

Aristoteles und die Willensfreiheit.

Eine historisch-kritische Untersuchung.

Von Prof. Dr. M. Wittmann in Eichstätt.

Einleitung.

Von jeher wurde angenommen, dass Aristoteles einen doppelten Willensbegriff entwickelt, nämlich den Gedanken des Willens im allgemeinen (*ἐκούσιον*) und den des freien Willens im besonderen (*προαιρέσις*). Dass Aristoteles dem Freiheitsbewusstsein Ausdruck verleiht, ist die Uebersetzung der Jahrtausende. Erst in neuester Zeit hat die Auslegung ganz vereinzelt andere Wege eingeschlagen. Richard Löning glaubte mit der traditionellen Anschauung vollkommen brechen und die Lehre vertreten zu sollen, dass bei Aristoteles von einer Freiheitsidee auch nicht entfernt die Rede sein könne. Eine allseitige Würdigung der Texte ergebe, „dass in Wahrheit nichts, aber auch gar nichts vorliegt, was dafür spräche, dass Aristoteles eine Freiheit des menschlichen Willens angenommen und die Freiwilligkeit der Handlung zur Grundlage seiner Zurechnungslehre gemacht habe“¹⁾. Der wissenschaftliche Aufwand, die Sorgfalt und Gründlichkeit der Untersuchung verleihen den Ausführungen Lönings ein nicht geringes Ansehen. Der Verfasser hat sich die Aufgabe wahrlich nicht leicht gemacht. Glaubt er doch das Verdienst in Anspruch nehmen zu dürfen, das einschlägige Material zum ersten Mal vollständig herangezogen und kritisch verarbeitet zu haben²⁾. Die Schwierigkeiten hofft er nur zu bewältigen, nachdem er sich ein Verständnis der ganzen Aristotelischen Philosophie, ihrer Methode und ihrer Terminologie verschafft hat³⁾. Und dem Juristen muss es nachgerühmt werden, dass er sich in die Gedankenwelt des antiken Philosophen geradezu glänzend eingearbeitet hat. Die Sicherheit, womit er in den Kapiteln über die Glückseligkeit und Tugend, praktische Vernunft und Einsicht, über das Wesen und die Zwecke des sittlichen Handelns die Aristotelischen Anschauungen in ihrer charakteristischen Eigenart feststellt und gegenüber mancherlei irrtümlichen Auslegungen aufrecht erhält, verdient alle Anerkennung. Wesentlich anders jedoch muss das Urteil über jene Erörterungen ausfallen, welche die Willenslehre des Aristoteles zum Gegenstande haben. So zuversichtlich Löning dabei verharret, dass Aristoteles keinen Freiheitsgedanken kennt, so kann doch nimmermehr zugegeben werden, dass sich von diesem Standpunkte aus eine befriedigende Interpretation der Aristotelischen Texte gewinnen liess. Meine „Ethik des Aristoteles“ bewegt sich deshalb ganz im Gegensatz zu Löning, was die Lehre vom Willen angeht, der Hauptsache nach in der Richtung der

¹⁾ Die Zurechnungslehre des Aristoteles (Jena 1903) 295.

²⁾ 131. — ³⁾ XII.

traditionellen Auffassung. Nach dem Gesagten leuchtet aber ein, dass hierbei eine Auseinandersetzung mit Lönning nicht unterlassen werden darf. Der wissenschaftliche Wert seines Buches verbietet es, an der herkömmlichen Auffassung festzuhalten, ohne diesen Standpunkt ihm gegenüber eigens zu rechtfertigen. Die Gründe und Gedankenwege, die bei Lönning zu einer so gänzlich neuen Anschauung geführt haben, müssen einer sorgsamsten Nachprüfung unterzogen werden¹⁾. Da jedoch eine solche Prüfung, auch wenn sie sich auf die wichtigsten Punkte beschränkt, eine grössere Ausführlichkeit beansprucht, war es ausgeschlossen, sie in die positive Darlegung aufzunehmen; eine selbständige kritische Untersuchung wird zur Notwendigkeit. Dazu kommt, dass die Frage ohne historische Ausführungen nicht vollständig geklärt werden konnte; denn so neu die Anschauung Lönings ist und so schroff sie sich von der überlieferten Auslegung lossagt, einigermassen wurzelt sie doch in der Vergangenheit. Ja, sie hängt, unter einem allerdings sehr begrenzten Gesichtspunkt, sogar mit einer uralten Denkweise zusammen, nämlich mit einer Theorie, welche die Willensfreiheit vorwiegend oder ausschliesslich mit der Vernunft in Verbindung bringt, als unmittelbaren Ausfluss der Vernunfttätigkeit betrachtet, nicht etwa dem sittlichen Wesen als solchem, sondern dem denkenden Verstande zuteilt. In ihren Anfängen knüpft diese intellektualistische Auffassung der Willensfreiheit an Aristoteles an, in ihrer weiteren Ausgestaltung jedoch geht sie weit über ihn hinaus. Schon im Altertum kommt es auf solche Weise zu einer einseitig intellektualistischen Freiheitslehre, und im Mittelalter wird diese Bewegung durch das liberum arbitrium weitergeführt Heman²⁾ glaubt, sich der Führung dieser Tradition anvertrauen zu dürfen, um die Freiheitslehre des Aristoteles zu erläutern, ohne zu erkennen, dass er sich von dessen Lehre weit entfernt. Von Heman geht nun ein gewisser Einfluss auf Lönning aus, so dass dessen Gedanken durch einen, wenn auch dünnen Faden mit jener alten intellektualistischen Freiheitsidee zusammenhängen; und dies ist der Grund, warum Lönings Auffassung im Zusammenhalt mit jener vom Altertum ausgehenden Bewegung betrachtet werden soll. Das Ganze der Untersuchung erweitert sich dadurch von einer blossen Kritik Lönings zu einem kurzen Blick auf die Geschichte der Auslegung der Aristotelischen Willenslehre. Eine lange Bewegung soll überflogen und gewürdigt und zugleich die Stellung erkannt werden, die Lönning innerhalb derselben einnimmt. Erst auf diesem historischen Hintergrunde gewinnt die Auseinandersetzung mit Lönning ihre volle Bedeutung. Sie wendet sich nicht bloss gegen einen einzelnen Denker, sondern zugleich gegen eine weitverbreitete Denkrichtung, die zwar ein Element der Aristotelischen Freiheitsidee aufgreift, im übrigen aber ein Gedankengebilde darstellt, das nichts mit Aristoteles zu tun hat und darum nicht dazu dienen kann, die Aristotelische Freiheitslehre auszulegen.

Noch sei hervorgehoben, dass sich Lönings Anschauung bereits einen merklichen Einfluss auf die Literatur verschafft hat. Zwar zeigt sich keine Neigung, mit der Tradition so radikal zu brechen, wie dies

¹⁾ Bisher haben, soviel dem Verfasser bekannt ist, nur O. Kraus (Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. Halle a. S. 1905) und J. Creusen (Des Aristoteles Lehre über die Willensfreiheit. Philos. Jahrbuch XX [1907] 393 ff.) gegen Lönning Stellung genommen.

²⁾ Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Leipzig 1887.

Löning getan hat; immerhin sind, wie sich zeigen wird, die Geister stützig geworden. Dass Aristoteles sich zu einer Willensfreiheit bekennt, wird nicht mehr so bereitwillig und allgemein zugestanden, wie zuvor. Auch dieser Umstand lässt es geboten erscheinen, die neue Auffassung auf ihren Wert zu prüfen.

1) Aristoteles zu allen Zeiten als Anhänger der Willensfreiheit betrachtet.

Der Unterschied zwischen der Willenshandlung im allgemeinen (*ἐκούσιον*) und der freien Willensstat (*προαίρεσις*) im besonderen ist vor allem den griechischen Aristotelikern von Theophrast¹⁾, bis zu den späteren Kommentatoren vollkommen geläufig. Dass die *προαίρεσις* eine Willenshandlung von besonderer Art ist, dass jede *προαίρεσις* ein *ἐκούσιον*, aber nicht umgekehrt ist, dass die *προαίρεσις* speziell eine Willenshandlung ist, die auf einer Ueberlegung beruht und in unserer Gewalt steht, d. h. je nach Belieben ausgeführt oder unterlassen werden kann, dass das *ἐκούσιον* durch den Gegensatz zum äusseren Zwang und zur Unwissenheit gekennzeichnet ist und auch Tieren und unmündigen Kindern zukommt, während die *προαίρεσις* ein Vorrecht von Menschen ist, die zu urteilen und eine vernünftige Ueberlegung anzustellen vermögen, dass Begierden und Aufwallungen zwar Willenshandlungen, aber nicht im gleichen Masse freie Entscheidungen begründen, dass Ueberlegung und freie Wahl speziell unsere sittlichen Handlungen charakterisieren und zum Gegenstand der Billigung und Missbilligung machen, dass Lob und Tadel, Lohn und Strafe, Ueberredung und Ermahnung nur einen Sinn haben gegenüber einem Verhalten, das in unserer Gewalt steht, all diese Auffassungen finden die Erklärer mit voller Einmütigkeit bei Aristoteles ausgesprochen²⁾. Im vollen Umfang ist dann diese Auslegung auch auf die christlichen Denker übergegangen. Schon Nemesius hat sich in diesem Sinne die Aristotelische Willenslehre angeeignet. Zwar geht der Freiheitsgedanke in neue Zusammenhänge ein, sofern er als ein Bestandteil der christlichen Weltbetrachtung erscheint; allein in sich hat er den Charakter der Aristotelischen *προαίρεσις* durchaus bewahrt³⁾. Und in der Folge wird das Aristotelische Begriffspaar, der Unterschied zwischen *ἐκούσιον* und *προαίρεσις*, zwischen der Willenshandlung überhaupt und der freien Willenshandlung im besondern, zu einem bleibenden Lehrgut der christlichen Spekulation. Nur eilt auch in diesem Punkte das Morgenland dem Abendlande voraus. Augustin steht auch in der Willenslehre von Aristoteles weit ab; nicht die heidnische Philosophie, sondern die christliche Theologie bietet ihm die beherrschenden Gesichtspunkte dar. Abgesehen vom liberum arbitrium, das wenigstens einigermaßen auf die Aristotelische *προαίρεσις* zurückzuweisen scheint, lässt die Augustinische Willenslehre

¹⁾ Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2 (3) (Leipzig 1879) 854.

²⁾ Aspasii in Ethica Nicomachea quæ supersunt commentaria (Ed. Gust. Heylbut. Berol. 1889) 58 ff. Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis (Ed. Gust. Heylbut. Berol. 1889) 41 ff. Anonymi in Eth. Nicom. comment. (Ed. Heylbut. Berol. 1892) 141 ff. Alexandri Aphrod. Quaest. natural. et moral. (Ed. L. Spengel. Monachii 1842) lib. III. 206 ff. lib. IV. 251 ff., 303 ff.

³⁾ B. Domański, Die Psychologie des Nemesius. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III 1. 129 ff.

kaum eine Beziehung zu Aristoteles erkennen. Während bei den christlichen Orientalen die Willenslehre völlig Aristotelischen Charakter trägt, Johannes von Damaskus etwa sich auf das Engste an Nemesius anschliesst¹⁾, verrät die ganze Frühscholastik auch auf diesen Gebiete keinerlei Kenntnis der Aristotelischen Gedankenreihen. Höchstens ab und zu vermag man aus der fröhscholastischen Lehre vom liberum arbitrium einen leisen Anklang an Aristotelische Gedanken zu vernehmen; in der Hauptsache bewegen sich hier wie sonst die christlichen Denker des Abendlandes bis in das 13. Jahrhundert hinein ganz in den Bahnen Augustins²⁾. Erst von da an dringt mit der neuen Literatur die Aristotelische Willenslehre auch in das lateinische Abendland ein. Wenn nun fortan auch die Scholastiker einen zweifachen Willensbegriff feststellen, ein voluntarium und eine electio, einen Willensakt im allgemeinen und einen freien Willensakt im besonderen, einen Willensakt, der durch den Gegensatz zu Zwang und Unwissenheit gekennzeichnet ist, und einen solchen, der auf Grund vernünftiger Ueberlegung stattfindet, kurz, wenn von jetzt an auch die Scholastiker die Lehre des Aristoteles genau so verstehen, wie die griechischen Peripatetiker, so bildet dieser Umstand insofern ein neues Moment, als die scholastischen Theologen des 13. Jahrh. nicht hier auf irgend einer Tradition fussen, sondern ihre Auffassungen unmittelbar den Aristotelischen Texten entnehmen. Die Erklärer des christlichen Mittelalters lesen aus Aristoteles die nämlichen Anschauungen heraus, wie die Kommentatoren des griechischen Altertums. Zwar wird mit der zweiten scholastischen Periode den christlichen Theologen sofort auch Johannes von Damaskus bekannt; tatsächlich aber schöpft man die hierher gehörigen Aristotelischen Gedanken nicht aus Johannes von Damaskus, sondern aus der Nikomachischen Ethik. Die Aristotelischen Texte werden jetzt untersucht und kommentiert, mit einem Ergebnis, das sich mit der Auffassung der alten Ausleger in der Hauptsache vollkommen deckt. Und dieser Auslegung der Aristotelischen Willenslehre bleibt fortan nicht bloss die Wissenschaft des Mittelalters treu; sie wird auch von der Neuzeit übernommen. Vor dem 19. Jahrhundert scheint nirgends der geringste Zweifel laut zu werden, ob Aristoteles eine Willensfreiheit lehrt; und auch das 19. Jahrhundert lässt solche Zweifel zunächst noch nicht aufkommen. Hegel³⁾, C. Fr. Stäudlin⁴⁾, E. Ritter⁵⁾, F. Biese⁶⁾, W. Schrader⁷⁾, F. G. Starke⁸⁾, C. Prantl⁹⁾, A. Trendelenburg¹⁰⁾, J. Barthélemy -

¹⁾ J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik (Heidelberg 1909) 27 ff.

²⁾ A. a. O. 39 ff.

³⁾ Ges. Werke XII (Berlin 1833) 397.

⁴⁾ Geschichte der Moralphilosophie (Hannover 1822) 202 f.

⁵⁾ Geschichte der Philosophie² 3. Teil. (Hamburg 1837) 307 f.

⁶⁾ Die Philosophie des Aristoteles II (Berlin 1842) 248 ff.

⁷⁾ Aristotelis de voluntate doctrina. Progr. Brandenburg. 1847.

⁸⁾ Aristotelis de principiis agendi eorumque ratione sententia. Progr. Neu-Ruppin. 1850.

⁹⁾ Ueber die dianoëtischen Tugenden der Nikomachischen Ethik (München 1852) 11.

¹⁰⁾ Historische Beiträge zur Philosophie II (Berlin 1855) 152 ff.

Saint-Hilaire¹⁾, Ch. A. Brandis²⁾, Fr. Brentano³⁾, J. H. v. Kirchmann⁴⁾, E. Mailet⁵⁾, E. Zeller⁶⁾, M. Heinze⁷⁾, L. Ollé-Laprune⁸⁾, Th. Ziegler⁹⁾, H. Siebeck¹⁰⁾, C. F. Heman¹¹⁾, G. Höpel¹²⁾, J. E. Erdmann¹³⁾, J. Aumüller¹⁴⁾, Fr. Jodl¹⁵⁾, M. Makarewicz¹⁶⁾, sie alle und noch gar manche andere betrachten Aristoteles als einen Anhänger der Willensfreiheit und betonen mehr oder weniger, dass er diesem Gegenstande zum ersten Male eine wissenschaftliche Behandlung gewidmet habe.

Einen Bruch mit dieser seit uralter Zeit herkömmlichen Auslegung vollzieht nach Löning¹⁷⁾ in der deutschen Literatur zum ersten Mal W. F. Volkmann. In Wirklichkeit will Volkmann, wie Löning gestehen muss, die Freiheit bei Aristoteles nicht in Abrede stellen, sondern nur betonen, dass ihr Subjekt nicht der Wille, sondern der Mensch ist. Heman¹⁸⁾ glaubt deshalb noch 1887 schreiben zu dürfen, dass alle Darsteller der Aristotelischen Lehre darin übereinstimmen, dass der Stagirite „ein Begründer und Verteidiger der Willensfreiheit sei“. Auch A. Kastil wird von Löning mit Unrecht für eine andere Auslegung der Aristotelischen Lehre in Anspruch genommen; denn auch er ist weit entfernt, bei Aristoteles den Freiheitsgedanken zu verkennen, findet ihn vielmehr mit aller Bestimmtheit ausgesprochen¹⁹⁾. Nur mag es zweifelhaft sein, ob

1) *Morale d'Aristote I* (Paris 1856) CXXXV ff.

2) *Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen* (2. Hälfte. Berlin 1857) 1372 ff.

3) *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz 1867) 154 ff. — In dem Buch „*Aristoteles und seine Weltanschauung*“ (Leipzig 1911) 144 nimmt der Verfasser seine frühere Anschauung insoweit zurück, als er jetzt bei Aristoteles einen strengen Determinismus entdeckt.

4) *Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Leipzig 1876) 55 ff.

5) *De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Aristotelis operibus* (Paris 1877) 25 f., 35, 77 ff.

6) *Philosophie d. Griechen II 2* (3) 588 ff.

7) *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenburg 1872) 74.

8) *Essai sur la morale d'Aristote* (Paris 1881) 100.

9) *Ethik der Griechen und Römer* (Bonn 1881) 112.

10) *Geschichte der Psychologie* (1. Teil. 2. Abteilung Gotha 1884) 102 ff. Aristoteles (3) (Stuttgart 1910) 98, 109.

11) *Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens*. Leipzig 1887.

12) *De notionibus voluntarii (ἐκούσιον) ac consilii (προαίρεσις) secundum Aristotelis Ethica Nicomachea* (III 1—7). Halis Saxonum 1887.

13) *Grundriss der Geschichte der Philosophie I* (Berlin 1896) 153.

14) *Vergleichung der drei Aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre von der Willensfreiheit*. Progr. Landshut 1899—1900.

15) *Geschichte der Ethik I²* (Stuttgart und Berlin 1906) 46 ff.

16) *Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles* (Leipzig 1914) 116 f.

17) *A. a. O.* 274¹.

18) 1.

19) *Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik* (Prag 1901) 35 ff.

Kastils Erläuterung den Aristotelischen Gedanken erschöpft. Vermag also Löning bei Volkman und Kastil kaum irgend welche Ansätze zu seiner eigenen Auffassung festzustellen, so konstatiert er allerdings mit Recht, dass H. Hildebrand¹⁾ Aristoteles durchaus im Sinne eines Determinismus interpretiert. Hier scheint deshalb Lönings Hauptthese zum ersten Male kategorisch ausgesprochen zu sein, umsomehr, als Hildebrand damit die Behauptung verbindet, dass der Aristotelische Determinismus die sittliche Verantwortlichkeit keineswegs zerstöre. Einen grösseren Einfluss hat gleichwohl Hildebrand auf Löning nicht ausgeübt; auch wird der wissenschaftliche Wert der kleinen Schrift von Löning nicht hoch eingeschätzt²⁾.

Stärkere Anregungen jedoch scheint Löning von Heman empfangen zu haben, dem ersten, der die Aristotelische Freiheitslehre zum Gegenstand einer ausführlicheren Untersuchung machte. Dass sich Aristoteles zur Willensfreiheit bekennt, hält auch Heman für vollkommen ausgemacht; nur gibt er dem Gedanken eine Fassung, an die Löning anknüpfen konnte, um so zu einer vollendeten Zerstörung der Willensfreiheit zu kommen. Ja, Heman selbst kommt bereits, ohne es zu beachten, auf eine Zerstörung des Freiheitsgedankens hinaus. Bevor jedoch in dieser Hinsicht der Gang der Ideen weiter verfolgt wird, muss unter einem besonderen Gesichtspunkt noch einmal auf den Anfang der Bewegung zurückgegriffen werden.

2) Der intellektualistische Freiheitsbegriff der späteren Peripatetiker.

Dass Aristoteles die *προαίρεσις* als eine Willenstätigkeit charakterisiert, ist nicht zweifelhaft. Versteht er doch darunter eine besondere Art des *ἐκούσιον*, eine Willenshandlung, wie sie speziell sittlichen Wesen eigen ist³⁾, ferner eine besondere Form der *ὀρεξις*, nämlich ein Wollen, das auf einer Ueberlegung beruht und es mit Dingen zu tun hat, die in unserer Gewalt stehen⁴⁾. Nur weist dieses Wollen insofern eine intellektualistische Färbung auf, als ihm die Beziehung zu einer überlegenden Denktätigkeit wesentlich ist. Die *προαίρεσις* ist demgemäss bei Aristoteles ein Wollen, eine Willenstätigkeit; eine vernünftige Ueberlegung aber dient dieser Willenstätigkeit als Voraussetzung. Die Folgezeit nimmt nun an diesem Verhältnis alsbald Veränderungen vor. So wenig sie den Freiheitsgedanken verkennt, so bekundet sie doch eine Neigung, den intellektualistischen Bestandteil dieses Gedankens zu verstärken. Die *προαίρεσις* wird als eine Tätigkeit bestimmt, die kein blosses Wollen darstellt, sondern aus Denken und Wollen zusammengesetzt ist⁵⁾; ferner als eine Tätigkeit, die weder die Ueberlegung noch das Wollen zum allgemeineren oder generischen Bestandteil hat, sondern in einer Zusammensetzung aus beiden besteht, geradeso wie das lebende Wesen durch Zusammensetzung aus Seele und Leib gebildet wird, nicht aber den Leib zur Gattung hat⁶⁾.

¹⁾ Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Inauguraldissertation. Leipzig 1884.

²⁾ 274¹. — ³⁾ Eth. Nic. III 3, 1111 b 7. 4, 1112 a 14.

⁴⁾ III 5, 1113 a 11.

⁵⁾ *βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὀρεξις, ἣ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρεξέως*. Mot. anim. 6, 700b 22. — Die hier angeführte Schrift stammt bekanntlich nicht von Aristoteles selbst.

⁶⁾ Aspasii in Ethic. Nic. (Ed. Heylbut. Berol. 1889) 75, 9. Ganz ähnlich Nemesius, De nat. hom. c. 33. Migne, P. gr. vol. 40. col. 733. Vgl. Domański 143 f.

Aspasius bestimmt ausserdem die *προαίρεσις* als etwas zur Vernunft Gehöriges (*λογικόν τι*) und entdeckt dementsprechend ihr Kennzeichen einfach in der vernünftigen Ueberlegung¹⁾. Anderwärts nimmt er allerdings auch noch das *ἔφ' ἡμῶν* in die Definition der *προαίρεσις* auf²⁾, ohne indessen anzugeben, ob hiermit in der Tat ein wesentlich neues Moment berührt ist. Alexander von Aphrodisias sodann erkennt im *ἔφ' ἡμῶν* geradezu eine Funktion der denkenden Vernunft, nämlich eine von der Vernunft ausgehende Zustimmung (*συγκατάθεσις*). Einer Zustimmung überhaupt sei auch das Tier fähig, werde aber hierbei ausschliesslich von Phantasievorstellungen und Affekten geleitet. Beim Menschen jedoch treten Vernunft und Ueberlegung hinzu; jetzt werde darum die Zustimmung oder Entschliessung zu einer Sache der Vernunft und damit zu einem *ἔφ' ἡμῶν*. Nur deshalb findet sich im Menschen allein das *ἔφ' ἡμῶν*, weil er allein unter den lebenden Wesen eine Vernunft besitzt und einer Ueberlegung fähig ist³⁾.

Bei einer solchen Auslegung des *ἔφ' ἡμῶν* ist die freie Willensentscheidung unmittelbar daran, in einer Vernunfttätigkeit aufzugehen. Eine Art Willensentscheidung, so wird anerkannt, ist auch den Tieren eigen. Während aber das Tier unfehlbar den jeweiligen Vorstellungen und Erregungen folgt, kommt beim Menschen mit dem *ἔφ' ἡμῶν* ein weiteres Merkmal hinzu. Der Mensch ist nicht genötigt, seinen augenblicklichen Vorstellungen und Eindrücken Folge zu leisten; es steht bei ihm, sich so oder anders zu entscheiden. Diese dem Menschen eigene Fähigkeit, die Entscheidung trotz aller Vorstellungen und Affekte nach Belieben zu treffen, erklärt der Peripatetiker aus der Vernunft. Das Vermögen der vernünftigen Ueberlegung ist es, was dem Menschen die Freiheit sichert. Die Freiheit wird von der Vernunft, die freie Entscheidung (*προαίρεσις*) von der Ueberlegung (*βούλευσις*) verschlungen. Während Aristoteles die *προαίρεσις* mit aller Deutlichkeit als eine Willenstätigkeit charakterisiert, rücken sie spätere Denker immer näher an die Vernunft heran. Aus einer Willenstätigkeit wird die *προαίρεσις* zunächst zu einem Produkt aus Verstandes- und Willenstätigkeit und in der Folge zu einer blossen Verstandesstätigkeit. Damit ist dann die Bewegung wieder zum Sokratischen Intellektualismus zurückgekehrt. Bei Sokrates war die *προαίρεσις* wirklich nur eine Sache der Vernunft; das Denken, das Wissen trifft die Entscheidung. Aristoteles hat demgegenüber mit Nachdruck auf die menschliche Freiheit hingewiesen und betont, dass der Mensch trotz alles Wissens das Vermögen besitzt, sich so oder anders zu entscheiden; und so hat er die *προαίρεσις* aus einer Denktätigkeit in eine Willenstätigkeit verwandelt. Die Folgezeit aber stellte, wie sich zeigte, nach und nach den Sokratischen Intellektualismus wieder her⁴⁾.

¹⁾ 67, 8. 70, 32.

²⁾ 75, 7.

³⁾ Quaest. nat. et mor.¹ (Ed. Spengel, Monachii 1842) III 206.

⁴⁾ M. Wittmann, Die Ethik des Aristoteles (Regensburg 1920) 128 ff. — Auch von diesem Gesichtspunkte aus will sich die längst angezweifelte Stelle Eth. Nic. VI 2, 1139 b 4, die es unentschieden lässt, ob die *προαίρεσις* ein wollendes Denken oder ein denkendes Wollen ist, als eine spätere Zutat erweisen.

3) Die Freiheitslehre in der Scholastik.

a) Der intellektualistische Freiheitsbegriff der Scholastik.

Eine ähnlich intellektualistische Freiheitslehre bildet sich nun bei den Scholastikern aus. So bewegt sich Thomas von Aquin in Anschauungen, die deutlich an diejenige Alexanders von Aphrodisias erinnern. Die Vernunft, das Urteilsvermögen, erscheint als der Sitz der Freiheit. Nur soweit wir zu urteilen vermögen, haben wir die Dinge in unserer Gewalt. Das Urteilen aber ist ein Vorrecht der Vernunft; folglich gründet die Freiheit in der Vernunft. Eine Urteilstätigkeit in einem uneigentlichen Sinn kommt allerdings auch den Tieren zu; indessen ruht dieselbe nur auf einer instinktiven, unmittelbaren Abschätzung der Dinge, nicht aber auf einer Vergleichung verschiedener Objekte. Eine solche Urteilstätigkeit erstreckt sich deshalb nicht auf alles Mögliche, wie das Urteil der Vernunft, sondern nur auf ganz Bestimmtes, auf einzelnes; und deshalb, weil hier das Urteil auf ein einziges Objekt eingeschränkt ist, ist auch das Begehren und Handeln eindeutig determiniert. Die jeweiligen Wahrnehmungen und entsprechenden Erregungen bringen ein bestimmtes Verhalten unfehlbar mit sich, wie etwa das Schaf beim Anblick des Wolfes notwendig flieht, der Hund in der Aufwallung des Zornes notwendig bellt. Der Mensch jedoch wird von den augenblicklichen Eindrücken und Erregungen nicht notwendig in Bewegung gesetzt; auf Grund seiner Vernunft kann er sich zustimmend oder ablehnend verhalten¹⁾.

Auch diese Ausführung lässt also die Freiheit mit dem Vermögen der vernünftigen Ueberlegung zusammenfallen. Die Vernunft ist es, die eine Mehrheit von Möglichkeiten mit sich bringt. Während das Tier in einem einzelnen Augenblick nur von einem einzigen Eindruck erfüllt und beherrscht wird, vermag der Mensch auf Grund seiner Vernunft die Aufmerksamkeit auf verschiedenes zu richten. Er vermag deshalb zu vergleichen und zu überlegen; und dieser Umstand verleiht ihm das Vermögen der freien Entscheidung. Abermals will die *προαίρεσις* mit der *βούλευσις*, die Freiheit mit der Urteilsfähigkeit zusammenfallen. Das Vermögen der freien Entscheidung deckt sich mit der Fähigkeit zu urteilen, d. h. zu vergleichen und zu überlegen. Soweit wir zu urteilen vermögen, sagt Thomas, haben wir die Dinge in unserer Gewalt²⁾. Genau wie Alexander von Aphrodisias gründet also auch Thomas das *εἶς ἡμῶν* auf die Vernunft. Darum hat, so schliesst der Scholastiker, die Freiheit ihren Grund ganz und gar in der Vernunft. Der Umstand, dass sich das vernünftige Denken auf eine Mehrheit von Möglichkeiten erstreckt, bringt die Freiheit mit sich³⁾. Und so kommt Thomas dazu, die freie Wahl in aller Form als einen Akt der Vernunft darzustellen. Die *electio*, die *προαίρεσις* des Aristoteles, wird als ein Urteil (*iudicium*) und als eine Art Wissen (*quasi quaedam scientia*) bezeichnet⁴⁾. Die Freiheit ist ein Prädikat des Urteils, sodass Thomas nicht bloss von einem *liberum arbitrium*, sondern auch von einem *liberum iudicium* spricht und beide mit einander dentifiziert⁵⁾. Ein Urteil überhaupt haben auch die Tiere, aber kein freies

¹⁾ Quaest. disp. de ver. 24, 2. Vergl. De malo 6.

²⁾ De ver. 24, 2. — ³⁾ S. theol. I 83, 1.

⁴⁾ De ver. 24, 1 ad 1 u. 17.

⁵⁾ S. theol. I 83, 1. De ver. 24, 1. 3. 4. Sent. I. II. d. 24. a. 2. Cont. gent. II 48.

Urteil, und zwar deshalb nicht, weil sie auf Grund eines natürlichen Triebes, nicht einer Vergleichung urteilen. Auch wird der Unterschied darin gefunden, dass das Tier zwar über Dinge, aber nicht über das eigene Urteil zu urteilen vermag, d. h. keine reflektierende Tätigkeit besitzt. Mit dieser reflektierenden Vernunfttätigkeit bringt Thomas die Freiheit des öfteren in Zusammenhang. Weil der Mensch nicht bloss über die Dinge, sondern auch über sein Urteil zu urteilen vermag, ist er nicht bloss die Ursache seiner Bewegung, sondern auch seines Urteils und deshalb seiner Freiheit; mit dem reflexiven Urteil besitzt er die Freiheit¹⁾. Der Mensch hat sein Urteil insofern in seiner Gewalt, als er über dasselbe zu urteilen vermag²⁾. In jedem Fall kommt also die Willensfreiheit auf eine Art Urteilsfreiheit hinaus, mag letztere in der Mehrheit der Objekte oder in der reflexiven Tätigkeit gefunden worden. Beide Eigentümlichkeiten der urteilenden Vernunft werden dann auch miteinander in inneren Zusammenhang gebracht; die Tiere sind nämlich angeblich deswegen ausser Stande zu einer vergleichenden Tätigkeit, weil sie kein Bewusstsein von ihrem eigenen Urteil haben. Wie ernst es dem Aquinaten ist mit dem Bestreben, die Freiheit in die Vernunft hineinzulegen, offenbart noch eine letzte Bemerkung. Einem Begehren folgt, wenn sich kein Hindernis in den Weg stellt, notwendig ein entsprechendes Handeln. Unser Begehren und Handeln haben wir deshalb nur dann in unserer Gewalt, wenn wir unsere Urteilskraft in unserer Gewalt haben³⁾. Frei ist der Mensch nicht in seinen Handlungen, sondern in seinen Entschliessungen, d. h. in seinen Urteilen⁴⁾.

b) Der Aristotelische Freiheitsbegriff der Scholastik.

Diese Auffassung der Willensfreiheit hat jedoch Thomas keineswegs immer festgehalten. Ein Schwanken verrät er bereits, wenn er es in der Schwebe lässt, ob die freie Wahl ein Urteil ist, oder nur ein solches zur Voraussetzung hat⁵⁾. Und in das positive Gegenteil verwandelt sich die bisherige Auffassung, wenn Thomas die freie Wahl nicht als einen Akt des Verstandes, sondern des Willens charakterisiert und demgemäss das liberum arbitrium nicht mehr mit der Urteilskraft, sondern mit dem Willen zusammen fallen lässt⁶⁾, eine Darstellung, die Thomas mit Recht als aristotelisch bezeichnet. Mit der Lehre, dass die freie Wahl zwar eine vernünftige Ueberlegung voraussetzt, in sich aber ein Willensakt ist, hat jetzt der Scholastiker das intellektualistische Element der Aristotelischen Freiheitsidee auf das richtige Mass zurückgeführt. So schroff aber auch auf solche Weise bei Thomas die Auffassungen einander gegenüberstehen, Thomas macht dennoch einen Versuch, den bisherigen Standpunkt auch jetzt noch festzuhalten, die Definition, wonach das freie Wahlvermögen mit dem freien Urteilsvermögen zusammenfällt, auch jetzt noch als richtig zu erweisen⁷⁾. Wie soll mit dieser Definition im Einklang stehen, dass

¹⁾ De ver. 24, 1. Sent. I. II. d. 24. a. 2, d. 25. a. 2.

²⁾ De ver. 24, 2.

³⁾ A. a. O.

⁴⁾ De ver. 24, 1 ad 1.

⁵⁾ De ver. 24, 1 ad 20.

⁶⁾ De ver. 24, 6. S. theol. I 83, 3 u. 4. Vgl. Comm. in libros X Ethic. ad Nic. lib. III. lect. 9.

⁷⁾ liberum arbitrium . . . est potentia, qua homo libere iudicare potest. De ver. 24, 6.

das freie Wahlvermögen sich mit dem Willen deckt? Wie, soll gar, wie Thomas zu zeigen glaubt, eine solche Definition seiner jetzigen Behauptung als Stütze dienen? Die Begründung fällt in der Tat überraschend gewalttätig aus. Wenn vom Prinzip einer Tätigkeit die Rede ist, so ist nicht notwendig an das eigentliche Prinzip gedacht; vielmehr kann etwas als Prinzip ins Auge gefasst sein, obwohl es nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise Prinzip ist. Wird etwa die Grammatik die Wissenschaft vom richtigen Sprechen genannt, so soll sie nicht als Prinzip des Sprechens überhaupt, sondern nur des richtigen Sprechens bezeichnet werden. Und so wird auch unter dem Vermögen der freien Wahl nicht das Prinzip der Urteilstätigkeit überhaupt verstanden, sondern nur das Prinzip der Freiheit des Urteils. Jenes ist die Vernunft, dieses der Wille. Das Urteil als solches ist ein Werk der Vernunft; die Freiheit aber wird dem Urteil nur durch den Willen mitgeteilt¹⁾.

So ist die Darlegung an einem Punkt angelangt, wo frühere Ausführungen in der Sache wenigstens vollständig verleugnet werden, so wenig auch Thomas die frühere Definition preisgeben möchte. Wurde die Freiheit früher als ein Ausfluss der Vernunft gedeutet, so wird sie jetzt von aussen her in sie hineingetragen. Wurde sie früher ausdrücklich vom Willen und Handeln getrennt und unmittelbar nur der Vernunft zugeteilt, so kommt sie jetzt unmittelbar nur dem Willen, und der Vernunft bloss mittelbar zu. Wurde sie vorher von der Vernunft auf das Wollen übertragen, so jetzt vom Willen auf die Vernunft. Wurde die *electio* früher als ein Wissen bezeichnet, so wird jetzt in Abrede gestellt, dass sie ein Wissen sei²⁾. Hat es Thomas vorher teilweise unentschieden gelassen, ob die freie Wahl mit dem Urteil zusammenfällt oder ihm erst folgt, so ist er jetzt nicht mehr im Zweifel, dass er sich zu gunsten der letzteren Auffassung zu entscheiden hat³⁾. Nicht bloss Denkrichtungen von verschiedenem Charakter treten hier einander gegenüber, sondern Denkrichtungen, die einander negieren. Die so völlig intellektualistische Auslegung der Freiheit ist einer Auffassung gewichen, die die Freiheit entschieden in den Willen verlegt. Von selbst erhebt sich die Frage, wie der Aquinate zu so verschiedenartigen Darstellungen kommt. Wie die bisherigen Mitteilungen bereits erkennen lassen, gibt die Verschiedenheit der Quellen den Anschlag. Wie Thomas die freie Wahl als eine Willens-tat charakterisiert und deshalb die Freiheit mit dem Willen zusammenlegt, beruft er sich, wie bemerkt wurde, auf Aristoteles, dessen Lehre er, wie sonst, so auch hier durchaus zutreffend wiedergibt. Wie Thomas richtig bemerkt, bringt Aristoteles die freie Wahl zwar mit einem vorausgehenden Denken in Zusammenhang, betrachtet sie jedoch in sich selber als eine Willenskundgebung. Hier fusst also der Scholastiker ganz auf Aristoteles. Anders da, wo er die freie Wahl als einen unmittelbaren Ausfluss des vernünftigen Erkennens betrachtet. Hier folgt Thomas einer Bahn, die zwar einstmals von Aristoteles ausgegangen ist, im übrigen aber über ihn weit hinausgeführt hat. Hat schon das Altertum den intellektualistischen Bestandteil der Aristotelischen Freiheitsidee so sehr verdichtet, dass aus der *προαίρεσις* eine blosse Vernunfttätigkeit wurde, *προαίρεσις* und *βούλευσις* zusammenfielen, so wird diese Tradition durch die Scholastiker in der Lehre

¹⁾ a. a. O.

²⁾ S. theol. 1 II 13, 1 ad 3.

³⁾ A. a. O. ad 2.

vom liberum arbitrium weitergeführt. Gleich der *προαίρεσις* wird jetzt auch das liberum arbitrium als eine Vernunfttätigkeit, und zwar als ein Urteilsakt bestimmt. Dass diese Auffassung mindestens weit verbreitet war, geht aus der von Thomas ohne Einschränkung gemachten Mitteilung hervor, dass die Philosophen das liberum arbitrium als liberum de ratione iudicium definieren¹⁾. Sichtlich besagt diese Definition nichts anderes, als was Thomas ausführte, wenn er die Freiheit mit dem reflexiven Urteil in Verbindung brachte, d. h. mit dem Vermögen der Vernunft, über die eigene Tätigkeit zu urteilen. Das liberum arbitrium oder liberum iudicium besteht darin, so lehrt Thomas, dass die menschliche Vernunft nicht bloss über die Dinge, sondern auch über ihr arbitrium zu urteilen vermag²⁾. Bei Aristoteles wird man für diese den Scholastikern so geläufige Denkweise vergeblich nach Anhaltspunkten suchen. Etwas anders liegt die Sache, wenn Thomas das Vermögen der freien Wahl nicht aus dem reflexiven Charakter der Vernunfttätigkeit ableitet, sondern aus der Mannigfaltigkeit der Objekte, die für diese Tätigkeit bezeichnend ist. In diesem Sinne scheint in der Tat schon Aristoteles selber die Freiheit zur Vernunft in Beziehung zu bringen. Zwischen vernünftigen und vernunftlosen Vermögen entdeckt er nämlich den Unterschied, dass letztere, wenn die Voraussetzungen erfüllt und insbesondere Wirkendes und Leidendes einander hinlänglich genähert sind, notwendig zur Tätigkeit übergehen, erstere dagegen nicht. Den Grund findet er darin, dass vernunftlose Vermögen stets nur eines bewirken, während vernünftige Vermögen jederzeit zu entgegengesetzten Wirkungen im stande sind. Da dies in Wirklichkeit unmöglich ist, muss ein anderes und höheres Prinzip den Ausschlag geben, nämlich ein Wille oder eine freie Entscheidung (*προαίρεσις*)³⁾. Hier scheint es vielleicht, dass Aristoteles selbst schon die Freiheit in einem gewissen Sinne aus einem tieferliegenden Prinzip, nämlich aus der Vernunft, deduzieren will, und zwar aus einer gewissen Indifferenz, die in der Vernunft enthalten ist, nämlich aus dem Umstande, dass die Vernunft aus sich heraus nicht zu einer einzigen Tätigkeit bestimmt ist, sondern eine Mehrheit von Möglichkeiten in sich schliesst. Richtig ist, dass in dieser Beziehung die mittelalterliche Freiheitslehre doch an einen echt Aristotelischen Gedanken anknüpfen konnte. Andererseits geht aber das Mittelalter auch an diesem Punkte über Aristoteles merklich hinaus. Gesagt ist bei Aristoteles nur, dass die Vernunft an sich etwas Indifferentes ist und deshalb einer Determination bedarf, die von aussen kommen muss, nämlich von einer freien Willensentscheidung. Gemeint ist also, dass die Freiheit von der Vernunft gefordert wird, nicht aber, dass sie mit ihr bereits gegeben ist und die freie Wahl mit einem Urteil der Vernunft zusammenfällt. Im Gegenteil, ausdrücklich heisst es, dass die Entscheidung von einem andern Prinzip (*ἕτερόν τι*) ausgehen, also von aussen an die Vernunft herangebracht werden muss. Der Gedanke, dass die freie Entscheidung etwas anderes ist, als eine Vernunfttätigkeit, findet auch hier den klarsten Ausdruck. Hinter dem scholastischen Intellektualismus bleibt somit auch die Stelle der Aristotelischen Metaphysik weit zurück. Und so findet eine Auffassung, welche die freie Wahl mit vernünftiger Erkenntnis von selbst als gegeben erachtet, mag sie im besonderen die Vielheit der Objekte oder

¹⁾ De ver. 24, 1. 17.

²⁾ De ver. 24, 1.

³⁾ Met. IX 5, 1048a.

den reflexiven Charakter der Vernunfttätigkeit im Auge haben, bei Aristoteles keinen Halt. Die vorwiegend intellektualistische Freiheitslehre der Scholastiker, wie sie mit dem *liberum arbitrium* zur Darstellung gelangt, geht in ihren geschichtlichen Anfängen zwar teilweise von Aristotelischen Anregungen aus, hat aber im übrigen andere Wege eingeschlagen. Aus allen möglichen, Aristotelischen und nichtaristotelischen, griechischen und römischen, heidnischen und christlichen Gedankenelementen wurde ein spezifisch scholastisches Gebilde geformt. Kurz; die scholastische Lehre vom *liberum arbitrium* reicht zwar mit der einen oder anderen Wurzel bis auf Aristoteles zurück und enthält deshalb einzelne Anklänge an Aristotelische Gedanken; im Grossen und Ganzen jedoch liegt eine wesentlich andere Fassung der Freiheitsidee vor, als bei Aristoteles. Eine spezifisch scholastische Tradition bildet die Quelle, aus der Thomas seinen intellektualistischen Freiheitsbegriff schöpft. Mit der scholastischen Lehre vom *liberum arbitrium* gewinnt er diesen Begriff, während er durch die Nikomachische Ethik zu einer ganz anderen Freiheitsidee gelangt. So lange für Thomas das *liberum arbitrium* das Thema bildet, herrscht der intellektualistische Freiheitsbegriff durchaus vor. Nur mit der Frage, ob das *liberum arbitrium* mit dem Verstande oder dem Willen identisch sei, tritt vereinzelt der Freiheitsbegriff in Aristotelischer Fassung auf. Zur Antwort auf jene Frage geht nämlich der Scholastiker davon aus, dass die electio, die Tätigkeit des *liberum arbitrium*, nach Aristoteles ein Willensakt sei, und dass infolgedessen das *liberum arbitrium* mit dem Willen zusammenfallen müsse¹⁾. Wurde bisher die *electio* immer wieder als ein Urteil hingestellt, so jetzt mit einem Mal unter Berufung auf Aristoteles als ein Willensakt. Die Aristotelische Auffassung durchbricht jetzt den traditionellen Intellektualismus, um ihn da, wo die *electio* selber der Gegenstand der Untersuchung wird, vollständig zu verdrängen. So lange das *liberum arbitrium* das Thema bildet, erscheint, abgesehen von jenem einzelnen Fall, die *electio* in intellektualistischer Fassung; da jedoch, wo nicht mehr das *liberum arbitrium*, sondern die *electio* selber behandelt wird, ist jene intellektualistische Denkweise preisgegeben²⁾. Der Abschnitt, der von der *electio* handelt, deckt sich inhaltlich genau und Kapitel für Kapitel mit dem, was Aristoteles über die *προαιρέσις* lehrt. Der Freiheitsgedanke wird jetzt im engsten Anschluss an Aristoteles entwickelt und bezeichnet daher nicht mehr eine Vernunft-, sondern eine Willensfähigkeit. Die Anlehnung an Aristoteles führt zu einem Freiheitsbegriff, der jenen Intellektualismus ausschaltet³⁾. Erscheint der Freiheitsbegriff der Nikomachischen Ethik, soweit

¹⁾ S. theol. I 83, 3. Vgl. De ver. 24, 6.

²⁾ De ver. 22, 15. S. theol. I II, 13.

³⁾ Die Neigung, die Willensfreiheit zu deduzieren, aus einem tiefer liegenden Grunde abzuleiten, kommt allerdings auch jetzt noch zur Geltung. Einerseits möchte Thomas die Freiheit aus dem Gedanken der Kontingenz gewinnen, andererseits findet er ihren Grund auch jetzt noch in der Vernunft. Letzteres insofern, als die Vernunft die endlichen Güter nicht bloss unter dem Gesichtspunkt des Guten, sondern auch des Unvollkommenen und Mangelhaften darstellt, als Güter somit, die den Willen nicht bloss anziehen, sondern auch abzustossen vermögen, eine Auffassung, die übrigens den eigentlichen Grund der Freiheit nicht in die Vernunft, sondern in die Dinge verlegt: die Unvollkommenheit oder Begrenztheit der endlichen Güter will als Grund der Freiheit erscheinen (S. theol. I II 13, 6). Bleibt also Thomas der Neigung, den Frei-

er innerhalb des Abschnitts vom *liberum arbitrium* auftritt, als ein Fremdkörper, so gelangt er mit der Lehre von der *electio* zur Alleinherrschaft.

Dass Thomas zu so verschiedenen Darstellungen der Willensfreiheit kommt, hat also seinen Grund wirklich darin, dass er verschiedenen Quellen folgt, einmal der traditionellen Lehre vom *liberum arbitrium*, das andere Mal der Nikomachischen Ethik. So oft er vom *liberum arbitrium* handelt, denkt er intellektualistisch, und so oft die *electio* sein Thema ist, bestimmt er die freie Wahl ausschliesslich als Willensakt. In der scholastischen Lehre vom *liberum arbitrium* hat der Freiheitsgedanke eine andere Ausprägung erhalten, als bei Aristoteles. Im 13. Jahrhundert stossen die beiden Auffassungen auf einander. Dass sich beide innerlich ausschliessen, unterliegt nach obigen Ausführungen keinem Zweifel. Und so wäre es vielleicht nahe gelegen, die überkommene, im *liberum arbitrium* verkörperte Auffassung als veraltet aufzugeben und sich der neuen, von Aristoteles herkommenden anzuschliessen. Doch der Scholastiker verfährt anders. Er behandelt das überlieferte Gedankengebilde nach wie vor als unveräusserlichen Besitz, der auch noch neben der neuen Betrachtungsweise festgehalten wird, wobei das Bestreben nur darauf gerichtet ist, zwischen alten und neuen Anschauungen einen dialektischen Ausgleich zu finden¹⁾. Auch nachdem die Theorie von der Willensfreiheit die Form der Aristotelischen *προαιρέσις* angenommen hat, behält Thomas noch das *liberum arbitrium* bei; und der auffallende Zwiespalt soll abermals mit rein dialektischen Mitteln überwunden werden. Soweit auch beide Anschauungsweisen von einander abliegen, sie sollen dennoch zusammengeschweisst werden. Auf einen Versuch dieser Art wurde bereits hingewiesen. Das *liberum arbitrium* soll, obschon es mit dem Willen identisch ist, als Urteilskraft, und zwar als freie Urteilskraft bezeichnet werden dürfen, nämlich deshalb, weil es der Urteilstätigkeit der Vernunft das Merkmal der Freiheit verleiht²⁾. Ein zweiter Versuch fällt nicht minder gewalttätig aus. Der Aquinate macht sich den Einwand, dass die *electio* eine Urteilstätigkeit ist, also nicht wohl eine Willenstätigkeit sein kann. Das Urteil bezeichnet, so lautet die Lösung, den Abschluss der vernünftigen Ueberlegung. Aber nicht bloss die Urteilstätigkeit schliesst sich an die Ueberlegung an, sondern auch die Zustimmung des Willens. Urteil und Willensentscheidung zusammengenommen bilden den Abschluss der Ueberlegung; und deshalb wird auch die *electio* als eine Art Urteil bezeichnet³⁾. Also nur deshalb soll die *electio*, obschon

heitsgedanken deduktiv abzuleiten, auch jetzt noch treu, der Begriff der Freiheit fällt doch aristotelisch aus; damit stimmt überein, dass jetzt der Scholastiker die Vernunft nur noch mit Einschränkung als das Prinzip der Freiheit bezeichnet. Hat er früher die Freiheit in jeder Beziehung in die Vernunft verlegt (*De ver.* 24, 2: *Totius libertatis radix est in ratione constituta*), so jetzt nur noch in dem Sinn, dass die Vernunft zwar der Grund, der Wille aber der Träger der Freiheit ist (*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa est ratio.* *S. theol.* 1 II 17, 1 ad 2). — Ein Rest der intellektualistischen Freiheitsidee behauptet sich auch in der Lehre, dass der Befehl formell eine Funktion der Vernunft sei (1 II 17, 1. 6. 7).

¹⁾ Vgl. Frhr. v. Hertling, Augustinuszitate. Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der k. bayr. Akademie der Wissenschaften Heft IV (1904) 555, 576 ff., 595.

²⁾ S. oben.

³⁾ *S. theol.* I 83, 3 ad 2.

Willensakt, zugleich als Urteil bezeichnet werden dürfen, weil sie zusammen mit einem Urteil die vernünftige Ueberlegung zum Abschluss bringt! Thomas will die alten Formeln, wie sie mit dem liberum arbitrium gegeben sind, unbedingt beibehalten, obschon sie einen ganz anderen Freiheitsbegriff ausdrücken, als derjenige ist, den er sich nunmehr im Anschluss an Aristoteles angeeignet hat.

Das Ergebnis ist also, dass Thomas über die Willensfreiheit zwar gänzlich verschiedene Auffassungen vorträgt und bald dieser, bald jener folgt. Die eine, nämlich die ausgesprochen intellektualistische, entspringt einer für die Scholastik traditionellen Denkweise, die zwar mit ihren Wurzeln zum Teil auf Aristoteles hinweist, als Ganzes genommen aber mit dem griechischen Philosophen wenig zu tun hat¹⁾; die andere ist unmittelbar aus der Nikomachischen Ethik geschöpft. Dieser geschichtliche Sachverhalt musste festgestellt werden, weil er zur Beurteilung der weiteren Entwicklung unerlässlich ist. Die Auslegung der Aristotelischen Willenslehre hat, wie sich zeigen wird, in der Neuzeit teilweise gerade an jene scholastische Auffassung angeknüpft, die nicht eigentlich und direkt auf Aristoteles fusst, nämlich an die Lehre vom liberum arbitrium, ein Verfahren, das für die Darstellung der Aristotelischen Lehre verhängnisvoll geworden ist. Besonders Heman hat diesen Missgriff begangen und so die Interpretation auf Bahnen gelenkt, die sich von der geschichtlichen Wahrheit weit entfernen. Von den beiden Bewegungen, die in der Freiheitslehre des 13. Jahrhunderts in einander fliessen, glaubt Heman gerade jene, die nur indirekt und nur in einem sehr begrenzten Masse auf Aristoteles zurückgeht, als Anknüpfungspunkt benützen zu dürfen, um in die Lehre des Aristoteles einzudringen.

4) Trendelenburg.

Vor Heman bekundete schon Trendelenburg eine gewisse Neigung, den Aristotelischen Freiheitsbegriff vor allem zur Vernunft in Beziehung zu bringen. Aristoteles legt, so heisst es, mit seiner Freiheitslehre das ganze Gewicht in den Verstand. Die Freiheit findet sich in den denkenden Wesen, sofern diese Entgegengesetztes zu erkennen und hervorzubringen vermögen. Die Wahl des überlegenden Seelenteils verbürgt die Freiheit. Die Ueberlegung bedingt, dass unser Verhalten in unserer Gewalt steht, so dass es auf uns ankommt, ob wir handeln oder nicht handeln wollen. Gegenstand der Begierde ist, was als gut erscheint, Gegenstand des Willens, was wahrhaft gut ist. Dies aber erkennt der Verstand. Als das höhere Prinzip ist er seiner Natur nach zur Herrschaft über die Begierde berufen, wie die obere Hemisphäre über die untere herrscht. Wenn man erwägt, wie Aristoteles bemüht ist, den Verstand als in sich gegründet und vom Fremden unabhängig darzustellen, so scheint es, dass er auf solche Weise zugleich die Freiheit des Willens sicherstellen will. In der allgemeinen Denkrichtung des Aristoteles findet die Freiheit noch eine andere Stütze. Während der alle Freiheit verschlingende Determinismus jenen Systemen eigen ist, die keine endlichen Substanzen kennen, betrachtet Aristoteles das Einzelwesen durchweg als Substanz²⁾.

¹⁾ Vgl. A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band IV Heft 5—6 [Münster 1903—1906]) 283, 455.

²⁾ Historische Beiträge zur Philosophie II (Berlin 1885) 152 ff.

Unverkennbar erinnert diese Darstellung an jenen Intellektualismus, der bei den späteren Peripatetikern und dann bei den Scholastikern zur Geltung gelangt ist. Die Mehrheit entgegengesetzter Möglichkeiten, womit es das vernünftige Denken zu tun hat, soll wieder schon die Freiheit enthalten. Soweit sich für eine solche Darstellung bei Aristoteles ein Anhaltspunkt finden lässt, kann nur an die oben besprochene Stelle der Metaphysik gedacht werden. Dort aber ist, wie sich gezeigt hat, der griechische Philosoph weit entfernt, mit dieser Seite der Denktätigkeit die Freiheit schon für gegeben zu halten. Noch weniger gewinnt Aristoteles seinen Freiheitsgedanken mit der Immaterialität des Denkens, wie Trendelenburg sagen zu wollen scheint. Wenn ferner die Freiheit insbesondere wieder mit dem Vermögen der vernünftigen Ueberlegung mehr oder weniger zusammenfallen will, so wurde auch hierzu bereits das Notwendige gesagt. Wenn schliesslich Trendelenburg, abgesehen vom denkenden Verstande, nur noch in der jedem Pantheismus abholden Denkweise des Aristoteles eine Stütze der Willensfreiheit entdeckt, so ist die wirkliche Grundlage der Aristotelischen Freiheitslehre der Aufmerksamkeit des im allgemeinen so kundigen Aristotelikers entgangen. In Wirklichkeit leitet Aristoteles seine Freiheitsidee weder aus der überlegenden Vernunft, noch aus irgend einer Weltanschauung ab, schöpft sie vielmehr unmittelbar aus dem sittlichen Bewusstsein. Diesen klaren Tatbestand scheint Trendelenburg übersehen zu haben, um auch seinerseits einer Tradition zu folgen, die der Aristotelischen Freiheitslehre einen deduktiv-intellektualistischen Charakter verleiht. Erheblich einseitiger noch allerdings als Trendelenburg ist Heman auf diesem Wege weitergegangen.

5) Heman.

a) Freiheit und Vernunft.

Der intellektualistische Persönlichkeitsbegriff des Aristoteles bringt, so urteilt Heman, auch die Freiheit vor allem in Beziehung zur Vernunft¹⁾. Die Vernunft ist es, was den höheren Willen vom niederen unterscheidet. Wird die Begierde vom Sinnlichen in Bewegung gesetzt, so der Wille von der Vernunft und vom Intelligiblen. Entsteht die Begierde durch Wahrnehmung, so der Willensakt durch das Denken, Berechnen, Ueberlegen, Beratschlagen. Geht die Begierde nur auf Sinnliches, so der Wille auf das Zukünftige²⁾. Ja, im Gegensatz zu Zeller glaubt Heman, dass Wille und praktische Vernunft zwar begrifflich verschieden sind, sachlich aber zusammenfallen. Der freie Wille wird zu einer blossen Vernunftfunktion³⁾, ein Standpunkt, der allerdings später preisgegeben wird⁴⁾. Die Willensfreiheit hat ihren letzten und festesten Grund in der Immaterialität der höheren Seele, in dem Umstand, dass die Vernunft im Gegensatz zu organischen Fähigkeiten nicht mit dem Leibe und seinen Zuständen vermischt ist⁵⁾. Weil die Vernunft geistig ist, vermag sie im Unterschiede von den Sinnen ihre eigene Tätigkeit „zum Objekt zu machen und sich so als denkend zu erfassen. Wenn nun, wie Aristoteles unzweideutig lehrt, der Wille zur intellektiven Seele gehört, so muss daraus die Folgerung gezogen werden, die sich notwendig ergibt, dass der Geist einerseits, wie er sein Denken zu denken und zu erkennen vermag, so auch seinen Willen wollen kann; und andererseits, wie er sich denken kann, er so auch sich selbst zu wollen vermag“⁶⁾. Der Verstand „denkt auch sich selbst und

¹⁾ A. a. O. 16 ff. — ²⁾ 41 f. — ³⁾ 45. — ⁴⁾ 100 ff. — ⁵⁾ 48. — ⁶⁾ 51.

kann darum auch sich selbst wollen; und wie er sein Denken denken kann, so kann er auch seinen Willen wollen; d. h. er kann auch den mit seinem Denken verbundenen Willen denken und daher wollen oder auch nicht wollen. Der selbstbewusste Mensch hat daher auch seinen Willen in der Gewalt und besitzt das Vermögen der Selbstbestimmung. Das Tier aber hat sein Begehren nicht in der Gewalt, weil es keine Gewalt über seine Vorstellungen hat, d. h. weil es seinen Vorstellungen nicht selbstbewusst, nicht sich selbst vorstellend und denkend gegenübersteht. Der Mensch kann sich mit seiner Denkkraft von seinem Denken und Vorstellungen unterscheiden, dies fehlt dem Tiere; es kann sich nicht von seinen Vorstellungen losmachen, und davon unterscheiden, darum kann es sich auch nicht von seinem mit dem Vorstellen verbundenen Begehren losmachen, sondern muss ihm folgen. Anders der selbstbewusste Mensch; sowie ein Gedanke in seinem Geiste auftaucht, steht er ihm auch selbstständig gegenüber und hat das Vermögen, ihn zu bejahen oder zu verneinen, d. h. ihn für wahr oder falsch zu halten. Was aber auf dem Gebiet des theoretischen Denkens die Bejahung und Verneinung, das ist auf dem Gebiet des praktischen Denkens das Gute und Böse, das Begehren und Verabscheuen. Das praktische Denken wird aber Wollen; sobald also im Geiste ein Wollen sich regt, hat der Mensch auch die Macht, dieses Wollen zu bejahen oder zu verneinen, d. h. dieses Wollen zu wollen oder nicht zu wollen. Die Selbstbestimmung ist demnach das Vermögen, den Willen zu bejahen oder zu verneinen, d. h. die Willensregung zu wollen oder nicht zu wollen⁽¹⁾. Wie wir „durch unser Denken des Denkens selbstbewusst sind, so sind wir durch unser Wollenkönnen des Willens selbstwollend und uns selbstbestimmend“⁽²⁾).

Dass diese Gedankenreihe, soweit sie die Willensfreiheit aus dem Wesen der vernünftigen oder reflexiven Erkenntnis folgerichtig deduzieren will, nichts mit Aristoteles zu tun hat, unterliegt keinem Zweifel. Heman macht denn auch keinerlei Versuch, eine solche Deduktion bei Aristoteles nachzuweisen. Aus den Aristotelischen Texten kann er sie unmöglich geschöpft haben. Dagegen springt die Verwandtschaft mit scholastischen Darlegungen in die Augen. Es ist ein den Scholastikern geläufiger Gedanke, dass das reflexive Denken die Willensfreiheit mit sich bringt; nur dass dieser Gedanke bei Heman eine neue Fassung bekommt. Soll nach scholastischer Annahme mit dem reflexiven Denken die Willensfreiheit unmittelbar gegeben sein, so nämlich, dass die Freiheit mit dem Vermögen, zu überlegen oder reflexiv zu denken, zusammenfällt, der freie Wille nichts anderes ist, als das reflexive oder „freie Urteilsvermögen“ (liberum arbitrium = liberum iudicium), so will Heman aus der reflexiven Denktätigkeit einen entsprechenden Charakter der Willensfähigkeit erschliessen. Aus dem reflexiven Charakter des Denkens muss nach Heman gefolgert werden, dass das höhere Wollen von analoger Beschaffenheit ist, also ebenfalls reflexiven Charakter besitzt; und dies macht angeblich das Wesen der Willensfreiheit aus. Dabei räumt Heman ausdrücklich ein, dass Aristoteles selber diese Konsequenz noch nicht gezogen hat, obschon sie in Wirklichkeit nicht zu umgehen sei. Augustin soll es gewesen sein, der sie zum ersten Male gezogen hat. So nimmt Heman an, wiewohl er es für ungewiss hält, ob Augustin die betreffenden Bestimmungen des Aristoteles über die Natur des Denkens gekannt hat. Als ein dem griechi-

¹⁾ 52. — ²⁾ 52^a.

schen Philosophen vermeintlich „kongenialer Geist“ könne Augustin sehr wohl selbst, auf Plato gestützt, zu solchen Bestimmungen über die Denktätigkeit gelangt sein¹⁾. Demgemäss hätte Augustin eine Konsequenz aus einem Aristotelischen Vordersatz gezogen, von dem unsicher ist, ob er dem christlichen Theologen überhaupt bekannt war! Hat Heman damit selber bereits eingestanden, dass die Aristotelische Grundlage der betreffenden Darlegung Augustins sehr fragwürdig ist, so wird der Zweifel beim Einblick in den Augustinischen Text zur Gewissheit. Ausgangspunkt ist allerdings die Tatsache, dass die Vernunft nicht bloss die Dinge, sondern auch sich selber erkennt. Deshalb sei es nicht zu verwundern, dass in ähnlicher Weise auch der Wille nicht bloss die Dinge, sondern auch sich selber ergreift²⁾. Einzuzuräumen ist, dass Augustin zwischen dem reflexiven Denken und der Willenstätigkeit in der Tat ein Verhältnis der Analogie feststellen will. Er möchte die Tatsache verständlich machen, dass der Wille nicht bloss die Dinge so oder anders, gut oder schlecht gebrauchen kann, sondern ebenso mit sich selbst verfahren, sich selber zum Guten oder Schlechten gebrauchen kann; und diesen Zweck glaubt er zu erreichen mit dem Hinweis auf die reflexive Denktätigkeit. Angesichts der Tatsache, dass die Vernunft sowohl die Dinge, wie sich selber erkennt, soll es nicht mehr so rätselhaft erscheinen, dass der Wille ein analoges Verhalten erkennen lässt. Scheint demnach insoweit Klarheit zu bestehen, als es dem christlichen Theologen darum zu tun ist, zwischen der Willenstätigkeit und dem reflexiven Denken ein Verhältnis der Analogie zu konstatieren, so dürfte es bereits zweifelhaft sein, ob es sich hierbei auf Seiten des Willens speziell um die Freiheit handelt; ob die freie Selbstbestimmung gemeint ist, wenn es vom Willen heisst, dass er nicht bloss die Dinge, sondern auch sich selber gebraucht. Darf dieser Ausdruck wirklich als eine Umschreibung der Willensfreiheit gelten? Mag ferner immerhin sein, dass der Freiheitsgedanke irgendwie, direkt oder indirekt, berührt ist, da ja Augustin in dem betreffenden Kapitel erklärt, von einer Schwierigkeit zu reden, die mit dem freien Willen gegeben ist; unbestreitbar ist jedenfalls, dass die Erwägung keinen Zugang zur Aristotelischen Freiheitslehre erschliesst. Die Darlegung ist, wie auch der dortige Hinweis auf das Gedächtnis, speziell auf die auch ihm eigene Fähigkeit, nicht bloss anderes, sondern auch sich selbst zu umfassen, echt augustinish und hat nichts mit der Aristotelischen Gedankenwelt zu tun. Von hier aus ein Licht auf die Aristotelische Freiheitslehre zu werfen, ist völlig ausgeschlossen. Und doch scheint Heman seine ganze Darstellung, wie sie eben mitgeteilt wurde, auf jene Ausführung Augustins zu stützen. Wenigstens hat er auf jeden anderen Beleg verzichtet. Sein Versuch, den Aristotelischen Freiheitsgedanken als einen Ausfluss des reflexiven Denkens erscheinen zu lassen, hängt deshalb gänzlich in der Luft. Aber auch Augustin lässt sich kaum für eine solche Auffassung in Anspruch nehmen, will vielmehr nur die Eigenart menschlichen Willens mit dem Hinweis auf das reflexive Denken dem Verständnis näher bringen. Um so klarer und nachhaltiger ist der Gedanke bei den Scholastikern durchgeführt. An die scholastische Lehre vom *liberum arbitrium* lehnt sich denn auch Hemans Ausführung unverkennbar an; nur dass der Gedanke, wie gezeigt wurde, in einer neuen Form auftritt, in einer Form jedoch, worin er sich nur noch weiter von Aristoteles entfernt. Der wunderliche Gedankengang, mit dem Heman vom

¹⁾ 1^a. — ²⁾ Augustinus, De libero arbitrio II 19, 51.

Selbstbewusstsein zur Selbstbestimmung überleiten will, hätte nie als aristotelisch ausgegeben werden sollen. Muss wirklich aus der reflexiven Tätigkeit des Verstandes gefolgert werden, dass auch dem Willen eine solche Tätigkeit eigen ist? Und wenn ja, wenn wirklich auch auf Seiten des Willens eine reflexive Tätigkeit vermutet werden muss, ergibt sich auf solche Weise in der Tat der Begriff der Selbstbestimmung? Soll der Geist wirklich zuerst ein Wollen des Wollens denken, um zum Begriffe der Selbstbestimmung zu gelangen? Soll dieser Weg überhaupt dazu angetan sein, zum Gedanken der Selbstbestimmung zu führen? In jedem Fall wird man, um es zu wiederholen, bei Aristoteles vergeblich nach Spuren einer solchen Deduktion suchen. Aristoteles will die Freiheit in keiner Weise deduzieren, nicht aus tieferen Voraussetzungen ableiten, sondern als unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalt feststellen. Das unmittelbar gegebene Bewusstsein bildet für ihn die Quelle der Freiheitsidee. Speziell das sittliche Bewusstsein enthält nach Aristoteles den Gedanken der freien Selbstbestimmung. Die allgemeine Tugendlehre, die Zergliederung des Tugendbegriffes bezeichnet den Weg zur Aristotelischen Freiheitslehre. Wie Aristoteles findet, liegt es im Wesen des sittlichen Handelns, ein Ausfluss freier Selbstbestimmung zu sein. Der Tugendbegriff kann nicht ohne den Freiheitsgedanken vollzogen werden, die Willensfreiheit bildet einen Bestandteil des sittlichen Bewusstseins. Nicht irgend ein deduktives Verfahren, sondern eine Bewusstseinsanalyse fördert bei Aristoteles den Freiheitsgedanken zu Tage. Und erst das Bestreben, nunmehr den Freiheitsgedanken selbst zu analysieren, führt zum Ergebnis, dass das freie Wollen eine vernünftige Erkenntnis zur Voraussetzung hat. Eine vernünftige Ueberlegung erscheint dem Philosophen als die Voraussetzung einer freien Wahl. Ueberlegung und freie Entschliessung gehören insofern zusammen. Die vernünftige Ueberlegung bedeutet für Aristoteles zwar eine Vorbedingung und ein Kennzeichen der freien Willensentscheidung, aber durchaus nicht deren Prinzip oder Wesenskonstitutiv. Der griechische Philosoph leitet die Selbstbestimmung nicht etwa aus der vernünftigen Ueberlegung ab, wie das Mittelalter und auch Heman will; vielmehr entdeckt er umgekehrt im Begriff der Selbstbestimmung, wie ihn das sittliche Bewusstsein unmittelbar darbietet, die Beziehung zur vernünftigen Ueberlegung. In der schon gegebenen Willensfreiheit erkennt er die Beziehung zur Vernunft; nicht aber gewinnt er den Freiheitsbegriff aus der Vernunft. Der Freiheitsgedanke des Aristoteles gründet nicht in einer Analyse der Vernunfttätigkeit, sondern des sittlichen Bewusstseins¹⁾.

Mit der Beziehung zur Vernunft ist daher dieser Gedanke auch keineswegs erschöpft, wie Heman glauben machen möchte. Was die freie Willenshandlung von der Willenshandlung überhaupt, die *προαιρέσις* vom *ἐκούσιον* unterscheidet, ist, so lehrt Heman, „nach Aristoteles die Vernunft, *λόγος, διάνοια*. Freiwillige Handlungen können nur Handlungen mit und aus Vernunft, Ueberlegung und Wahl sein. Es sind Handlungen, welche ihre Quelle nicht nur unbestimmt »in uns«, sondern ganz bestimmt in unserer Vernunft, im intellektiven Teil der Seele haben. Nur die Vernunft hat das Vermögen, zu überlegen und zu wählen und frei nach eigener Wahl und Vorsatz zu handeln. Nur der Vernunftwille hat Wahl-

¹⁾ Wittmann a. a. O. 97 ff.

freiheit . . . Willensfreiheit ist Handeln aus Vernunft“¹⁾. Richtig ist, wie bereits dargetan wurde, dass Aristoteles das freie Wollen mit dem Hinweis auf die Vernunft charakterisiert, dass also die Beziehung zur denkenden Vernunft ein unterscheidendes Merkmal des freien Wollens ist; falsch aber ist es, wenn Heman meint, dass mit diesem Merkmal das Wesen des freien Wollens erschöpft ist; die Eigenart der Aristotelischen *προαιρέσις*, der besondere Inhalt, den gerade Aristoteles diesem Begriff gegeben hat, wird vollständig übersehen. Würde es sich um Sokrates oder auch um Plato handeln, dann allerdings wäre Heman berechtigt, die *προαιρέσις* in diesem Sinne zu bestimmen; allein mit der Aristotelischen *προαιρέσις* hat es eine andere Bewandnis. Von seinem eudämonistischen Standpunkte aus ist Sokrates der Anschauung, dass unser Wollen durch die Erkenntnis eindeutig determiniert wird. Weil der Wille notwendig nach dem Guten, d. h. nach der Glückseligkeit strebt, so ergreift er im einzelnen Fall notwendig dasjenige, was ihm der Verstand als das grössere Gut vorstellt. Die Wahl (*προαιρέσις*) ist deshalb hier eine Sache der Vernunft. Hat die Vernunft erkannt, welches das grössere Gut ist, so ist der Wille in der Entscheidung nicht mehr frei; nicht beim Willen, sondern bei der Vernunft liegt die Entscheidung²⁾.

Anders Aristoteles, der das Wollen nicht mehr in einem Verlangen nach Glückseligkeit aufgehen lässt, sondern daneben auf ein Objekt hinlenkt, das auf den Willen keine unwiderstehliche Zugkraft ausübt, ihn nicht eindeutig bestimmt, sondern an seine freie Selbstbestimmung appelliert; gemeint ist das sittlich Gute. Das sittlich Gute, so urteilt Aristoteles, nimmt den Menschen nicht mit jener unwiderstehlichen Gewalt für sich ein, wie die Glückseligkeit. Während der Mensch nach der Glückseligkeit notwendig strebt, kann er mit Wissen und Willen sowohl das Gute wie das Böse tun³⁾. Das Wissen, die denkende Vernunft, enthält hier die Entscheidung nicht; trotz des Urteils der Vernunft steht es bei uns, ob wir uns so oder anders entscheiden wollen. Die *προαιρέσις* ist nicht mehr eine Sache der Vernunft, sondern des freien Willens; aus der blossen Wahl ist eine freie Wahl geworden. Darum nimmt Aristoteles neben der denkenden Vernunft als weiteres Merkmal der *προαιρέσις* das *ἐφ' ἡμῶν* in die Definition auf⁴⁾. Heman würdigt dieses Merkmal nicht und lässt deshalb verkehrter Weise auch die Aristotelische *προαιρέσις* noch mit einer Funktion der Vernunft erschöpft sein. Das *ἐφ' ἡμῶν* kennzeichnet die *προαιρέσις* als eine Wahl, die nicht bloss das Werk der überlegenden Vernunft, sondern auch des freien Willens ist.

In zweifacher Hinsicht hat darnach Heman die Aristotelische Freiheitslehre verfehlt, einmal, wenn er darin eine Deduktion aus der denkenden Vernunft erblicken will, dann, wenn er demgemäss die freie Entscheidung in eine blosser Vernunftfunktion auflöst. Heman gelangt durch eine so einseitig intellektualistische Auffassung zu einer Konstruktion, die sich mit dem Gedanken des Aristoteles in keiner Weise deckt. So unzweideutig er den Gedanken einer freien Wahl und Selbstbestimmung bei Aristoteles ausge-

¹⁾ 69 f.

²⁾ T. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles (I. Teil. Innsbruck 1877) 21 ff.

³⁾ Eth. Nic. III 7, 1113b 15.

⁴⁾ III 4, 1111b 30. 6, 1113a 9. Wittmann a. a. O. 139 f.

sprochen findet, so wenig vermag er diesem Gedanken von seinem Standpunkte aus eine Grundlage zu geben; die Willensfreiheit löst sich bei einer so ausschliesslich intellektualistischen Deutung unfehlbar auf. Eine *προαίρεσις*, die nur Sache der Vernunft ist, ist keine freie Wahl, sondern bloss eine Wahl, wie sie auch der Sokratische Eudämonismus kennt; ein Standpunkt, der die Wahl nur zur Vernunft in Beziehung bringt, führt nicht über Sokrates hinaus und wird daher der spezifisch Aristotelischen Denkweise nicht gerecht. Wenn nach Sokrates die Vernunft unfehlbar und notwendig unter verschiedenen Gütern das grössere ergreift, so hat eine solche Wahl nichts mit Freiheit und freier Selbstbestimmung zu tun; hätte Aristoteles keine anderen Gesichtspunkte herangezogen, so wäre er niemals zum Freiheitsgedanken gelangt. Sein Bestreben ist es aber gerade, wie Heman richtig erkennt, die *προαίρεσις* als eine Wahl zu kennzeichnen, wobei der Mensch nicht einem unwiderstehlichem Drange folgt, sondern die Entscheidung in seiner Gewalt hat¹⁾. Darum definiert er die *προαίρεσις* als eine Tätigkeit, die zwar eine Vernunftfunktion voraussetzt, in sich aber eine Willensfähigkeit (*ἄρεξις*) ist, und zwar eine solche, wobei der Mensch keinem Zwange unterliegt, sondern es in seiner Gewalt (*ἐφ' ἡμῖν*) hat, sich so oder anders zu entscheiden²⁾. Die Absicht, im Gegensatz zu Sokrates die *προαίρεσις* als solche von der Vernunfttätigkeit zu unterscheiden und zu einer Willensfunktion zu machen, und zwar zu einer Willensfunktion im Sinne einer freien Entscheidung, gelangt auf das deutlichste zum Ausdruck. Mit gutem Grunde also findet Heman den Gedanken einer freien Wahl und Selbstbestimmung bei Aristoteles klar ausgesprochen; allein seine intellektualistische Auslegung zerstört diesen Gedanken wieder. Eine *προαίρεσις*, die sich nicht über einen Akt der urteilenden Vernunft erhebt, nimmt nicht den Charakter einer freien Selbstbestimmung an. Sie ist nicht das, was Aristoteles in die *προαίρεσις* hineinlegt und auch Heman darin erkennt. Der Sinn der Aristotelischen *προαίρεσις* ist, so urteilt Heman mit Recht, dass die Dinge oder Objekte nicht wie Magnete den menschlichen Willen auf sich ziehen, sondern dem Menschen selber die Entscheidung überlassen. Die Dinge üben keine zwingende Kraft auf den Menschen aus, sondern lassen Raum für eine freie Entschliessung³⁾. Allein durch seine intellektualistische Deutung, durch das fortgesetzte Bemühen, die *προαίρεσις* zu einer Vernunfttätigkeit zu stempeln, beraubt sich Heman der Möglichkeit, jener Auffassung die notwendige Grundlage zu geben. Der Begriff *προαίρεσις* gewinnt den anerkannten Inhalt nicht; eine freie Selbstbestimmung, wie sie bei Aristoteles von Heman vorgefunden wird, kommt nicht zustande.

Heman glaubt in der Aristotelischen Freiheitslehre einen unmittelbaren Ausfluss und eine logische Weiterbildung der Sokratisch-platonischen Willenspsychologie erblicken zu dürfen⁴⁾. Mit Unrecht. Die Sokratische Willensauffassung ist so völlig vom Eudämonismus beherrscht, dass sie im Willen ausschliesslich das naturnotwendige Streben nach Glückseligkeit erblickt. Für eine Freiheit lässt eine solche Willenspsychologie keinen Raum. Naturnotwendig, so lehrt Sokrates folgerichtig, strebt der Mensch nach dem Guten; und nur irrthümlicherweise vermag er auch das Böse zu

¹⁾ III 7, 1113b 3 ff.

²⁾ III 5, 1113a 10.

³⁾ 91. — ⁴⁾ 19.

ergreifen. Der Sokratische Eudämonismus bringt unmittelbar jenen Intellektualismus mit sich, wonach der Mensch notwendig jenes Objekt wählt, das ihm durch die Vernunft als das höhere Gut vorgestellt wird. Nicht ein freier Wille, sondern das Urteil der Vernunft trifft die Entscheidung. Hätte Aristoteles, wie im grossen und ganzen Plato, diesen Standpunkt festgehalten, so hätte er sich den Zugang zur Freiheitsidee ebenso versperrt, wie Sokrates. Nur dadurch, dass er mit seiner ethischen Denkweise in die Willenslehre ein ganz neues Moment einführt, das Objekt des Willens nicht bloss unter dem Gesichtspunkt der Glückseligkeit, sondern auch unter dem des sittlich Guten oder Seinsollenden in Betracht zieht, stösst er auf den Freiheitsgedanken. Weit entfernt also, eine direkte und gradlinige Fortsetzung der Sokratischen Willenspsychologie zu bilden, ist die Aristotelische Freiheitslehre durch die Einführung eines vollständig neuen Gesichtspunktes bedingt. Nur dadurch gelangt Aristoteles zur Willensfreiheit, dass er den Sokratischen Eudämonismus mit einem streng ethischen Standpunkte vertauscht und auf solche Weise zur blossen Wahl, wie sie auch von der denkenden Vernunft vollzogen wird, das Merkmal der Freiheit (*ἐφ' ἧμῖν*) hinzufügt¹⁾. Heman schaltet das letztere wieder aus und zerstört so den Aristotelischen Freiheitsbegriff.

b) Die Freiheit des Bösen.

Eine besondere Schwierigkeit bereitet sich Heman, wenn es gilt, die Freiheit auch auf das Böse auszudehnen. Aristoteles hebt mit dem grössten Nachdruck hervor, dass das Böse nicht minder der Ausfluss freier Entscheidung ist, als das Gute. Für Heman hat diese Auffassung zu bedeuten, dass das Böse ebensowohl und in gleichem Masse das Werk der Vernunft ist, wie das Gute. Von den beiden Stellen, die Heman für seine Auslegung heranzieht²⁾, kommt im Grunde nur eine in Betracht. Wie dort Aristoteles dartut³⁾, besteht ein Unterschied zwischen einem zügellosen Menschen, der das Böse wie aus Grundsatz, mit voller Freiheit und ohne eine Empfindung der Reue tut, und demjenigen, der nur aus augenblicklicher Schwäche handelt und seine Tat alsbald bereut. Im Gegensatz zu diesem ist jener der Besserung unzugänglich. Gleich der böse Wille der chronischen Krankheit, so der Mangel an Selbstbeherrschung den vorübergehenden Anfällen. Handelt der Mensch dort nach seinem Willen, so hier gegen seinen Willen. Wie nach einem Ausspruch des Demodokus die Bewohner von Milet zwar nicht unverständlich sind, aber doch unverständlich handeln, so sind die Menschen ohne Selbstbeherrschung zwar nicht schlecht, aber ihr Verhalten ist schlecht. Jagt der eine aus Grundsatz, eben, weil er nun einmal so ist, im Widerspruch mit der Vernunft den Lüsten nach, so der andere infolge einer augenblicklichen Anwandlung. Dieser ist leicht umzustimmen, jener nicht. Die Gesinnung, der angeborene oder erworbene Charakter ist es, was dort die menschliche Lebenshaltung bestimmt, nicht die Belehrung. Wer dagegen bloss nicht die genügende Selbstbeherrschung besitzt, lässt sich durch den Affekt von der Bahn der Vernunft abdrängen, ohne sich der Herrschaft der Lust vollständig auszuliefern. Ihn beherrscht dann der Affekt, die Leidenschaft, nicht die Vernunft. Nur kommt es nicht so weit, dass er sich ein solches Verhalten zum Grundsatz macht; er ist noch nicht verdorben oder zügellos.

¹⁾ Wittmann a. a. O. 114 ff. — ²⁾ 155 ff.

³⁾ Eth. Nic. VII 9 1150b 29 ff.

Aus dieser Darlegung wie aus vielen anderen geht hervor, dass Aristoteles weit entfernt ist, im Bösen ein Werk der Vernunft zu erblicken. Im Gegenteil, das Böse tritt zur Vernunft in Gegensatz, ist dadurch bedingt, dass nicht die Vernunft die Lebensnorm bildet, sondern die Herrschaft an andere Faktoren abgetreten hat. Handelt der Mensch böse, so handelt er in jedem Fall gegen die Vernunft, mag eine augenblickliche Stimmung oder ein bleibender Charakter den Ausschlag geben¹⁾. Diese Auffassung liegt ja unmittelbar im Aristotelischen Sittlichkeitsbegriff. Gilt die Vernunft als sittliche Norm, deckt sich das Gute mit dem Vernunftgemässen, so kann unmöglich auch das Böse in gleichem Masse ein Ausfluss der Vernunft sein; vielmehr ist das Böse als das Vernunftwidrige gekennzeichnet. Hemans Bestreben, das Böse wesentlich „als freie Vernunftthandlung“ erscheinen zu lassen, verkennt darum den Aristotelischen Standpunkt. Nimmermehr kann aus obigem Abschnitt die Anschauung herausgelesen werden, dass auch das Böse seine eigentliche Ursache in der Vernunft hat. Nicht gesunde und verderbte Vernunft stehen einander gegenüber, wie Heman meint²⁾, sondern Vernunft und Unvernunft, Rationelles und Irrationelles, bzw. vernunftgemässer und vernunftwideriger, guter und schlechter Charakter³⁾. Nur das Gute geht auf die Vernunft und auf eine vernunftgemässe Willensrichtung zurück, während das Böse durch eine der Vernunft widerstrebende Willenshaltung bedingt ist. Hemans intellektualistische Auslegung der Aristotelischen Freiheitslehre lässt sich an diesem Punkte mit den Anschauungen des griechischen Philosophen schlechterdings nicht in Einklang bringen. Während Gutes und Böses, was die Beziehung zur Freiheit angeht, einander vollkommen gleichgestellt werden, stellen die Beziehungen zur Vernunft einen vollen Gegensatz dar.

Von seinem Intellektualismus lässt sich Heman auch verleiten, dem Ausdruck *πεισθαι* einen falschen Sinn zu unterlegen. Dass der unverbesserliche Wüstling deswegen „hartnäckig auf das Böse ausgeht und dabei bleibt, weil er sich mit seiner Vernunft überredet, allen sinnlichen Lüsten zu fröhnen, sei das Beste und das Vernunftgemässe“⁴⁾, will Aristoteles keineswegs sagen. Der überredende Faktor ist nicht die Vernunft, sondern der Wille, die Neigung, der Charakter. Im Lasterhaften überredet nicht die Vernunft den Willen, sondern der Wille die Vernunft⁵⁾. Das *πεισθαι* bedeutet in diesem Falle durchaus nicht bloss eine Haltung der Vernunft, sondern eine Denkweise, die ihren Grund im Charakter, in der Persönlichkeit hat. Deshalb denkt und urteilt der Lasterhafte so, weil er so ist⁶⁾. Mit dem Satz, dass es gerade die Vernunft sei, die den Menschen „im Bösen verstockt macht“⁷⁾, stellt also Heman den Aristotelischen Gedanken geradezu auf den Kopf. Nicht minder verkennt er den Sinn der Aristotelischen Ausführungen, wenn er meint, dass der Lasterhafte deshalb vom Bösen nicht abzubringen sei und sich unverbesserlich zeige, weil er zwar ein verkehrtes Ziel erstrebe, dabei aber doch „nach logisch richtigen Vernunftgründen“ verfare⁸⁾. Mit Vernunftgründen hat bei Aristoteles die Unverbesserlichkeit und das Beharren im Bösen nichts zu tun. Nicht des-

¹⁾ VII 9, 1151a 12. 21.

²⁾ 157.

³⁾ *σπουδαία* *ἔστι* — *φύλη* *ἔστι*. VII 9, 1151a 27.

⁴⁾ 159. — ⁵⁾ VII 9, 1151a 17.

⁶⁾ *πέπειστα* *διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι*. VII 9, 1151a 13. Wittmann a. a. O. 159 ff.

⁷⁾ 159. — ⁸⁾ 162.

halb bleibt der Lasterhafte verstockt, weil er so denkt, sondern weil er so gesinnt ist. Nicht ein blosses Denken, sondern eine Gesinnung drückt sich in dem *πεπεῖσθαι* aus.

Und so tun alle Bemühungen, die Freiheit in den Bereich der denkenden Vernunft hinüberzuspielen, den Aristotelischen Texten Gewalt an. Der Versuch, die freie Wahl als eine blosser Vernunftfunktion erscheinen zu lassen, scheitert auch daran, dass Aristoteles das Böse mit aller Bestimmtheit zur Vernunft in Gegensatz bringt. Nicht als ob der Philosoph von der Betätigung des Bösen jede Mitwirkung der Vernunft ausschliessen wollte. Wohl aber hat die Vernunft aufgehört, das leitende oder normierende Prinzip zu sein; und damit tritt das Böse zur Vernunft in Gegensatz. Gutes und Böses im gleichen Sinne und im gleichen Masse zur Vernunft in Beziehung setzen zu wollen, wie Heman will, liegt deshalb nimmermehr in der Absicht des Aristoteles.

c) Das *ἐφ' ἡμῶν*.

Noch ein Punkt sei berührt, wo sich Heman verleiten lässt, die Aristotelische Auffassung zu entstellen. Wenn irgend eine Wendung bei Aristoteles den Freiheitsgedanken zum Ausdruck bringt, so das *ἐφ' ἡμῶν*, die Lehre, dass es bei uns steht, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Der Gedanke einer freien Willensentscheidung scheint auf das klarste ausgesprochen zu sein. Heman aber gibt auch dem *ἐφ' ἡμῶν* eine Deutung, die mit dem Gesamtcharakter seiner Auslegung im Einklange steht. Dabei geht er davon aus, dass der Vernunftwille bei seinen Entscheidungen an die realen, in der Natur der Dinge begründeten Möglichkeiten gebunden sei. Wo die realen Möglichkeiten fehlen, hört der Vernunftwille sofort zu wollen auf. Naturschranken lassen sich nicht durchbrechen. Als ein formendes Prinzip bedarf der Wille zu seiner Wirksamkeit eines entsprechenden Materials; dieses aber wird ihm geboten durch die in der Natur der Dinge liegenden Möglichkeiten. „Darum versichert uns Aristoteles so oft, dass die *πραίσεις* vernünftigerweise nur auf das gehen könne, was *ἐφ' ἡμῶν* sei, was in unserer Gewalt steht. Wozu die realen Naturmöglichkeiten nicht geboten sind, da entsteht dem Vernünftigen gar kein Wollen. Der Wille kann also, selbst wenn er wollte, nicht in den Naturzusammenhang störend, oder ihn aufhebend, oder umändernd eingreifen“¹⁾. Die mit dem *ἐφ' ἡμῶν* bezeichneten Möglichkeiten deutet also Heman als „Naturmöglichkeiten“, als Möglichkeiten, die speziell durch die „Naturzusammenhänge“ bedingt sind; denn „der Wille für sich selbst“ enthält keine Mehrheit von Möglichkeiten²⁾. Warum aber dann *ἡμεῖς* und *ἡμῶν*? Warum legt der Philosoph doch die Möglichkeiten in unser eigenes Wesen hinein? Es ist willkürlich und durch nichts gerechtfertigt, den Aristotelischen Ausdruck auf Naturmöglichkeiten zu beziehen. Keine Frage, dass das griechische *ἐφ' ἡμῶν* ebensowohl Möglichkeiten, die in uns selber gelegen sind, bezeichnet, wie die entsprechenden deutschen Ausdrücke. Sollte hierüber ein Zweifel überhaupt möglich sein, so würde er durch die nähere Ausführung vollständig beseitigt. Vom Bereich der Ueberlegung und des *ἐφ' ἡμῶν* werden nicht bloss alle schlechterdings unveränderlichen Verhältnisse, wie sie etwa in der Geometrie gegeben sind, und die unabänderlichen Naturgesetze ausgeschlossen, sondern auch die wech-

¹⁾ 148. — ²⁾ 146.

selnden Naturvorgänge, soweit sie sich menschlichen Eingriffen entziehen. Erst mit dem Menschheitsleben erschliesst sich der Bereich jener Möglichkeiten, die den Gegenstand der Ueberlegung und den Inhalt des ἐφ' ἡμῖν bilden. Und auch hier muss der Kreis noch einmal enger gezogen werden, auch jene Vorgänge im Leben, die von menschlichen Entschlüssen herühren, jedoch ausserhalb unserer persönlichen Kräfte liegen, fallen über den Rahmen dessen hinaus, was in unserer Macht (ἐφ' ἡμῖν) steht. Nur was unsere eigene persönliche Kraft vermag, ist Gegenstand der Ueberlegung und ἐφ' ἡμῖν¹⁾. In der bestimmtesten Form also bezieht Aristoteles die Möglichkeiten, um die es sich handelt, nicht auf die Natur, sondern auf die Menschen, und zwar nicht auf den Menschen im allgemeinen, sondern auf den einzelnen Menschen, auf das handelnde Individuum. Ἐφ' ἡμῖν ist dasjenige, was in meiner persönlichen Macht steht. Nur, was wir selber vermögen, ist Gegenstand der Ueberlegung, nicht aber, was andere vermögen. Dass Aristoteles Möglichkeiten im Auge hat, die im Menschen begründet sind, nicht aber solche, die irgendwie ausserhalb des Menschen vorliegen, ist mit einer Deutlichkeit ausgesprochen, welche die Auslegung Heman's als völlig unmöglich erscheinen lässt. Wie Heman den Aristotelischen Freiheitsbegriff zerstört, die Aristotelische Auffassung des Bösen entstellt, so gibt er auch dem ἐφ' ἡμῖν eine unzulässige Deutung.

d) Aristotelische und scholastische Freiheitslehre.

So hat sich an mehr als einem Beispiel gezeigt, dass Heman den klaren Sinn der Aristotelischen Lehre verkennt. Statt die Freiheitslehre so wiederzugeben, wie sie bei Aristoteles zur Darstellung gelangt, entwickelt er eine Auffassung der Freiheit, die zwar den Scholastikern, aber nicht dem griechischen Philosophen angehört. Nur die Scholastiker pflegen die Freiheit aus der Vernunft zu deduzieren und die freie Entscheidung mehr oder weniger mit einer Vernunfttätigkeit zusammenzulegen, wobei sie bald vom reflexiven Charakter der Vernunfttätigkeit ausgehen, bald von der Mehrheit von Möglichkeiten, die im vernünftigen Erkennen enthalten sind. In all diesen Punkten gibt Heman zwar den scholastischen, aber nicht den Aristotelischen Freiheitsgedanken wieder. Hat ihm also wirklich die scholastische Lehre vom liberum arbitrium als Leitstern gedient? Heman hat es unterlassen, einen solchen Sachverhalt durch bestimmtere Quellenangaben kenntlich zu machen. Nur ein einziges Mal weist er in aller Form auf das liberum arbitrium der Scholastiker hin, und dieser Hinweis lässt es allerdings nicht zweifelhaft, dass Heman mit Bewusstsein und Absicht den Bahnen der Scholastiker folgt. „Was Aristoteles mit προαιρεσις bezeichnet, dafür haben dann“, so meint Heman, „die Lateiner den Ausdruck liberum arbitrium als terminus technicus gewählt. Was unter letzterem Ausdruck ursprünglich und eigentlich zu verstehen sei, lässt sich nur aus des Aristoteles Lehre von der προαιρεσις entnehmen. Es ergibt sich auch, dass liberum arbitrium eine durchaus zutreffende Uebersetzung des Aristotelischen Gedankenausdruckes ist“²⁾. Demnach ist Heman der Anschauung, dass sich das scholastische liberum arbitrium mit der Aristotelischen προαιρεσις vollkommen deckt. Beide Begriffe sind angeblich geeignet, sich gegenseitig aufzuhellen; das scholastische liberum arbitrium lässt sich

¹⁾ III 5, 1112a 18 ff. — Wittmann a. a. O. 101 ff.

²⁾ 66 f. Vgl. 94.

am besten mit Hilfe der Aristotelischen *προαιρέσις*, und umgekehrt, die Aristotelische *προαιρέσις* mit Hilfe des scholastischen liberum arbitrium erklären. Allein hier ist Heman in einem Irrtum befangen. Richtig ist, dass es sich in beiden Fällen um einen Versuch handelt, den Begriff der Willensfreiheit zu formulieren. Die *προαιρέσις* ist bei Aristoteles, das liberum arbitrium bei den Scholastikern der technische Ausdruck für diesen Begriff. Im übrigen aber zeigt ein Vergleich, dass sich beide Fassungen des Begriffs durchaus nicht vollständig decken. Schon aus der Tatsache, dass die Scholastiker die Frage erörtern, ob das liberum arbitrium eine Potenz oder ein Habitus ist¹⁾, hätte Heman entnehmen können, dass von einer vollständigen Uebereinstimmung mit der Aristotelischen *προαιρέσις* keine Rede sein kann. Bezeichnet letztere den Wahlakt, so das liberum arbitrium das Wahlvermögen. Neben diesem formellen Unterschied bestehen dann besonders inhaltliche Unterschiede. Während die Aristotelische *προαιρέσις* in sich als eine Willensstätigkeit aufgefasst wird, fällt das liberum arbitrium nicht selten mit der Denkkraft zusammen. So liegen zwei verschiedene Ausprägungen der Freiheitsidee vor, die zwar nicht ohne allen historischen Zusammenhang zu sein scheinen, in der Hauptsache jedoch einander als selbständige geschichtliche Erscheinungen gegenüber treten und deshalb unabhängig von einander zu erklären sind. Wie es unmöglich ist, das scholastische liberum arbitrium mit Hilfe der Aristotelischen *προαιρέσις* aufzuhellen, so war es auch verkehrt, die Aristotelische Lehre mit Hilfe des scholastischen liberum arbitrium interpretieren zu wollen. Nicht das liberum arbitrium, sondern die *electio* ist die Uebersetzung der Aristotelischen *προαιρέσις*. Hier, in der Lehre von der *electio*, schliesst sich Thomas auf das engste an Aristoteles an, während er in der Untersuchung über das liberum arbitrium auf ganz anderen Wegen wandelt. Mit der *electio* hätte Heman den Aristotelischen Freiheitsgedanken erfasst, während ihm das liberum arbitrium hiervon weit abgeführt hat. Die Vertreter der Hochscholastik sind sich bewusst, mit dem liberum arbitrium einen Lehrpunkt zu behandeln, welcher nicht der Gedankenwelt der heidnischen Philosophen, sondern der christlichen Väter und Theologen entstammt. Nicht die Philosophen im engeren Sinne, sondern die Theologen sind hier ihre Autoritäten und Quellen²⁾. Heman aber ist dieser Tatbestand vollständig entgangen.

Wie wenig Heman zum Freiheitsgedanken des Aristoteles vorgedrungen ist, dafür noch ein letztes Beispiel, das zugleich unmittelbar zu Löning überleitet. Eine Mehrheit von Möglichkeiten innerhalb der denkenden Vernunft macht nach Heman, wie ausgeführt wurde, das Wesen der Aristotelischen Freiheit aus. Diese Mehrheit von Möglichkeiten besteht nun nach Hemans weiterer Darlegung nur im Bereich des Abstrakten, nicht in der konkreten Wirklichkeit. An sich nur hat es die Vernunft mit einer Mehrheit von Möglichkeiten zu tun, sofern sie nämlich eine solche Mehrheit vorstellt; die Entscheidung aber richtet sich notwendig auf eine ganz bestimmte unter diesen Möglichkeiten. Die Vernunft trifft allerdings eine Wahl, nämlich insofern, als sie einem der verschiedenen Erkenntnisinhalte den Vorzug gibt. Sie gibt aber jenem den Vorzug, der sich als der bessere erweist. Sie wählt also immer das bessere, bzw. dasjenige,

¹⁾ Thomas A., S. theol. I 83, 2. De ver. 24, ¶4.

²⁾ A. Schneider a. a. O. 455.

was auf Grund der Ueberlegung als das Bessere erkannt wird¹⁾. Die Vernunft ist demgemäss in ihrer Entscheidung keineswegs frei, wird vielmehr durch den Gegenstand in zwingender Weise determiniert. Die Mehrheit von Möglichkeiten besteht nur an sich, in abstracto, wird aber durch die konkrete Wirklichkeit aufgehoben. Der Intellektualismus Hemans lässt eine Willensfreiheit nicht zustandekommen. Was hier als Willensfreiheit ausgegeben wird, ist nichts anderes als eine abstrakte Indifferenz, ein Begriffsinhalt, der von der Willensfreiheit durch einen weiten Abstand getrennt ist, so sehr sich auch Heman bemüht, diesen Abstand zu überwinden. Seine Voraussetzungen bieten keine Möglichkeit, den von ihm anerkannten Aristotelischen Begriff zu konstituieren. Im übrigen sind, wie bemerkt, die letzten Bemerkungen geeignet, den Uebergang zu Löning herzustellen. Löning greift nämlich den Gedanken einer abstrakten Indifferenz auf, um von diesem Gesichtspunkte aus die Aristotelische Lehre noch gewalttätiger zu verzerren, als Heman getan hat.

¹⁾ 88.

(Schluss folgt.)