abstrakten Willen eine bestimmte Haltung verleihen, die Entscheidung unfehlbar mit sich.

Demgegenüber muss konstatiert werden, dass Löning mit seiner Auslegung auf den Begriff der Selbstbestimmung verzichtet. Das Verhältnis zwischen dem noch unentschiedenen Willen und der bestimmten Willensentscheidung wird nicht anders gedacht, als das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, dem Abstrakten und Konkreten überhaupt, der abstrakte Begriff Lebewesen etwa wird wie andere abstrakte Begriffe seiner Unbestimmtheit nur dadurch entkleidet, dass irgend ein differenzierendes Moment hinzutritt, ein Moment also, das in jenem Begriffe nicht schon enthalten ist. Der allgemeine Begriff verhält sich im Fall einer Differenzierung aufnehmend oder passiv. Nicht aus sich, aus eigenem Vermögen geht das Allgemeine in das Besondere über, sondern nur dadurch, dass es von aussen her ergänzt und bestimmt wird. Das

¹⁾ Eth. Nic. II 7, 1107a 31. III 1, 1110b 6. VI 8, 1141b 16. 12, 1143a 32.

²⁾ 284 ff.

Allgemeine bestimmt sich nicht selbst zum Besonderen, sondern wird dazu bestimmt, nämlich durch Einführung eines weiteren Merkmals. Ganz in diesem Sinne denkt sich Lönig unverkennbar auch den Uebergang vom Willen zum Willensakt. Der Wille bestimmt sich nicht selbst, geht nicht auf Grund eigener Entscheidung zur Tätigkeit über, sondern nur unter Einwirkung von Faktoren, die irgendwie von aussen hinzutreten. Der Wille handelt nicht auf Grund einer Selbstbestimmung, sondern wird zum Handeln bestimmt.

Diese Auffassung dürfte nun den Texten des Aristoteles ebensowenig gerecht werden, wie dem allgemeinen Bewusstsein. Nichts ist klarer in unserem Bewusstsein ausgesprochen als dies, dass unser Wollen nicht in einem blossen Bestimmt- und Bewegtwerden besteht, sondern mehr oder weniger auf spontaner Selbstbestimmung beruht. An diesem Punkte treffen denn auch die verschiedensten Freiheitstheorien zusammen; auch der Determinismus pflegt die Tatsache der Selbstbestimmung nicht zu leugnen. Ja, selbst Lönig, der den Determinismus in einer besonders radikalen Form vertritt, vermag nicht zu bestreiten, dass unser Bewusstsein die Willens-tätigkeit auf eine Selbstbestimmung zurückführt. Nur meint er, dass dem nicht immer so war, und dass besonders auch einem Aristoteles unser Bewusstsein noch vollkommen fremd ist. Fällt diese Meinung in ihrem ersteren Teil über das vorliegende Thema hinaus, so bildet sie, soweit Aristoteles in Betracht kommt, gerade den Gegenstand der Prüfung. Und in dieser Beziehung darf ohne Bedenken gesagt werden, dass, wie schon bemerkt wurde, die Aristotelische Denk- und Redeweise der Auslegung Lönings ebenso Trotz bietet, wie das uns geläufige Bewusstsein. So weit Lönig hinter diesem Bewusstsein zurückbleibt, wenn er das Vermögen der Selbstbestimmung durch eine passive Bestimmbarkeit ersetzt, ebenso weit auch hinter der Aristotelischen *προαίρεσις*. Bedeutet schon das *ἐκούσιον* ein aktives Verhalten, so noch mehr die *προαίρεσις*. Handelt es sich doch um eine Willensentscheidung, die durch eine vorausgehende Ueberlegung charakterisiert und auf Dinge eingeschränkt wird, die der Handelnde in seiner Gewalt (*ἐφ' ἡμῶν*) hat. Der Gedanke einer freien Selbstbestimmung lässt sich hier doch kaum verkennen. Das Gleiche gilt, wenn der Mensch als „Urheber“ und „Herr“ (*κύριος*) seiner Handlungen bezeichnet wird. Lönig freilich möchte abermals die abstrakte Indifferenz an die Stelle der Freiheit setzen. Auch das Wort *κύριος* bedeute „meist eine abstrakte Ursache variabler Beschaffenheit, so dass auch die davon abhängigen Wirkungen *ἐνδεχόμενα* sind und verschieden gestaltet sein können. Auch hier lässt gerade der Umstand, dass die als Einheit gedachte Ursache bestimmend ist für die verschiedene Gestaltung der Wirkung, sie als »Herr« darüber erscheinen“¹⁾. Indessen ist auch diese Auslegung allzu willkürlich, als dass ihr auch nur ein Schein von Berechtigung zuerkannt werden könnte. Wird der Mensch als Herr und Urheber seiner Handlungen bezeichnet, so lässt der Sinn dieser Aussage wahrlich an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Nicht als eine abstrakte „Einheit“ wird hierbei der Handelnde ins Auge gefasst, sondern als ein Wesen, das hic et nunc, in dem vorliegenden konkreten Fall, sich sowohl so wie auch anders entscheiden kann. Nicht das Geringste deutet darauf hin, dass Aristoteles mit seinem *κύριος* etwas anderes meint. Ein Aus-

¹⁾ 166.

druck der Freiheit ist es ferner auch, wenn es nach Aristoteles dem Menschen freisteht (*ἔξεστίν*), so oder anders zu handeln. Dass endlich das *ἐφ' ἡμῖν* nur als Ausdruck der Freiheit gedeutet werden kann, wurde bereits hervorgehoben.

Nimmt man all dies zusammen, bedenkt man, dass sich nach Aristoteles der Handelnde nach Massgabe der Ueberlegung sowohl so wie anders entscheiden kann, dass er es in seiner Gewalt hat, so oder anders zu handeln, dass er Herr seiner Handlungen ist, dass es bei ihm steht, sich so oder anders zu entscheiden, so lässt sich nicht leicht verkennen, dass der Philosoph die Sprache der Freiheit redet, und dass der Versuch, in all diesen Fällen statt der Freiheit nur eine abstrakte Indifferenz festzustellen, den Texten in nicht geringem Masse Gewalt antut. Dazu kommt, dass Löning gänzlich ausserstande ist, die Eigenart sittlicher oder zurechenbarer Handlungen, wie er doch beabsichtigt, zu erweisen; denn eine abstrakte Indifferenz ist kein unterscheidendes Merkmal sittlicher Handlungen. Ja, nicht einmal auf die Willenshandlungen überhaupt lässt sich dieses Merkmal einschränken; alles Geschehen ohne Ausnahme lässt sich in eine abstrakte Sphäre hineinstecken. Wie bereits angekündigt wurde, vermochte sich Löning selbst dieser Konsequenz nicht zu entziehen. Nicht bloss auf vernunftlose Wesen wird „die Fähigkeit zu verschiedenartigen, entgegengesetzten Wirkungen“ ausgedehnt¹⁾, auch die leblose Welt wird davon nicht ausgenommen. Die *προαίρεσις* bedeutet allerdings eine zweite „Wahl“, eine solche jedoch, die nicht auf den menschlichen Willen beschränkt ist, sondern auch in der leblosen Natur vorkommt. „Der Ausfall dieser Wahl ist aber bereits entschieden vor ihrem Vollzuge, mit der Fixierung der Ursache des Willens . . . In dem Augenblicke, in dem sich die Wahl wirklich vollzieht, kann sie sich nicht mehr auf etwas anderes richten, ist sie ebensowenig unabhängig und frei von ihrer Ursache, als etwa der fallende Regen deshalb unabhängig und frei von seiner Ursache ist, weil während der Ansammlung des Gewölkes für die darin enthaltene Feuchtigkeit die Möglichkeit bestand, niederzugehen oder nicht niederzugehen, stark oder schwach, dahin oder dorthin niederzugehen“²⁾. Eine abstrakte Indifferenz also nicht bloss auf Seiten des Willens, sondern auch des niedergehenden Regens! So wenig hat Löning mit einem solchen Begriffsinhalt ein unterscheidendes Merkmal der sittlichen Handlung erfasst. Der Versuch, von diesem Gesichtspunkte aus dem Wollen überhaupt (*ἔκνοσιον*) ein spezifisch sittliches Wollen, der physischen Kausalität eine sittliche gegenüberzustellen, ist vollständig gescheitert.

b) Unterlassungen.

Neue Schwierigkeiten erwachsen für Löning mit der Frage, ob und inwiefern Aristoteles auch Unterlassungen zum Gegenstand der Zurechnung macht. Löning hält es für unzulässig, Unterlassungen ebenso als zurechenbar anzusehen, wie positive Handlungen. Denn Unterlassungen seien eine blosser Negation, ein Nichtseiendes, besässen deshalb keine Realität und keine reale Ursache. „Wie alles Nichtseiende, so haben auch Unterlassungen eine Existenz überhaupt nur in unserer Vorstellung, bzw. in unserem Urteil, sofern wir uns dasjenige, was unterlassen wird, positiv vorstellen und diese Vorstellung dann verneinen. Aus der Wirklichkeit dieser Verneinung darf aber nicht die Wirklichkeit der Unterlassung selbst

¹⁾ 287¹². Vgl. 161. — ²⁾ 287.

abgeleitet werden“ „Das alles ist in der Aristotelischen Zurechnungslehre, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, so doch tatsächlich zweifellos anerkannt“¹⁾. Dennoch sind „Unterlassungen für die sittliche wie für die rechtliche Beurteilung des menschlichen Verhaltens keineswegs gleichgültig. Es ergibt sich dies schon daraus, dass, wie Handeln und Unterlassen, so auch gut und schlecht, rechtmässig und rechtswidrig Gegensätze sind, ferner daraus, dass sittliche wie rechtliche Normen sowohl Gebote wie Verbote aufstellen“. Auch Unterlassungen nehmen sittliche Prädikate an, sind Gegenstand sittlicher Zurechnung und Beurteilung. Doch kann die Zurechnung von Unterlassungen „nicht auf demselben Fundament beruhen wie die der Handlungen und es fragt sich also, von welchen anderen Bedingungen sie abhängig ist“²⁾. Aristoteles hat diese Frage nicht eigens erörtert und sich ihre Besonderheit vermutlich gar nicht zum Bewusstsein gebracht. „Nur sein gesunder Sinn, ein richtiges Gefühl“ hat ihn davor bewahrt, „gleich den Späteren alles in einen Topf zu werfen und die für Handlungen aufgestellten Regeln einfach und ohne weiteres auch auf deren Gegenteil, die Unterlassungen, in Anwendung zu bringen. So fehlt es denn für letztere an ausdrücklichen Aussprüchen. Indes geben uns seine Ausführungen über eine andere Bezeichnung zurechenbarer Handlungen, über das *ἐφ' ἡμῶν εἶναι*, doch genügenden Anhalt, um auch für die Zurechenbarkeit der Unterlassungen die im Sinne seiner Lehre liegende Lösung zu finden“³⁾.

„Das *ἐφ' ἡμῶν* ist in der Tat geeignet, als Anknüpfungspunkt hierfür zu dienen“. Es bedeutet nicht bloss so viel, wie Willenshandlung, sondern verbindet damit zugleich die Gedanken der Herkunft aus einer an sich unbestimmten Sphäre, fasst also den Willen „als ein Abstraktum ins Auge“ und lässt so „das Handeln als ein *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* sowie als *ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι* erscheinen. Hiernach steht „bei uns“ ebensowohl die Vornahme einer Handlung wie ihre Unterlassung, und wenn eine wirklich geschehene Handlung als *ἐφ' ἡμῶν εἶναι* bezeichnet wird, dann war es stets auch *ἐφ' ἡμῶν*, sie zu unterlassen. Daraus folgt aber, dass, wenn wir in einem gegebenen Falle eine bestimmte Handlung nicht vorgenommen haben, diese Unterlassung dann als *ἐφ' ἡμῶν* erscheint, wenn es auch *ἐφ' ἡμῶν* war, die betreffende Handlung vorzunehmen, oder mit andern Worten, wenn die unterlassene Handlung, sofern sie vorgenommen worden wäre, ebenfalls als *ἐφ' ἡμῶν* erscheinen würde“⁴⁾. Aristoteles drückt dies so aus: „Wenn eine gute Handlung *ἐφ' ἡμῶν* ist, dann muss auch deren Unterlassung, die sonach schlecht ist, *ἐφ' ἡμῶν* sein, und wenn umgekehrt die Unterlassung einer schlechten Handlung (die als Unterlassung gut ist) *ἐφ' ἡμῶν* ist, dann ist es auch die Vornahme dieser schlechten Handlung. Er will damit . . . den Beweis erbringen, dass nicht nur die Tugend, sondern auch das Laster *ἐφ' ἡμῶν* sei, und hieraus erklärt sich die gewählte Formulierung. Allein diese Formulierung ist in ihrem zweiten Teile insofern nicht ganz genau, als hiernach der Ausgangspunkt für die Konstatierung des *ἐφ' ἡμῶν* ebensowohl in der Unterlassung wie in der Bejahung liegen könnte. Es könnte danach scheinen, als ob die Bedingungen des *ἐφ' ἡμῶν* auch in der Unterlassung an sich begründet sein und von da auf die gegenüberstehende Handlung übertragen werden könnten,

1) 245 f. — 2) 247 f. — 3) 248. — 4) 248 f.

in gleicher Weise, wie es in umgekehrter Richtung stattfindet. Dem ist aber in Wahrheit nicht so. Auch das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ bezieht sich ursprünglich und von Hause aus nur auf positive Vorgänge, auf das, was »durch uns«, durch unser Wollen und Tun zur Realisierung gebracht wird; und nur sofern dabei dieses Wollen und Tun als noch unbestimmt gedacht wurde, kam man dazu, $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ alternativ auch auf die Negation zu beziehen und das Handeln oder Nichthandeln als $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu \delta\upsilon$ zu bezeichnen. . . Sofern dann aber das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ dieser Alternative von gewissen Bedingungen abhängig erscheint, können diese nur der positiven, nicht der negativen Seite entnommen werden¹⁾. „Man kann also nicht sagen: wenn in einem Falle des Unterlassens dieses $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ ist, dann würde unter denselben Bedingungen auch die Vornahme der unterlassenen Handlung $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ sein. Denn Unterlassungen sind für sich, wie gesagt, überhaupt nicht $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$, sondern nur als Glied einer Alternative, und nur sofern deren anderes Glied, das positive Handeln, sich seinerseits als $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu \delta\upsilon$ erweist. Es lässt sich daher nur sagen: wenn ein bestimmtes Handeln $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ ist, dann ist es auch dessen Unterlassung. Ein Handeln aber ist dann $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$, wenn seine Vornahme in unserer Willensmacht steht, lediglich durch unser Wollen bedingt ist: wenn wir handeln können, sofern wir wollen. Daher besagt denn auch das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ bezüglich einer stattgehabten Unterlassung nichts anderes als: wenn wir gewollt hätten, hätten wir die unterlassenen Handlungen vornehmen können, es lag nur an unserem Nichtwollen, dass es nicht geschehen ist. Sofern dabei nun das Nichthandeln als eine Folge des Nichtwollens erscheint, drückt man dies dahin aus: auch dieses Nichthandeln sei von unserem Willen abhängig und also $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$, wobei dann unter Willen nicht ein positiver Willensakt, sondern jene, auch das Nichtwollen umfassende Abstraktion verstanden ist. Eine wirklich kausale Beziehung zwischen Wille und Unterlassen, gleich der zwischen Wille und Handeln, liegt hier also nicht vor und wird durch das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ des Unterlassens nicht ausgedrückt. Vielmehr ist letzteres nur ein Reflex, welchen das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ des Handelns in der subjektiven Vorstellung des Beurteilens hervorruft²⁾.

Wieder war es geboten, den Verfasser selbst ausführlicher zu Worte kommen zu lassen; die so eigenartigen Gedankengänge machten es zur Notwendigkeit. Sollten Darlegungen, wie sie Löning hier bietet, nicht manches Staunen hervorrufen? Sollte es nicht ein Kopfschütteln verursachen, wenn Löning behauptet, dass Unterlassungen eine Existenz nur in unserer Vorstellung besitzen, „sofern wir uns dasjenige, was unterlassen wird, positiv vorstellen und diese Vorstellung dann verneinen?“ Und diese Gedanken glaubt Löning wirklich bei Aristoteles zu finden? Beinahe möchte man daran zweifeln, da er eine Korrektur des Aristoteles für angebracht hält, seine „Formulierung“ für „nicht ganz genau“ erklärt. In der Tat vermag er seiner Annahme, dass Handlung und Unterlassung nicht im gleichen Sinne und mit gleicher Unmittelbarkeit Gegenstand der Zurechnung sind, nur durch eine vollkommen willkürliche Umdeutung eine gewisse Grundlage zu geben. Aristoteles macht in dieser Hinsicht zwischen Handlung und Unterlassung nicht den leisesten Unterschied. Ganz unterschiedslos bezieht er das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ auf Handlung und Unterlassung. Steht die Handlung bei uns, so heisst es, dann auch die Unterlassung, und umge-

¹⁾ 249. — ²⁾ 249 f. Vgl. 267. 273.

kehrt, wenn die Unterlassung, dann auch die Handlung. Wenn immer die Ausübung des Guten bei uns steht, dann auch dessen Unterlassung, und wenn die Unterlassung des Guten, dann auch die Ausübung desselben. Steht es aber bei uns, sowohl Gutes wie Böses zu tun, und in gleicher Weise, dies wie jenes zu unterlassen, dann steht es auch bei uns, tugendhaft oder lasterhaft zu sein¹⁾. In der bestimmtesten Form macht hier der Philosoph die Unterlassung ebensowohl zum Gegenstand der Zurechnung, wie die Handlung; nicht im mindesten deutet er an, dass die Zurechnung das eine Mal im primären, das andere Mal im abgeleiteten Sinne stattfindet. Im Gegenteil, Handlung und Unterlassung werden einander mit so auffallendem Nachdruck gleichgestellt, dass sich an der Darlegung der Charakter der Polemik kaum verkennen lässt. Aristoteles will nicht bloss zwischen Handlung und Unterlassung keinen Unterschied machen, sondern bekämpft offenbar einen solchen Versuch. Allem Anscheine nach hat schon im Altertum der von Sokrates ausgehende Determinismus dazu geführt, dass man zwar die Handlung, aber nicht auch die Unterlassung für zurechenbar erklärte; nur als Polemik gegen eine solche Auffassung scheint sich die so nachdrucksvolle Gleichsetzung beider durch Aristoteles zu erklären. Der Determinismus ist es denn auch, der bei Löning den Ausschlag gibt, keineswegs eine unbefangene Auslegung des Aristoteles. Deterministischen Theorien bereitet in der Tat die Zurechnung von Unterlassungen besondere Schwierigkeiten. Wenn die Zurechnung auf einem Kausalurteil²⁾ beruht, nur Handlungen zum Gegenstande hat, deren Urheber der Betreffende ist, wenn der Mensch nur für solche Handlungen verantwortlich gemacht wird, die in ihm irgendwie ihren Grund und ihre Ursache haben, wie soll denn auch eine Unterlassung als zurechenbar gelten? Bedeutet doch eine Unterlassung auf dem Standpunkte des Determinismus wirklich eine blosser Negation. Gibt es keine Freiheit, ist vielmehr alles Handeln das Ergebnis einer unwiderstehlichen Notwendigkeit, so bedeutet das Ausbleiben einer Wirkung nichts anderes als den Mangel einer Kausalität. Die Unterlassung erhebt sich nicht über die Stufe des Nichts und kann dann allerdings nicht wohl der Gegenstand einer Zurechnung sein. Anders stellt sich die Sache dem Freiheitsbewusstsein dar. Ihm kann auch eine Unterlassung als das Werk einer positiven Entschliessung erscheinen. Die Handlung könnte erfolgen; ein positiver Entschluss aber hält sie zurück. Eine freie Wahl, eine positive Kausalität liegt hier auch der Unterlassung zugrunde. Auch zwischen Willen und Unterlassung besteht ein Verhältnis der Kausalität. In einer schuldbaren Unterlassung ist ein solches Verhältnis ebensowohl eingeschlossen, wie in einer schuldbaren Handlung. Das Freiheitsbewusstsein ist weit davon entfernt, mit dem Determinismus die Unterlassung in eine blosser Negation zu verflüchtigen, macht vielmehr die Menschen für Unterlassungen ebensowohl verantwortlich, wie für Handlungen. Das Freiheitsbewusstsein aber bezeichnet auch den Standpunkt des Aristoteles. Nur deshalb kann Aristoteles so urteilen, wie er tatsächlich erklärt, nur deshalb kann er Unterlassung und Handlung einander vollkommen gleichsetzen, weil er eine freie Entschliessung anerkennt. Hätte Löning diesem Sachverhalte Rechnung getragen, so hätte kein Anlass bestanden, an der Darstellung des Aristoteles

¹⁾ Eth. Nic. III 7, 1113b 7.

²⁾ Ueber Lönings Versuch, die Zurechnung in einem hiervon abweichenden Sinne zu bestimmen, siehe unten.

eine Korrektur vorzunehmen und sie als „nicht ganz genau“ zu bezeichnen; vielmehr hätte sich dann die Erklärung völlig ungezwungen ergeben. Den Beweis dafür, dass die Zurechnungslehre des Aristoteles von der Willensfreiheit absieht, hat also Löning auch, soweit es sich um Unterlassungen handelt, keineswegs erbracht; im Gegenteil, sein Verfahren enthält viel eher den Beweis, dass sich die Aristotelische Lehre auch an diesem Punkte nicht ohne Anerkennung des Freiheitsbewusstseins verständlich machen lässt.

c) Fahrlässige Handlungen.

Gegenstand der Zurechnung sind nach Aristoteles unter Umständen auch Handlungen, die aus Unwissenheit fließen, dann nämlich, wenn die Unwissenheit vom Menschen selber verschuldet ist. Für eine unwissentliche Verletzung sei der Täter dann haftbar, wenn er selbst Ursache (*αἰτία, αἰτιος*) der Unkenntnis sei, wenn die Unkenntnis ihre ἀρχή in ihm, nicht, wenn sie sie ausserhalb habe; ferner wenn es von ihm abhing, ἐπ' αὐτῷ war, sich richtige Erkenntnis zu verschaffen, wenn er Herr war über die Ursache der Unkenntnis, so dass er sie vermeiden oder beseitigen konnte²⁾. Auch in dieser Lehre des Aristoteles entdeckt Löning von seinem Standpunkte aus Schwierigkeiten. „Was sollte nun aber“, so fragt er gegenüber obigen Sätzen, „mit all diesen Formulierungen gesagt sein“? Man sollte meinen, der Sinn jener Sätze wäre verständlich genug. Oder sollte es nicht ein allgemein anerkannter Grundsatz sein, dass der Mensch für eine durch Unwissenheit verursachte Handlung dann verantwortlich ist, wenn er die Unwissenheit selber verschuldet hat? Soll dieser Grundsatz nicht auch der modernen Strafrechtspflege noch geläufig sein? Freilich, an eine Voraussetzung sind solche Sätze gebunden, nämlich an das Freiheitsbewusstsein. Für dieses Bewusstsein sind auch Handlungen, die aus selbst verschuldeter Unwissenheit hervorgehen, freie und zurechenbare Handlungen. Löning dagegen lässt ein solches Bewusstsein nicht gelten; und darum wollen ihm Handlungen, die aus Unwissenheit fließen, gar nicht als Willenshandlungen erscheinen. ἔκουσια, so meint er, sind „damit offenbar nicht gegeben, denn bei diesen ist die Ursache des Handelns im Täter, das Handeln oder Nichthandeln ist ἐπ' αὐτῷ usw.; hier dagegen ist überall nicht von der Ursache des Handelns, sondern von derjenigen der Unkenntnis die Rede. Es könnte also bei diesen Handlungen aus Unkenntnis zur Zurechenbarkeit höchstens eine Art indirekter Verursachung des Handelns durch das Subjekt erforderlich sein, während die ἔκουσια eine direkte erfordern würden. Allein das Hauptunterscheidungsmoment zwischen beiden liegt darin, dass bei den ἔκουσια der psychische Faktor, der das Handeln herbeiführt und der dabei die ganze psychische Persönlichkeit, den Menschen selbst repräsentiert, eben der darauf gerichtete Wille, das Begehren ist, welches bei Handlungen aus Unkenntnis, soweit diese reicht, gerade mangelt und welches solchen Handlungen daher weder als direkte Ursache zu Grunde liegt, noch auch indirekt als Ursache der Unkenntnis. Denn letztere kann selbstverständlich nicht gewollt und begehrt sein“³⁾. Löning will also jene Handlungen, von denen Aristoteles spricht, nicht als Willenshandlungen gelten lassen, da Handlungen, die aus Unwissenheit entspringen, sich nicht als gewollt darstellen. Was diese Begründung besagen will, ist nach dem vorausgehenden nicht zweifelhaft. Den Aüsschlag gibt wieder, dass für den Determinismus

²⁾ 224. — ³⁾ A. a. O.

die Willenskausalität nur in der Gestalt einer positiven Handlung, nicht auch einer Unterlassung in Betracht kommt. Aus diesem Grunde lässt sich eine Handlung, die der Ausfluss einer Unkenntnis ist, nicht wohl auf eine Willenskausalität zurückführen. Würde Löning anerkennen, dass Aristoteles hier wie sonst vom Freiheitsbewusstsein erfüllt ist, und aus diesem Bewusstsein heraus Handlungen, die der Ausfluss selbstverschuldeter Unwissenheit sind, zum Gegenstand der Zurechnung macht, so müsste er zugeben, dass auch solche Handlungen durch eine Willenshaltung verursacht sind. Was anderes soll denn gesagt sein, wenn der Philosoph den Menschen unter der Voraussetzung verantwortlich macht, dass „er selbst Ursache (*αἰτία, αἴτιος*) der Unkenntnis“ ist, „die Unkenntnis ihre *ἀρχή* in ihm“ selber, nicht in äusseren Umständen hat, dass „es von ihm abhing, *ἐν' αὐτῷ* war, sich richtige Erkenntnis zu verschaffen“? Soll hier nicht eine Unwissenheit gekennzeichnet sein, die der Mensch selber verschuldet und damit durch seinen Willen positiv verursacht hat? Allein Löning bleibt dabei, dass der Wille mit Handlungen, die aus Unkenntnis fliessen, nichts zu tun hat, und gelangt deshalb zur folgenden, nicht wenig kühnen Deutung.

„Es handelt sich also bei jenen Formulierungen zunächst in der Tat um einen Gleichklang der Worte und Wendungen mit den bei Bestimmung der *ἐκούσια* gebräuchlichen. Trotzdem ist dieser rein äusserliche Gleichklang der Aristotelischen Formulierung späterhin der Anlass zu ganz verkehrten, widerspruchsvollen wissenschaftlichen Konstruktionen geworden. Hierdurch verleitet, hat man später, und so zum Teil noch heutigen Tages, die Zurechenbarkeit der unwissentlich begangenen (wie wir gleich sehen werden: der »fahrlässigen«) Rechtsverletzungen ebenso wie die der vorsätzlichen nur eben »indirekt« auf den Willen zurückführen, die Fahrlässigkeit ebenfalls in einem Fehler des Wollens, einer »Willensschuld« begründet sehen wollen“¹⁾. „Sollen nun jene Formulierungen hier trotzdem eine sachliche Bedeutung haben, soll der Grund der Unkenntnis wirklich in dem Subjekt selbst, nicht ausserhalb liegen, so muss diese *ἀρχή ἐν αὐτῷ*, dies *ἐπ' αὐτῷ εἶναι* usw. einen ganz anderen Sinn haben als dort, es muss hinter dem „*αἴτιος*“ hier eine ganz andere psychische Funktion versteckt sein als das Begehren; eine Funktion, die aber ebenfalls, wie sonst das Begehren, als Repräsentant der ganzen Persönlichkeit, des Menschen selbst gedacht wird, so dass auch die Unkenntnis und durch diese die unwissentlich zugefügte Verletzung in gewissem Sinne als Ausflüsse der Persönlichkeit, der Individualität des Handelnden erscheinen. Als solche Funktion (oder eigentlich Nichtfunktion, — denn es handelt sich, wie wir gleich sehen werden, um einen negativen Tatbestand, um die Unterlassung einer psychischen Tätigkeit, durch welche die Unkenntnis beseitigt, die richtige Erkenntnis erworben worden wäre) wird nun die *ἀμέλεια* genannt, die Sorglosigkeit, Nachlässigkeit, oder wie wir sie heute gewöhnlich nennen: die Fahrlässigkeit. Unwissentlich zugefügte Verletzungen sollen dem Täter hinsichtlich der rechtlichen und sittlichen Bewertung darin angerechnet werden, wenn seine Unwissenheit auf Fahrlässigkeit beruht; denn, heisst es, ist er selbst Ursache der Unwissenheit, dann hing es von ihm ab (*ἐπ' αὐτῷ*), d. h. von seinem Aufmerken und Denken, von der Anwendung seiner Erkenntniskräfte, sich das richtige Wissen zu verschaffen und zu erhalten. Denn die Erkenntniskräfte des Menschen stehen in seiner

¹⁾ 224 f.

Macht, in seinem Vermögen, d. h. da er sie hat, kann er sie auch anwenden, ebenso wie er wollen kann; ob und wie er sie anwendet, hängt weiter von seiner geistigen Beschaffenheit überhaupt und sonstigen Umständen ab. Er als Persönlichkeit ist insofern Herr (*κύριος*) darüber und daher auch über die Ursache die dadurch bedingte Sorgfalt oder Nachlässigkeit. Hätte er seine geistigen Kräfte benützt, wäre er sorgfältig gewesen, dann würde er bei seiner Handlung alles richtig erkannt haben, und sein Wissen wäre dann durch die aufgewandte geistige Tätigkeit positiv verursacht. Aus dieser nur vorgestellten, hypothetischen Kausalität wird dann für den umgekehrten vorliegenden Fall der Fahrlässigkeit der Schluss abgeleitet, dass auch hier zwischen der tatsächlichen Nichtanwendung der Erkenntniskraft und dem tatsächlichen Nichtwissen, also zwischen zwei Negativen, zwei Nichts, eine Kausalität bestehe, sonach keine reale, sondern eine blossе Denkkausalität, und in diesem Sinne wird hier der Mensch selbst für die Ursache des fahrlässigen Nichtwissens erklärt¹⁾. „Diese, logisch allerdings recht anfechtbare Begründung der Zurechnung fahrlässiger Handlungen war aber geeignet, die letzteren noch in einer anderen Beziehung in Parallele mit den *ἐκούσια* und deren sittlicher Beurteilung zu bringen, sofern nämlich hiernach auch die Fahrlässigkeit und die darauf beruhenden Handlungen als *ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν* erschienen. Wie dort neben dem Wollen das Nichtwollen, neben der gewollten Handlung deren Unterlassung, so steht hier neben der geistigen Untätigkeit, dem Nichtwissen und der dadurch veranlassten Verletzung als andere . . . Möglichkeit die Anspannung der geistigen Kraft und damit die Vermeidung des Nichtwissens wie der Verletzung . . . Wie dort der Wille, so ist hier das Erkennen ein variabler, verschiedene Möglichkeiten in sich schliessender Faktor, der daher auch selbst wieder zu verschiedenen Wirkungen . . . führen kann“²⁾.

Wo hat, so muss der Leser verwundert fragen, Aristoteles einen so verblüffenden Gedanken auch nur ganz leise angedeutet? Wie bringt es Löning über sich, eine Darlegung, die er selbst als „logisch allerdings recht anfechtbar“ bezeichnet, dem Stagiriten ohne jeden Versuch eines Nachweises zuzuschreiben? Aristoteles, der Begründer einer genau fixierten wissenschaftlichen Terminologie, soll mit einem Male eine ganze Reihe von Ausdrücken (*αἰτία, αἴτιος, ἀρχή, ἐκούσιον, ἐπ' αὐτῷ*) in einem so vollständig veränderten Sinne gebrauchen, dass nur noch von einem „Gleichklang der Worte und Wendungen“ die Rede sein kann! Hätte Löning in der Erörterung des Aristoteles den Ausfluss des Freiheitsgedankens erblickt, so wäre eine so gewagte Annahme überflüssig gewesen. Dann hätten die Worte des Aristoteles ihren sonstigen Sinn bewahren können, und für Löning hätte kein Anlass bestanden, einen klaren und vollkommen einleuchtenden Gedanken in so unglaublicher Weise zu entstellen; denn für das Freiheitsbewusstsein ist es ein vollkommen geläufiger und einleuchtender Gedanke, dass eine auf Unwissenheit beruhende Handlung dann angerechnet wird, wenn der Handelnde selbst die Schuld an seiner Unwissenheit trägt. Weit entfernt, dieser Zurechnung eine so absonderliche Erwägung zu Grunde zu legen, wie Löning will, stützt sich das Freiheitsbewusstsein hier wie in anderen Fällen der Zurechnung darauf, dass eine freie Entscheidung stattgefunden hat. So bereitet sich Löning mit seinem hartnäckigen Bemühen, Aristoteles um jeden Preis im Sinne eines radikalen Determinismus aus-

1) 225 f. — 2) 236.

zulegen, immer wieder neue Schwierigkeiten. Würde er die Ausführungen des Aristoteles im Sinne der Freiheit verstehen, so wäre er nicht in die Notwendigkeit versetzt, den einheitlichen Begriff der Zurechnung auf die allerverschiedensten Prinzipien zurückzuführen. Anders muss ja Löning die Zurechnung der positiven Handlung, anders die der Unterlassung, wieder anders die der unwissentlichen Handlung zu erklären suchen. Würde er anerkennen, dass bei Aristoteles die Freiheit die Grundlage der Zurechnung bildet, so brauchte er um eine einheitliche Erklärung nicht in Verlegenheit zu sein. Mag eine positive Handlung oder eine Unterlassung oder eine unwissentliche Tat in Frage stehen, stets liegt für Aristoteles der Grund der Zurechnung in dem ἐφ' ἡμῶν; das Freiheitsbewusstsein aber gibt dieser Formel für alle jene Fälle einen durchaus einheitlichen Sinn.

Später kommt Löning noch einmal auf die Zurechnung unwissentlicher Handlungen zurück, und zwar mit Bemerkungen, die das früher Gesagte in mehr als einer Hinsicht vollkommen verleugnen. „Aristoteles hat“, so heisst es jetzt, „den Versuch gemacht, die Zurechnung auch dieser fahrlässigen Handlungen auf das von ihm statuierte allgemeine Zurechnungsprinzip zurückzuführen, indem er die dort gebrauchten Ausdrücke: ἀρχὴ ἐν αὐτῷ, ἐπ' αὐτῷ oder ἐφ' ἡμῶν εἶναι, αὐτὸν αἴτιον oder κύριον εἶναι, auch zur Bezeichnung, zwar nicht der fahrlässigen Handlung, wohl aber der fahrlässigen Unkenntnis verwandte“²⁾. — Hat Löning wirklich damit gerechnet, dass Aristoteles die Zurechnung im Hinblick auf fahrlässige Handlungen aus dem nämlichen Prinzip erklären will, wie in anderen Fällen? Oder hat er dartun wollen, dass Aristoteles dieses Mal ein ganz anderes Prinzip der Zurechnung hat? Hat er nicht zeigen wollen, dass jetzt jene Formeln einen so sehr veränderten Sinn haben, dass es sich „in der Tat nur um einen Gleichklang der Worte und Wendungen“ handeln kann? Dass sie „eine ganz andere psychische Funktion“ bezeichnen, nicht mehr ein Verhalten des Willens, sondern der Denkkraft? Nicht von einem Versuch des Aristoteles, die Zurechnung von fahrlässigen Handlungen aus dem sonstigen Zurechnungsprinzip zu erklären, war die Rede; vielmehr galt es für Löning als ausgemacht, dass die Worte des Philosophen „einen ganz anderen Sinn haben“²⁾, als sonst und ein wesentlich anderes Zurechnungsprinzip ins Auge fassen. Hier wird also Löning seiner eigenen Ausführung untreu. Doch damit noch nicht zufrieden, fährt er im unmittelbaren Anschluss an die zuletzt mitgeteilten Worte also fort: „Die genannten Ausdrücke³⁾ bedeuten bei fahrlässigen Handlungen nicht dasselbe wie bei solchen, die auf bewusstem Willen beruhen, ja, sie haben — abgesehen zunächst von ἐφ' ἡμῶν εἶναι — bei jenen überhaupt nur da einen Sinn, wo die Handlung in einem Zustand von Bewusstseinsstörung verübt ist, welcher Zustand selbst durch eigenes Zutun des Täters herbeigeführt war (sog. actio libera in causa)“⁴⁾. Mit diesen Worten erreicht die Unsicherheit in Lönings Gedankengang einen bedenklichen Grad. Immer wieder müssen sich die Aristotelischen Formeln dazu bequemen, einen anderen Sinn anzunehmen. Man beachte, dass es dem Verfasser von Anfang an gelungen ist, das ἐφ' ἡμῶν mit einem festen Inhalte zu erfüllen; sowohl in sich wie in seinem Verhältnis zum ἐκούσιον blieb der Begriff schwankend. Einen ganz neuen Sinn erhielten dann die Formeln mit der Zurechnung fahrlässiger Handlungen, sofern sie jetzt nicht mehr auf den Willen, sondern auf die Erkenntniskraft bezogen würden, und nicht mehr etwas Positives,

¹⁾ 271. — ²⁾ 225. — ³⁾ ἀρχή usw. — ⁴⁾ 273.

sondern etwas rein Negatives bezeichnen sollten. Und nunmehr heisst es, dass sie — abgesehen vom $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ — im Hinblick auf fahrlässige Handlungen nur einen Sinn haben, wo die Handlung auf einer durch eigenes Zutun herbeigeführten Bewusstseinsstörung beruht. Bedeuteten die Aristotelischen Formeln nach der früheren Auslegung bei fahrlässigen Handlungen eine blosser Negation, eine Untätigkeit der Denkkraft, so drücken sie jetzt wieder eine positive Tat, und zwar eine Willenstat aus. Die Geschlossenheit geht sonach der Gedankenführung Lönings in einem hohen Grade ab, immer wieder werden die eingenommenen Standpunkte von Lönning selbst verlassen. Als letzte Probe sei in dieser Beziehung angeführt, was Lönning jetzt über das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ sagt. „Nur dem $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ kommt bei fahrlässigen Handlungen insofern eine ähnliche Bedeutung wie bei vorsätzlichen zu, als damit die Abhängigkeit des Nichtwissens von variablen psychischen Funktionen bezeichnet und die fahrlässige Handlung selbst somit ihrer Art nach als $\epsilon\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\varsigma \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ hingestellt wird. Allein eine Begründung der Zurechenbarkeit fahrlässiger Handlungen ist doch auch hiermit noch nicht gegeben, da die gleiche Eigenschaft den nicht fahrlässigen und also nicht zurechenbaren Handlungen aus Unkenntnis ebenfalls zukommt. Denn es ist doch nur eine leere Redensart, wenn man bei letzteren sagt, dass „eine richtige Erkenntnis des Sachverhalts unmöglich oder die Unkenntnis selbst unvermeidbar gewesen sei“¹⁾. Das $\epsilon\phi' \eta\mu\acute{\iota}\nu$, die Herkunft einer Tätigkeit von einem an sich indifferenten Prinzip, gilt also jetzt nicht mehr als eine Grundlage der Zurechnung, und zwar auf die zutreffende Erwägung hin, dass sich von jenem Gesichtspunkte aus zwischen zurechenbaren und unzurechenbaren Handlungen kein Unterschied erkennen lässt. Wie Lönning früher schon zugegeben hat, dass nicht bloss menschlichen Willenshandlungen, sondern auch dem niederfallenden Regen ein in sich unbestimmtes Prinzip zu Grunde gelegt werden kann, so bekennt er jetzt neuerdings, dass auf solche Weise kein charakteristisches Merkmal sittlicher oder zurechenbarer Handlungen zu finden sei. Die unverschuldete Unkenntnis erscheint ihm jetzt ebenso als ein $\epsilon\nu\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\varsigma \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ wie die verschuldete. Ein Begriff, der für Lönning von grundlegender Bedeutung ist und sich durch all seine Erklärungsversuche hindurchzieht, wird von ihm selbst als unzulänglich erkannt.

Schluss.

Ganz in den Bahnen Hemans wandelt auch Hans Meyer²⁾. Die Freiheit wird wieder in erster Linie in die Vernunft hineingelegt, der höhere Wille als „Vernunftwille“ bezeichnet³⁾. „Die Fähigkeit des sich anders Verhaltens betrifft zunächst die praktisch-intellektuelle Betätigung in uns“. „Der Wille wird bestimmt durch die Vernunft . . . Die Vernunft ist das eigentlich Determinierende“⁴⁾. „Aristoteles kennt . . . keine Freiheit der Vernunft gegenüber“. „Die Vernunft entscheidet aus sich selbst, ihr Tun ist Selbstentscheidung“⁵⁾. „Die Freiheit ist . . . nicht so sehr ein Merkmal des Willens, der dem Intellekt gegenüber mehr in den Hintergrund tritt, als vielmehr ein Merkmal des Verstandes. Das Denken, der Nus ist jene autonome Kraft, die bestimmend auf das übrige Seelenleben

¹⁾ 271 f.

²⁾ Platon und die Aristotelische Ethik (München 1919).

³⁾ 241. — ⁴⁾ 249. — ⁵⁾ 251.

einwirkt¹⁾. Mit Heman trifft H. Meyer auch in der Annahme zusammen, dass Aristoteles die lasterhafte Gewohnheit ganz und gar aus einer Verirrung der Vernunft erklären will: „Beim ἀκόλαστος erscheint vollends die ganze Schlechtigkeit auf einen intellektuellen Defekt zurückgeführt“²⁾. Hätte Aristoteles wirklich so gelehrt, so würde der Sokratische Intellektualismus uneingeschränkt fortbestehen. Und doch findet H. Meyer selbst, dass Aristoteles den Sokratischen Intellektualismus, der die Tugend zum Wissen stempelt, entschieden ablehnt³⁾. In der Tat denkt Aristoteles über das Wesen und den Ursprung des Bösen ganz anders als Sokrates. Richtig ist nur, dass da, wo Aristoteles zu erklären sucht, wie es ein Handeln gegen besseres Wissen geben kann, Nachklänge des Sokratischen Intellektualismus zu vernehmen sind⁴⁾. Im übrigen sei auf die Ausführungen gegen Heman verwiesen⁵⁾. Verrät sonach H. Meyers Darstellung der Aristotelischen Freiheitslehre vor allem die Abhängigkeit von Heman, so darf über die Einwendungen Lönings⁶⁾ hinweggegangen werden.

Das Hauptergebnis der vorausgehenden Darlegungen ist demnach ein doppeltes. Einmal hat sich gezeigt, dass Lönings Bemühungen, die Aristotelische Zurechnungslehre mit Umgehung einer Willensfreiheit zu erklären, völlig misslungen sind. In dieser Hinsicht ist die traditionelle Ueberzeugung vollauf begründet. Dagegen bewegt sich in einer anderen Hinsicht die Auslegung der Aristotelischen Willenslehre mehrfach in einer falschen Tradition, da nämlich, wo sie jenem Intellektualismus folgt, der bei den alten Peripatetikern aufgekommen und dann besonders im scholastischen liberum arbitrium zum Ausdruck gelangt ist. Aristoteles will die Freiheit keineswegs aus der Vernunft deduzieren und ebensowenig die freie Entscheidung mit einem Vernunftakte zusammenfallen lassen. Das scholastische liberum arbitrium bietet eine Freiheitslehre, die zwar eine enge Verwandtschaft mit der Denkweise des Sokrates aufweist, aber durchaus nicht auf Aristoteles übertragen werden darf.

1) 253 f. — 2) 260 f. — 3) 257.

4) M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles (Regensburg 1920) 166 ff.

5) S. oben. — 6) 248 f.