

Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas v. A.

Historisch untersucht.

Von Prof. Dr. Michael Wittmann in Eichstätt.

I.

1. Dem Gedanken der Willensfreiheit tritt Thomas vor allen Dingen näher mit der *electio* oder freien Wahl.¹⁾ Die *electio* ist die aristotelische *προαίρεσις*. Der Begriff wird im engsten Anschluß an Aristoteles entwickelt, die freie Wahl als ein Willensakt bestimmt, der auf Grund vernünftiger Ueberlegung erfolgt. Eine Vernunfttätigkeit geht voraus, und zwar in der Gestalt einer Ueberlegung; in sich selbst ist die freie Wahl ein Willensakt. Nur dem höheren oder vernünftigen Willen kommt daher eine freie Wahl zu, nicht auch dem sinnlichen Begehren; nur der Mensch trifft eine Auswahl unter verschiedenen Möglichkeiten, während das Tier notwendig das eine vor dem andern ergreift, sich notwendig dem Gegenstand des natürlichen Strebens zuwendet, sobald er ihm durch die Sinne oder Phantasie vorgehalten wird.²⁾ Auch möchte Thomas mit Aristoteles die freie Wahl auf die Bestimmung der Mittel beschränken, nicht auf den Zweck ausdehnen. Weil die freie Wahl auf einer Ueberlegung beruht, hat sie den Gegenstand mit ihr gemein; nur soweit es eine Ueberlegung gibt, gibt es auch eine freie Wahl. Gegenstand der Ueberlegung sind aber, wie Aristoteles meint, nur die Mittel, nicht auch die Zwecke. Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Gesetzgeber nicht, ob er gute Gesetze geben soll; also betätigt sich auch die freie Wahl nur im Bereich der Mittel, nicht auch der Zwecke. In Wirklichkeit macht die Ueberlegung durchaus nicht allgemein und endgültig vor den Zwecken Halt; nicht alle Zwecke verstehen sich von selbst. Oft genug überlegt der Mensch, ob er sich dieses oder jenes Ziel setzen, diesen oder

¹⁾ S. theol. 1, II. 13, 1. — ²⁾ 1, II. 13, 2 ad 1. 2.

jenen Zweck erstreben soll. Daß Aristoteles gleichwohl zu einer anderen Abmachung gelangt, erklärt sich aus geschichtlichen Gründen, nämlich aus der Nachwirkung der sokratischen Willenslehre, ein Sachverhalt, der hier nicht dargelegt werden kann.¹⁾ Thomas beachtet offenbar, daß sich die aristotelische Auffassung mit der Wirklichkeit schwer in Einklang bringen läßt, und schränkt sie deshalb ein. Der Zweck als solcher, so bemerkt er, mag nicht Gegenstand der Ueberlegung sein; allein was in dem einen Fall Zweck ist, das ist im andern Fall Mittel, wie in der Wissenschaft ein und derselbe Satz einmal Ausgangspunkt, das andere Mal Ergebnis der Beweisführung ist. Nur der Zweck als solcher entzieht sich der Ueberlegung, nicht auch sofern er den Charakter eines Mittels annimmt. Für den Arzt ist die Gesundheit der Zweck und insofern der Ueberlegung entzogen; im Hinblick auf das Seelenheil aber kann es unter Umständen fraglich sein, ob die Gesundheit oder die Krankheit vorzuziehen ist. Dann hört die Gesundheit auf, Zweck zu sein und entzieht sich darum auch nicht mehr der Ueberlegung. Nur mit dieser Einschränkung will Thomas den aristotelischen Gedanken übernehmen.²⁾

Ganz aristotelisch denkt der Scholastiker, wenn er Ueberlegung und freie Wahl nur im Bereich dessen findet, was dem Menschen möglich ist.³⁾ Ueber Naturvorgänge stellen wir keine Ueberlegungen an, sondern nur über menschliche Handlungen, und zwar nicht über fremde, sondern bloß über unsere eigenen Handlungen; und sobald die Ueberlegung an einem Punkte angelangt, wo sich weiteres Handeln als eine Unmöglichkeit erweist, brechen wir ab; denn Unmögliches kann zwar der Gegenstand von Wünschen, aber nicht der freien Wahl sein.⁴⁾ Ganz wie Aristoteles betont der Scholastiker auch die Freiheit der Wahl; eine Wahl, die auf Grund einer Notwendigkeit geschieht, wie sie etwa der sokratische Intellektualismus verlangt,⁵⁾ hat Thomas nicht im Auge. Der Mensch wählt, so sagt er, nicht auf Grund einer Notwendigkeit, sondern kann sich sowohl so wie auch anders entscheiden. Bei ihm steht es, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder so zu handeln.⁶⁾ Und hier gerade ist

¹⁾ M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*. Regensburg 1920, 133 ff.

²⁾ S. theol. 1, II. 13, 3. 14, 2. — ³⁾ 1, II. 13, 4.

⁴⁾ Vgl. Wittmann, a. a. O. 101 ff. — ⁵⁾ Wittmann, a. a. O. 133.

⁶⁾ S. theol. 1, II. 13, 4.

die electio das Aquinaten vollends die getreue Wiedergabe der aristotelischen *προαίρεσις*.¹⁾

Uebernimmt so der Aquinate in der Hauptsache den Freiheitsgedanken in der von Aristoteles geprägten Form, im einzelnen dringen immerhin auch Züge aus späterer Zeit in die Darstellung ein; auch die Entwicklung, die der Freiheitsgedanke nach Aristoteles durchlaufen hat, läßt hier schon ihre Spuren zurück. Die nacharistotelische Zeit ist nämlich nicht dabei stehen geblieben, mit dem Stagiriten die freie Wahl als eine Tätigkeit zu bestimmen, die zwar einen Vernunftakt voraussetzt, in sich aber dem Willen angehört; vielmehr ist sie mehr und mehr dazu übergegangen, den Anteil der denkenden Vernunft zu erweitern. Schon in der pseudoaristotelischen Schrift *De motu anim.* (6,700 b 23) wird die *προαίρεσις* als eine Tätigkeit charakterisiert, die sowohl dem Verstande wie auch dem Willen angehört. *Aspasius* sodann erblickt in ihr 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 eine Zusammensetzung aus Leib und Seele ist, nicht aber den Leib zur Gattung hat.²⁾ Ferner bezeichnet der genannte Aristoteliker die *προαίρεσις* als etwas zur Vernunft gehöriges (*λόγικόν τι*), um sie nahe an die vernünftige Ueberlegung heranzurücken.³⁾ Und so schreitet die Entwicklung der Freiheitsidee bei den Peripatetikern im Sinne eines wachsenden Intellektualismus voran; die freie Entscheidung geht mehr und mehr auf die Vernunft über, wie weiter unten ausführlicher gezeigt werden soll. Während bei Aristoteles die Ueberlegung nur eine Bedingung der freien Wahl ist,⁴⁾ will sie bei den späteren Erklärern mit ihr zusammenfallen; die freie Entscheidung wird zu einer Leistung der denkenden Vernunft.⁵⁾

¹⁾ Wittmann, a. a. O. 101 ff., 126 ff.

²⁾ In *Ethic. Nicomach.* Ed. Heylbut. Basel 1883. 75, 9.

³⁾ A. a. O. 67, 8.

⁴⁾ *Phys.* II 5, 197 a 7. *Met.* XI 8, 1065 a 32.

⁵⁾ Vgl. Wittmann, *Aristoteles und die Willensfreiheit*. Eine historisch-kritische Untersuchung. Fulda 1921. — Auch im Lichte der hier festgestellten geschichtlichen Entwicklung will 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 erscheinen; denn daß Aristoteles selber diese Frage nicht unentschieden läßt, steht außer Zweifel.

Bei Thomas spiegelt sich diese Entwicklung, wenn er in der Denktätigkeit nicht mehr bloß die Voraussetzung, sondern das formgebende Prinzip der freien Entschließung erkennt. Strebt der Wille, so heißt es, nach einem von der Erkenntniskraft dargebotenen Gegenstande, so ist dieses Streben materialiter ein Willensakt, formaliter eine Betätigung der Erkenntniskraft, wie etwa ein Akt des Starkmutes, der aus Liebe zu Gott geschieht, materialiter eine Kundgebung des Starkmutes, formaliter eine Betätigung der Gottesliebe ist. Daß diese Darstellung den späteren Aristotelikern entlehnt ist, zeigt bereits die oben mitgeteilte Auffassung des *Aspasius*, wonach die freie Wahl gleich dem Lebewesen, der Verbindung von Leib und Seele, aus einem materialen und einem formalen Element zusammengesetzt ist, so zwar, daß ersteres, wie Thomas mit *Nemesius* ergänzt, vom Willen, letzteres vom Verstande herührt.¹⁾ Hier nimmt also in der Tat der Aquinate einen Zug in seine Darstellung auf, der über Aristoteles hinausweist; nicht schon Aristoteles selber, sondern erst die späteren Peripatetiker unterscheiden an der *προαίρεσις* ein materiales und ein formales Element, um das eine dem Willen, das andere dem Verstande zuzuteilen. Freilich hat die Ueberlegung oder Denktätigkeit schon bei Aristoteles den Charakter eines bestimmenden und in diesem Sinne auch formgebenden Prinzips, sofern sie der *προαίρεσις* den Inhalt oder Gegenstand darbietet; allein daß sich beide Elemente wie Form und Materie, wie Seele und Leib verhalten, wird noch nicht ausgesprochen. So vollkommen aristotelisch der Scholastiker denkt, wenn er in der *electio* einen Willensakt erblickt, soweit er diesen Akt in seinem Verhältnis zum denkenden Verstande bestimmt, zahlt er doch zugleich späteren Zeiten einen kleinen Tribut.

Mindestens ebensoweit geht der Scholastiker über Aristoteles hinaus mit dem Versuch, das Freiheitsbewußtsein nicht bloß zu konstatieren und zu erfassen, sondern auch aus tieferen Voraussetzungen zu erklären. Was immer die Vernunft als ein Gut erkennt, kann für den Willen Gegenstand des Strebens werden.

Ausführlich hierüber Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*. 101 ff. Hingegen haben sich spätere Erklärer auf jene Stelle oftmals berufen, um eine von Aristoteles abweichende Anschauung zu rechtfertigen. S. unten.

¹⁾ S. theol. 1 II. 13, 1. Vgl. 14, 1 ad 1. *Nemesius*, *De natura hominis*. c. 33. Migne, P. G. Vol. 40. col. 773. Vgl. B. Domański, *Die Psychologie des Nemesius*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III. H. 1. Münster 1900. 143 f.

Als etwas Gutes erkennt aber die Vernunft nicht bloß das Wollen und Handeln, sondern, je nachdem, auch das Nichtwollen und Nicht-handeln. Außerdem entdeckt sie in den Teilgütern sowohl das Merkmal des Guten als auch das des Mangelhaften oder Schlechten, weshalb solche Güter einerseits als erstrebenswert erscheinen, anderseits den Willen abstoßen. Nur das höchste Gut kann von der Vernunft nicht unter dem Gesichtspunkt des Mangelhaften erfaßt werden und ist darum notwendig Gegenstand des Strebens. So erstreckt sich die freie Wahl zwar nicht auf das höchste Gut, wohl aber auf die Teilgüter.¹⁾

2. Erst recht folgt der Scholastiker späteren Denkrichtungen, wenn er die aristotelische Freiheitslehre nicht bloß mit einzelnen fremden Elementen durchsetzt, sondern eine von Grund aus andersgeartete Freiheitsidee entwickelt; und dies geschieht mit der Lehre vom *liberum arbitrium*. Hier vollends werden Anschauungen vortragen, die vor allem sehr deutlich an die späteren Peripatetiker erinnern. Die Vernunft wird in aller Form als der Sitz der Freiheit bezeichnet. 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 weiteren Sinne ist allerdings auch den Tieren eigen; indessen ruht dieselbe nur auf einer instinktiven, unmittelbaren Abschätzung der Dinge, nicht auf einer Vergleichung verschiedener Objekte. Eine solche Urteilstätigkeit umfaßt daher nicht eine Mehrheit von Gegenständen wie das Urteil der Vernunft, sondern geht nur auf Einzelnes; und deshalb, weil hier das Urteil auf ein einziges Objekt eingeschränkt ist, ist auch das Begehren eindeutig bestimmt. Die jeweilige Wahrnehmung und Erregung bringt ein entsprechendes Verhalten unfehlbar mit sich, wie etwa das Schaf beim Anblick des Wolfes notwendig flieht, der Hund in der Aufwallung notwendig bellt. Der Mensch jedoch wird von den Eindrücken und Erregungen des Augenblicks nicht notwendig in Bewegung gesetzt; auf Grund seiner Vernunft kann er sich zustimmend oder ablehnend verhalten.²⁾ Als Vernunftwesen vermag er die Aufmerksamkeit auf eine Mehrheit von Gegenständen zu

¹⁾ 1, II, 13, 6. — Ob nicht doch das Bemühen der Scholastiker, die Willensfreiheit zu deduzieren, d. h. aus den Voraussetzungen gleichsam entstehen zu lassen, bei Aristoteles einen gewissen Halt findet, zu dieser Frage s. Wittmann, *Aristoteles und die Willensfreiheit*. 9 ff.

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

richten, vermag deshalb zu vergleichen und zu überlegen. Soweit wir zu urteilen vermögen, haben wir die Dinge in unserer Gewalt. Nur solche Wesen, die ein Urteil über die eigene Tätigkeit haben, besitzen die Herrschaft über ihre Tätigkeit, haben es in ihrer Gewalt, diese oder jene Tätigkeit zu wählen.¹⁾ Die Freiheit hat darum, so schließt der Scholastiker, ihren Grund ganz in der Vernunft. Ja, die freie Wahl wird mit aller Bestimmtheit als ein Akt der Vernunft, als ein Urteil und eine Art Wissen dargestellt.²⁾ Die Freiheit ist ein Prädikat des Urteils, so daß Thomas nicht bloß von einem liberum arbitrium, sondern fortwährend auch von einem liberum iudicium redet und beide Ausdrücke als völlig gleichbedeutend nimmt.³⁾ Im Unterschied vom Tiere urteilt der Mensch nicht bloß über die Dinge, sondern auch über das eigene Urteil; und mit dieser reflexiven Urteilstätigkeit besitzt er die Freiheit. Sofern er über sein Urteil zu urteilen vermag, hat er sein Urteil in der Gewalt.⁴⁾ In jedem Fall kommt also die Willensfreiheit auf eine Urteilsfreiheit hinaus, mag im besonderen der Grund in der Mehrheit der Gegenstände oder im reflexiven Charakter der vernünftigen Urteilstätigkeit gesucht werden. Beide Eigentümlichkeiten des vernünftigen Urteils werden dann auch mit einander in Zusammenhang gebracht: Die Tiere sind deshalb außerstande zu einer vergleichenden Tätigkeit, weil sie kein Bewußtsein vom eigenen Urteil haben. Wie ernst es dem Aquinaten ist mit dem Willen, die Freiheit in die Vernunft hineinzutragen, offenbart noch eine letzte Bemerkung. Einem Begehren folgt, wenn sich kein Hindernis in den Weg legt, notwendigerweise ein entsprechendes Handeln; unser Begehren und Handeln haben wir deshalb nur dann in unserer Gewalt, wenn wir unsere Urteilskraft in unserer Gewalt haben.⁵⁾ Frei ist der Mensch nicht in seinen Handlungen, sondern in seinen Entschlüssen, d. h. in seinen Urteilen.⁶⁾

Keine Frage, daß hier ein ganz anderer Freiheitsgedanke zum Ausdruck gelangt als im Anschluß an Aristoteles. Es wäre vergeblich, solche Gedankengänge bei Aristoteles zu suchen. Wurde dort die freie Wahl als ein Akt bestimmt, der zwar eine Vernunfttätigkeit zur Voraussetzung hat, selber jedoch dem Willen angehört, so er-

¹⁾ Sent. II. 25. 1, 1. — ²⁾ De ver. 4, 1 ad 1. 17.

³⁾ S. theol. I. 59, 3. 83, 1. 2. 1 II. 10, 3. 26, 1. De ver. 24, 1. 3. 4. 6. Sent. II. 24, 2. Cont. gent. II. 48. De malo 16, 5.

⁴⁾ De ver. 24, 1. 2 Sent. II. 24. 2. 25, 2.

⁵⁾ De ver. 24, 2. — ⁶⁾ De ver. 24, 1 ad 1.

scheint jetzt die Vernunft als das Organ der freien Entscheidung. Einer voluntaristischen Auffassung steht eine intellektualistische gegenüber, der aristotelischen Freiheitslehre die Lehre vom liberum arbitrium. Ganz andere Quellen sind es, woraus der Scholastiker dieses Mal schöpft. Während die Freiheitslehre des Aristoteles erst mit dem 13. Jahrhundert in den Gesichtskreis des christlichen Abendlandes tritt, ist die Lehre vom liberum arbitrium den Scholastikern von jeher geläufig. Ja, sie ist schon den Vätern vertraut, sowohl den griechischen wie den lateinischen. Kommt die aristotelische Darstellung der Freiheitslehre erst in der Hochscholastik auf, so verkörpert das liberum arbitrium eine alte Tradition. Zwei Fragen sind es, die sich angesichts dieser Sachlage erheben. Einmal diese: Woher stammt diese alte Tradition? Wo und wie ist die Lehre vom liberum arbitrium entstanden? Wenn sie nicht von Aristoteles herrührt, aus welchen Quellen fließt sie dann? Und zweitens: Wie stellt sich Thomas zu dem Umstande, daß ihm die Freiheitslehre in zwei so ganz verschiedenartigen, ja entgegengesetzten Fassungen gegenübertritt? Begnügt er sich, die beiden Denkrichtungen einfach neben einander zu stellen, einmal der einen, das andere Mal der anderen Ausdruck zu geben?¹⁾ Oder ist er bemüht, den Gegensatz zu überwinden? Und wenn ja, auf welche Weise und mit welchen Mitteln will er dieses Ziel erreichen? Auf diese beiden Fragen soll im Folgenden die Antwort erteilt werden.

II.

Zunächst also zur Frage nach der Herkunft der Lehre vom liberum arbitrium. Es gilt, dieses Lehrgebilde geschichtlich zu zergliedern und so auf seine Quellen zurückzuführen. Der geschichtliche Hintergrund soll aufgeschlossen werden. Zu diesem Zwecke sind die bedeutsamsten Entwicklungsstadien zu kennzeichnen, welche

¹⁾ Dagegen wird in der jüngeren Stoa das Wort wieder häufig gebraucht; nur daß die Bedeutung in mehr als einer Hinsicht eine andere geworden ist. Einerseits ist nämlich die *προαίρεσις* nicht so fast die Willenstätigkeit als der Wille selbst oder die Willenskraft (*δύναμις προαιρετική*), andererseits nicht bloß der Wille, sondern der höhere Seelenteil überhaupt. So umfaßt bei Epiktet die *προαίρεσις* als der vornehmere Bestandteil der Menschennatur nicht bloß Willenskundgebungen, sondern auch Denktätigkeiten. Sie ist jener Teil des menschlichen Wesens, der von Natur aus zur Herrschaft berufen ist. Im Unterschiede von der platonischen Denkweise erscheint der führende Seelenteil weniger als Vernunft denn als Wille. Epiktet, Dissert. II 23.

die Freiheitslehre nach Aristoteles durchlaufen hat, natürlich nur soweit, als dies für das Verständnis des *liberum arbitrium* und speziell für die geschichtliche Stellung des Aquinaten von Bedeutung ist.

1. In ein neues Stadium ist die Freiheitslehre nach Aristoteles zunächst mit der *Stoa* eingetreten. Daß der aristotelische Freiheitsgedanke nicht unverändert übernommen wird, offenbart schon die wesentlich veränderte Ausdrucksweise. Das *ἐφ' ἡμῶν* allerdings ist geblieben. Diese von Aristoteles geprägte Formel dient auch der *Stoa* wie allen Schulen für immer als der packendste Ausdruck des Freiheitsbewußtseins. Hingegen ist von der *προαιρέσις* in der alten *Stoa* nur sehr selten die Rede.¹⁾ Im übrigen bürgern sich neue Ausdrücke ein, Ausdrücke jedoch, die vorerst andere Begriffe bezeichnen und erst in zweiter Linie auf die Willensfreiheit Anwendung finden, den freien Willen mehr oder minder nur streifen, kaum aber vollständig erfassen; und hierher gehören die Ausdrücke *συγκατάθεσις*, *ὄρμηξ*, *κρίσις*. Will sich darin schon die Tatsache kundgeben, daß der Freiheitsgedanke nicht mehr jene sichere Stellung besitzt wie bei Aristoteles; so beseitigt ein Einblick in die Weltanschauung und Metaphysik der *Stoa* jeden Zweifel; durch das unwiderstehliche und alles beherrschende Schicksal wird in der Tat die Willensfreiheit auf das schwerste bedroht. Auch die *Stoa* selbst hat sich darüber nicht hinweggetäuscht. Und doch ist das Bewußtsein der Willensfreiheit eine allzu offenkundige Tatsache, als daß sie übersehen oder ernstlich in Abrede gestellt werden könnte. Daß sich die Menschen aller Zeiten der Freiheit bewußt sind, darüber gibt es keinen Streit; die Meinungsverschiedenheiten beginnen erst mit der Frage, was dieses Bewußtsein besagt und bedeutet, was es für einen Inhalt hat und wie es zu erklären ist, was hinter ihm steckt und ihm zu Grunde liegt. Und so mußte wohl oder übel auch die *Stoa* daran gehen, von ihrem Standpunkte aus und mit ihrer Weltanschauung der Tatsache des Freiheitsbewußtseins gerecht zu werden. Und gerade *Chrysipp*, der den Gedanken der alles bezwingenden Schicksalsmacht mit unbeugsamer Folgerichtigkeit durchführt, läßt es nicht an Bemühungen fehlen, zu zeigen, wie innerhalb einer solchen Weltordnung Raum für das Freiheitsbewußtsein zu schaffen ist. Mit vielen anderen kommt er in der Hauptsache darauf hinaus, daß der

¹⁾ Nemesius, *De natura hominis*. 35. H. v. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*. I—III. Lipsiae 1903—1905. II. p. 285, 3. 295, 1. 286, 21.

Mensch frei handelt, soweit er aus sich heraus, aus eigener Natur und eigenem Willen handelt. Die freie Handlung deckt sich mit der Willenshandlung. Eine Handlung, die dem Menschen durch den eigenen Willen eingegeben wird, ist frei, mag sie auch auf einer inneren Notwendigkeit beruhen.¹⁾ Neben dieser voluntarischen Auffassung der Freiheit zeigt sich eine starke Neigung, die freie Wahl der Vernunft zuzuschreiben; *κρίνειν* und *κρίσις* bedeuten nicht bloß die Urteilstätigkeit, sondern zugleich die freie Entscheidung.²⁾ Wie die Stoa Affekte und Triebe als Urteile (*κρίσεις*) oder Erkenntnisakte anderer Art (*δόξαι*) bestimmt,³⁾ neigt sie auch zu einer intellektualistischen Deutung der freien Wahl.

Ein Versuch, die Willensfreiheit zu erfassen, äußert sich ferner in der *συγκατάθεσις*, dem consensus der Scholastiker.⁴⁾ Zunächst handelt es sich um einen erkenntnistheoretischen Begriff, um eine Zustimmung, die nach stoischer Anschauung in jeder Art von Erkenntnis eingeschlossen ist, nicht bloß im Urteil und in der Meinung, sondern auch in der Wahrnehmung; alles Wissen von den Dingen enthält eine Bejahung.⁵⁾ Daneben wird die *συγκατάθεσις* zu einem ethischen Begriff, bedeutet nicht bloß einen Bestandteil aller Erkenntnistätigkeit, sondern auch eine Willensfunktion; und jetzt, als Willenszustimmung nimmt sie mehr oder weniger den Charakter einer freien Entscheidung an. In diesem Sinne heißt es oft, daß die Zustimmung in unserer Gewalt liegt und etwas Freiwilliges ist.⁶⁾

¹⁾ H. v. Arnim, *Fragmenta* III. p. 129, 1. 7 ff.

²⁾ *Fragmenta* III. p. 110, 38. 115, 4 ff. 116, 1 f. 125, 24. 92, 4. 32. 93, 3. 7. 14. Um den Einklang mit der anerkannten Lehre herzustellen, daß die Affekte Kundgebungen des vernunftlosen Seelenteils, ja etwas Vernunftwidriges seien, charakterisiert man sie als falsche oder verfehlte Urteile oder als Äußerungen der irregeleiteten Vernunft. *Fragmenta* III. p. 93, 18. 111, 24. 33. 42. 5. Im übrigen wird die Frage untersucht, ob die Affekte in sich selbst Urteilsakte sind, oder ob sie sich nur an solche anschließen, selber aber dem Begehungsvermögen angehören, eine Frage, die Chrysipp im Sinne der ersteren, Zeno im Sinne der letzteren Alternative beantwortet. *Fragmenta* III. p. 112, 26 ff. 113, 1 ff. Nach Galen hat es in der Lehre von den Affekten weder die Stoa überhaupt noch Chrysipp im besonderen zu einer geschlossenen Anschauung gebracht. *Fragmenta* III. p. 127, 20 ff.

³⁾ Cicero und Seneca haben dafür assensio. *Fragmenta* II. p. 35, 9 ff. 282, 28 ff. III 40, 18 f. Rufinus übersetzt mit assensus. Origenes, *De principiis*. III. 1, 4.

⁴⁾ *Fragmenta* II. p. 26, 39. 27, 3. 291, 3. — ⁵⁾ A. a. O. 35, 16.

⁶⁾ *Fragmenta* I. p. 19, 2. II 35, 15. 283, 27. 286, 13. 19. 291, 1. H. v. Arnim *Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit*. Wissenschaftliche Bei-

So will die alte Stoa der Freiheit von verschiedenen Seiten her nähertreten. Und während bei Aristoteles die freie Wahl zwar durch eine Vernunfttätigkeit bedingt, selber jedoch ein Willensakt ist, schwanken die Stoiker zwischen einer intellektualistischen und einer voluntaristischen Auffassung hin und her, ein Schwanken, das für die ganze Folgezeit charakteristisch werden und auch auf das mittelalterliche liberum arbitrium übergehen sollte, wie die Stoa auch mit dem Versuch, die freie Entscheidung als einen Urteilsakt zu kennzeichnen, für alle Zukunft mit Einschluß des Mittelalters vorbildlich geworden ist. Noch sei bemerkt, daß die Stoa außer ihrem voluntaristischen und ihrem intellektualistischen noch einen dritten, nämlich einen sittlichen Freiheitsbegriff kennt, wenn sie lehrt, daß nur der Weise die Freiheit besitzt, da er allein den Willen mit Vernunft und Gesetz in Einklang gebracht hat. Die Freiheit deckt sich hier mit sittlicher Freiheit¹⁾ und auch dieser Freiheitsgedanke wirkt bei den christlichen Denkern fort.

2. Eine eigene Phase in der Entwicklung der Freiheitslehre würde auch die Schule Epikurs darstellen, darf jedoch, weil für das Mittelalter bedeutungslos, hier übergangen werden. Hingegen sollte die weitere Entwicklung der aristotelischen Schule von nicht geringem Einfluß auf das Mittelalter sein. Getreu der Tradition wird im Unterschied von der Stoa und im positiven Gegensatz zu ihr die Willensfreiheit mit größter Entschiedenheit festgehalten und verteidigt; und gerade darin sehen Alexander von Aphrodisias und andere Peripatetiker ihre wichtigste Aufgabe, die Willensfreiheit gegenüber der stoischen Schicksalslehre ungeschmälert aufrechtzuerhalten. Daß dabei der aristotelische Freiheitsgedanke seinen ursprünglichen Charakter nicht vollkommen bewahrt, daß sich der intellektualistische Einschlag verdichtet, die freie Wahl in eine Vernunfttätigkeit übergehen will, wurde bereits erwähnt. Die treibenden Kräfte dieser Entwicklung dürfen nicht bloß innerhalb der aristotelischen Schule selbst gesucht werden; vielmehr steht die Schule hierbei zugleich unter dem Einfluß der Stoa, und zwar sowohl negativ wie positiv. Ersteres, sofern der Intellektualismus der Aristoteliker durch den Gegensatz zum Stoischen Voluntarismus erheblich gesteigert wird. Eine Hauptthese Alexanders von Aphro-

lage zum 18. Jahresbericht der philos. Gesellschaft an der Universität Wien. Leipzig 1905.

¹⁾ H. v. Arnim, *Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit*. 17.

disias ist, daß sich die Stoiker vergeblich bemühen, dem tatsächlichen und allgemein lebendigen Freiheitsbewußtsein gerecht zu werden; mit großer Ausführlichkeit tut er dar, daß eine alles beherrschende Notwendigkeit für ein solches Bewußtsein keinen Raum läßt.¹⁾ Was die Stoiker als Freiheit ausgeben, ist nicht dazu angetan, das wirkliche Freiheitsbewußtsein mit dem charakteristischen Inhalt zu erfüllen; denn freie Handlung bedeutet mehr als bloße Willenshandlung. Wäre die Willensfreiheit mit einer bloßen Willenshandlung erschöpft, so müßte sie auch dem Tiere eigen sein; denn Willenshandlungen überhaupt führt auch das Tier aus. In Wirklichkeit ist die Willensfreiheit ein Vorrecht des Menschen. Dieses Vorrecht hat der Mensch als Vernunftwesen; während das Tier nur seinen Vorstellungen und Trieben folgt, trifft im Menschen der denkende Verstand die Entscheidung.²⁾ Die Freiheit beruht auf vernünftiger Ueberlegung;³⁾ denn Vernunftwesen sein bedeutet nichts anderes als, der freie Urheber des Handelns sein. Die Vernunft fällt mit der Freiheit, so oder anders zu handeln, zusammen.⁴⁾ So kann der Aristoteliker nicht genug betonen, daß die Freiheit von der Vernunft herkommt; nicht schon der Wille, sondern erst die Vernunft bringt die Freiheit mit sich. Ja, die Freiheit scheint ganz in die Vernunft hineinzufallen; und gerade durch die Erkenntnis, daß der voluntaristische Freiheitsbegriff der Stoa unzulänglich ist, wird der Aristoteliker umso mehr zu einer intellektualistischen Fassung des Gedankens hingedrängt. Und wie Alexander, so denken auch andere Vertreter der Schule. Für den *Anonymous* bedeutet die freie Wahl, daß das eine dem andern vorgezogen wird. Eines dem andern vorziehen, das eine ergreifen, das andere verschmähen, das aber ist Sache der Ueberlegung und hiermit der Vernunft; die vernünftige Ueberlegung also ist es, wodurch sich eine freie Wahl von einer bloßen Willenshandlung unterscheidet.⁵⁾

Noch deutlicher erhellt der geschichtliche Tatbestand, was das Verhältnis der Peripatetiker zu den Stoikern angeht, aus den Darlegungen eines lateinischen Vertreters der peripatetischen Schule,

¹⁾ De fato. Ed. Bruns. Berol. 1892. Aehnlich Plutarch, *De stoic. repugn.* c 47. p. 1056. *Fragmenta* (v. Arnim) II 292.

²⁾ De fato. 184, 3 — ³⁾ 184, 11.

⁴⁾ *Τὸ γὰρ εἶναι λογικῶν οὐδὲν ἄλλο ἐστίν, ἢ τὸ ἀρχὴν πράξεων εἶναι.* 184, 15. *ἐν τῷ λογικῷ, ὃ ἴσος ἐστὶ τῷ ἐν αὐτῷ ἀρχὴν ἔχειν τοῦ καὶ ἐλάσθαι τι καὶ μὴ καὶ τὸ αὐτὸ ἄμφω.* 184, 18. Vgl. 185, 15. 186, 2.

⁵⁾ In *Ethic. Nicom.* Ed. Heylbut. Berol. 1892. 149, 10.

nämlich aus Boëthius. Ohne Einschränkung stellt sich dieser Autor in unserer Frage auf die Seite der Aristoteliker. Letztere bekennen sich, so heißt es, im Gegensatz zu den Stoikern zu einem *liberum arbitrium*.¹⁾ Freilich möchten auch die Stoiker eine Freiheit retten, trotz ihrer Lehre, daß alles auf einer Notwendigkeit beruht. Die Seele hat, wie sie sagen, von Natur aus einen bestimmten Willen und wird durch die Natur des Willens selbst zu einem bestimmten Verhalten angetrieben, wie leichte Körper von Natur aus nach oben streben, schwere sich nach unten bewegen. All unser Tun vollzieht sich deshalb nach Maßgabe einer uns von Natur aus eigenen Willenshaltung. Wir handeln aus uns selber heraus, gemäß unserem Willen, aber mit Notwendigkeit. Indessen sehen wir Aristoteliker nicht schon in einer Willenshandlung als solcher eine Eingebung der Freiheit, sondern nur in einem Verhalten, zu dem der Mensch durch sein Urteil und seine vernünftige Ueberlegenheit bestimmt wird;²⁾ denn sonst hätten auch die Tiere ein *liberum arbitrium*, da auch sie aus eigenem Willen handeln, das eine wollen, das andere verschmähen. In Wahrheit versteht man unter *liberum arbitrium*, wie ja die Formel selber nahelegt, ein *liberum de voluntate iudicium*. Denn sobald Vorstellungen in der Seele auftauchen und den Willen anregen, tritt die Vernunft in Tätigkeit, um sie zum Gegenstand von Ueberlegungen zu machen, Urteile zu fällen und Beschlüsse zu fassen. Nicht im Willen, sondern im Urteil über dem Willen besteht daher die Freiheit, nicht schon in einer Vorstellung sondern erst in einer Ueberlegung, die hierüber angestellt wird.³⁾ Von der Vernunft Gebrauch machen heißt urteilen; nur durch die Vernunft aber unterscheiden wir uns vom Tiere; das Urteil aufheben heißt deshalb die Vernunft und die menschliche Natur aufheben. Mit Recht nehmen also unsere Aristoteliker neben einem Zufall und einer Notwendigkeit auch ein *liberum arbitrium* an, indem sie es in die *electio iudicationis et voluntatis examinato* verlegen.⁴⁾

¹⁾ In *librum De interpretatione editio secunda*. III. Migne. P. L. 64, 492 B — 493 B. — ²⁾ *Nos autem liberum voluntatis arbitrium non id dicimus, quod quisque voverit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit* A. a. O.

³⁾ *Ideo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium, et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit*. 493 A.

⁴⁾ 493 B. Vgl. 503 A—D. — Doch fehlen bei Boëthius auch die voluntaristischen Redewendungen nicht. 496 C. 498 A, 502 D. 506 A. *De consol. philos.* V, 6. Migne P. L. 63, 802.

Kein Zweifel also, daß die Bemühungen der Stoa, mit der bloßen Willenshandlung auch schon den Freiheitsgedanken zu gewinnen, den Aristotelikern Anlaß geben, mit Nachdruck geltend zu machen, daß das freie Handeln von der Vernunft herrührt, wobei dieser Zusammenhang in dem Grade betont wird, daß die Vernunfttätigkeit nicht mehr als *B e d i n g u n g* der freien Tat erscheint, sondern mit ihr zusammenfällt. Wieder wird der voluntaristischen Freiheitsidee der Stoiker eine intellektualistische entgegengestellt. Auch Boëthius erkennt, daß ein Wollen nicht schon ein freies Wollen ist, und findet ebenso wie Alexander von Aphrodisias die Freiheit nicht in der Besonderheit des spezifisch menschlichen Willens, sondern in der denkenden Vernunft. Freies Handeln deckt sich mit dem vernünftigen Handeln. Die Erkenntnis, daß es *n u r i m Z u s a m m e n h a n g* mit der Vernunft einen freien Willen gibt, steigert sich zum Gedanken, daß die Freiheit in der Vernunft ihren Sitz hat. Je einseitiger die Stoa mit dem Willen als solchem auch die Freiheit ergreifen möchte, desto einseitiger heben die Aristoteliker die Beziehung zur Vernunft hervor. Nicht schon das Wollen ergibt die Freiheit, sondern erst die Möglichkeit, darüber Reflexionen anzustellen und Urteile zu fällen.¹⁾ Nicht der Wille, sondern das Urteilsvermögen ist der Träger der freien Entscheidung, der Wille ist nur das ausführende Organ. Der Mensch hat die Wahl, so oder anders zu handeln, weil es in seiner Macht liegt, zu überlegen und zu urteilen. Frei treffen Ueberlegung und Urteil die Entscheidung; und das, wofür sich das Urteil entschieden hat, wird gewählt.²⁾ Erst überlegen wir, dann urteilen wir, dann handeln wir.³⁾ Gleichbedeutend mit dem *προαιρέσθαι* tritt daher jetzt auch das *προκρίνειν* auf.⁴⁾ Das *liberum iudicium*, das die Scholastiker so häufig im Munde führen, ist mit aller Klarheit gegeben.

So erweist sich der Intellektualismus der Aristoteliker unter diesem Gesichtspunkt als eine *R e a k t i o n* gegen die Stoa. Aber auch positiv wird dieser Intellektualismus von den Stoikern beeinflusst. Während die aristotelische Schule im Anschluß an den Meister die

¹⁾ Alexander v. A., *De fato*. Ed. Bruns. 160, 19.

²⁾ Alexander v. A., *De anima liber alter*. Ed. Bruns. Berol. 1887. 173, 24.

³⁾ A. a. O. 173, 29.

⁴⁾ Alexander v. A., *Quaestiones* (Scripta minora). Ed. Bruns. Berol. 1892. 107, 19. 160, 20 ff. *De fato*. 180, 8. *De anima liber alter* 172, 29. 173, 25. *De anima*. Ed. Bruns. Berol. 1887. 73, 9. Anonymus, A. a. O. 152, 28. 153, 10.

Vernunfttätigkeit zunächst nur in der Gestalt der Ueberlegung mit der freien Wahl in Zusammenhang bringt, knüpfen die späteren Aristoteliker mit der Stoa zugleich an die Urteilstätigkeit an. Der Intellektualismus nimmt eine andere Färbung an; auch die urteilende Vernunft trifft die Entscheidung.¹⁾ In diesem Sinne heißt es, daß die Könige, die dem Volke ihre Beschlüsse verkünden, in der Gesamtheit das sind, was der denkende Verstand im einzelnen ist. Und wie das Volk den Beschlüssen der Könige zustimmt, so der Wille den Beschlüssen des denkenden Verstandes.²⁾

Aber auch hiermit sind die stoischen Einflüsse auf die Freiheitslehre der Schule des Aristoteles noch nicht erschöpft; zu den Begriffen, die aus der Stoa übernommen werden, gehört besonders auch die *συγκατάθεσις*, und zwar sowohl in ihrer erkenntnistheoretischen wie in ihrer ethischen Bedeutung, sowohl im Sinn einer Bejahung, die nach stoischer Anschauung im Wesen aller Erkenntnis liegt, als auch in der Gestalt einer Willenszustimmung.³⁾ In ersterer Hinsicht sagt Alexander, daß wir nicht jeder Vorstellung unsere Zustimmung erteilen, sondern sie z. B. der Vorstellung, wonach die Sonne nur einen Fuß breit ist, versagen.⁴⁾ Im übrigen kennzeichnet er die eine Art der Zustimmung als eine theoretische, die andere als eine praktische Funktion. Dort erfolgt eine Zustimmung zu einem Erkennen, hier zu einem Handeln; dort handelt es sich darum, ob etwas ist oder nicht, hier darum, ob etwas geschehen soll oder nicht.⁵⁾ Von Bedeutung in unserer Frage ist nun, daß der Aristoteliker die praktische Zustimmung abermals in zwei verschiedene Arten zerlegt, um auch von dieser Seite her dem voluntaristischen Freiheitsbegriff der Stoiker einen intellektualistischen entgegenzustellen. Während die Stoa in jeder Willenserregung (*ὄρεσις*) auch schon eine Zustimmung oder freie Einwilligung entdeckt, läßt es sich Alexander überaus angelegen sein, zwei ganz verschiedene Formen der Willenszustimmung auseinanderzuhalten, nämlich eine solche, die jedem animalischen Wesen eigen ist, und eine andere, die nur dem Menschen zukommt. Nicht jede Willenszustimmung bedeutet eine freie Einwilligung, sondern nur jene, die auf Grund eines vernünftigen Urteils erfolgt.⁶⁾ Mit Zustimmung in einem weiteren

¹⁾ Anonymus, A. a. O. 152, 27. — ²⁾ A. a. O. 152, 33. Vgl. 153, 10.

³⁾ De anima. 72, 18. — ⁴⁾ A. a. O. 73, 7.

⁵⁾ *Fragmenta* II. 35, 23. 286, 13. 19. 21. III. 40, 27, 42, 35.

⁶⁾ De fato. 183, 28.

Sinne handelt auch das Tier; nur ist hier die Zustimmung nichts anderes als ein bloßer Willensantrieb, keine freie Einwilligung; mit Zustimmung handeln heißt hier nichts anderes als mit Willen handeln. Das Vernunftwesen aber handelt nicht bloß mit Willen, sondern mit Freiheit, und zwar gerade auf Grund seiner Vernunft, insofern nämlich, als es von seinen Vorstellungen und Trieben eine vernünftige Erkenntnis hat. Während Tiere nur durch Vorstellungen geleitet, zur Zustimmung und zum Handeln bestimmt werden, macht der Mensch mit Hilfe der Vernunft die Vorstellungen zum Gegenstand einer sorgsamten Prüfung und Beurteilung, und wenn er sich dann gemäß dem Ergebnis der Prüfung so oder so entscheidet, so ist das eine freie Zustimmung. Den Charakter der Freiheit besitzt daher eine Zustimmung oder Einwilligung nur, wenn sie von der Vernunft herrührt und auf einer Ueberlegung beruht.¹⁾ Abermals will die Vernunft als das Organ der freien Entscheidung erscheinen. Der Fehler der Stoiker wird nicht darin gefunden, daß sie bloß den Willen als solchen, nicht auch den spezifisch freien Willen ins Auge fassen, sondern darin, daß sie bloß an den Willen, nicht auch an die Vernunft denken. Nicht Wille überhaupt und spezifisch menschlicher Wille werden einander gegenübergestellt, auch nicht animalischer und vernünftiger, sinnlicher und geistiger Wille, sondern Wille und Vernunft. Je mehr sich die Stoa bemüht, aus dem Willen als solchem auch eine freie Zustimmung abzuleiten, desto nachdrucksvoller hält die aristotelische Schule entgegen, daß die Freiheit erst mit der Vernunft gegeben ist. Nicht dem vernünftigen Willen, sondern der Vernunft selber wird die Freiheit zugeteilt. Wieder hat die Reaktion gegen die Stoa dazu beigetragen, die Peripatetiker in ihrem Intellektualismus zu bestärken.

Dennoch reißt diese Denkrichtung nicht die Alleinherrschaft an sich, vielmehr geht daneben auch in der aristotelischen Schule eine voluntaristische Auffassung einher; mit Aristoteles wird auch jetzt noch die freie Entscheidung als ein auf Ueberlegung beruhendes Wollen definiert.²⁾ Gleich der stoischen läßt auch die aristotelische Schule die Geschlossenheit des Denkens vermissen, zeigt ebenfalls ein Schwanken zwischen beiden einander entgegengesetzten Denk-

¹⁾ *Τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐστὶν ἐν τῇ λογικῇ συγκαταθέσει, ἣτις διὰ τοῦ βουλευέσθαι γίνεται.*
De fato. 184, 11, Vgl. 186, 33 ff.

²⁾ Alexander v. A., *Quaestiones*. 107, 18. 160, 24. Eustratius, In Eth. Nic. Ed. Heylbut. Berol. 1892 279, 16, 281, 21.

richtungen, und dieses Schwanken kennzeichnet nicht bloß die Schule als Ganzes, sondern auch die einzelnen Vertreter derselben. Auch an Vermittlungsversuchen fehlt es nicht, an Bemühungen, festzustellen, wie der denkende Verstand und wie der Wille an der freien Entscheidung beteiligt ist, wieviel dem einen und wieviel dem andern Vermögen zukommt. So will ja Aspasius, wie sich gezeigt hat, die freie Wahl weder als bloße Verstandes- noch als bloße Willenstätigkeit, sondern als eine Mischung aus beiden bestimmen;¹⁾ und ähnlich urteilt der anonyme Erklärer der Nikomachischen Ethik.²⁾ Eine nicht geringe Rolle spielt bei diesen Vermittlungsversuchen die oben angeführte zweifelhafte Stelle der Nikomachischen Ethik, die nicht entscheiden will, ob die freie Wahl mehr dem Denken oder mehr dem Wollen angehört.³⁾ Weil nach Aristoteles die freie Wahl, so erläutert Eustratius, zunächst ein Wollen ist, aber auch ein Denken in sich schließt, und zwar eine Betätigung des praktischen Verstandes, sofern dieser das Wollen leitet, vor allem eine Untersuchung über dessen Richtigkeit anstellt, dann eine Entscheidung trifft und einen Beschluß faßt, damit der Wille zu seinem Ziele gelangt, weil also die freie Wahl sowohl eine Willenstätigkeit wie eine Urteilstätigkeit umfaßt, darf sie sowohl als ein wollendes Denken wie auch als ein denkendes Wollen bezeichnet werden.⁴⁾ Diese Frage, wie die freie Entscheidung in ihrem Verhältnis zu Verstand und Willen zu bestimmen ist, wird die Geister auch fortan unaufhörlich beschäftigen; wieder ist das Altertum für das Mittelalter vorbildlich geworden. Und wenn, wie sich zeigen wird, in der scholastischen Lehre vom liberum arbitrium drei Hauptrichtungen auseinanderzuhalten sind, eine intellektualistische, eine voluntaristische und eine vermittelnde, so ziehen sich, wie dargetan wurde, diese drei Richtungen schon durch die Jahrhunderte des späteren Altertums hindurch.

3. So sehr aber auch das Bisherige schon erkennen läßt, in welchem beträchtlichem Umfange jene mittelalterliche Lehre mit ihren charakteristischen Zügen auf alte Traditionen zurückweist, so ist gleichwohl mit alledem der antike Hintergrund durchaus noch nicht genügend aufgerollt. Zunächst kommt innerhalb der griechischen Philosophie noch ein letztes Entwicklungsstadium in Betracht,

¹⁾ Aspasius, In Eth. Nic. Ed. Heylbut. Berol. 1889. 75, 8.

²⁾ Anonymus, In Eth. Nic. Ed. Heylbut. Berol. 1892. 153, 16.

³⁾ S. oben. — ⁴⁾ In Eth. Nic. 285, 26.

nämlich der Neuplatonismus. Noch einmal ergibt sich ein neuer Typus der Freiheitslehre; der Intellektualismus besteht fort, gewinnt aber im Zusammenhang mit der neuen Metaphysik noch einmal eine andere Fassung. Haben die Stoiker die freie Wahl mit der Urteilstätigkeit, die Peripatetiker besonders auch mit der Ueberlegung in Verbindung gebracht, so erscheint dem Neuplatonismus der *νοῦς* als die Quelle und der eigentliche Sitz der Freiheit, so zwar, daß der Geist weder als Prinzip einer Urteilstätigkeit noch einer Ueberlegung, sondern einer immanenten Tätigkeit gedacht wird. Sofern der Geist bei aller Wirksamkeit in sich selber bleibt, ist er der Träger der Freiheit. Nur dem Geiste oder der Vernunft selber ist daher die Freiheit vorbehalten, dehnt sich, streng genommen, nicht auch auf das Handeln aus. Mag die Vernunft immerhin auch im Handeln die Herrschaft besitzen, rein und unvermischt findet sich die Freiheit doch nur in ihr selbst. Das *αὐτός*, die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Geistes spielt in dieser Freiheitslehre eine bedeutsame Rolle; für die Freiheit hat man mit Vorliebe das Wort *αὐτεξούσιον*,¹⁾ und gerade dieses Wort ist es, das von den Lateinern von Anfang an mit *liberum arbitrium* übersetzt wird. In der Tat also noch einmal ein neuer Freiheitsbegriff und eine Form des Intellektualismus, die weder an die Stoa noch an die Schule des Aristoteles erinnert. Eine leichte Wendung des Gedankens ist es, wenn Plotin die Unabhängigkeit von der Materie als das Prinzip der Willensfreiheit betrachtet. Nur das Unstoffliche ist wahrhaft frei; dadurch aber, daß die Seele in den Körper herabgezogen wird, verliert sie an Freiheit. Die neuplatonische Auffassung verschmilzt mit einer altplatonischen.

Daneben kennt der Neuplatonismus noch eine zweite Freiheitsidee, und jetzt knüpft er an die Stoa an, um den Gedanken der sittlichen Freiheit aufzunehmen und den Grund der Freiheit in der Tugend zu finden. Die Tugend hält die Seele zum Guten an und macht sie dadurch frei. Mit Plato²⁾ wird die Tugend als ein *ἀδέσποτον* bezeichnet. Sie hat keinen Herrn über sich; denn

¹⁾ Zusammensetzungen mit *αὐτός* sind im Neuplatonismus sehr gewöhnlich, wie *αὐτονοῦς*, *αὐτοψυχή*, *αὐτοουσία*, *αὐτοέν* usw. Gleichwohl scheint das *αὐτεξούσιον* nicht neuplatonischen Ursprungs zu sein, da es schon von dem um 220 lebenden Irenäusschüler Hippolyt in seinen *Φιλοσοφούμενα* gebraucht wird. A. v. Arnim, *Fragmenta* II 284, 15. Häufig aber, ja ständig tritt das Wort erst bei den Neuplatonikern auf, viel seltener bei den Aristotelikern.

²⁾ Rep. 617, c.

sie stammt nicht von dieser Welt. Damit ist schon das Bestreben angedeutet, nicht bei einem Dualismus stehen zu bleiben, sondern das zweite Prinzip auf das erste zurückzuführen: die Tugend ist gleichsam eine zweite Vernunft, ein Zustand, der die Seele zur Vernunft macht. Der Tugend teilt sich daher auch die Immanenz der Vernunfttätigkeit mit; gleich der Vernunft will auch die Tugend in sich bleiben. Nicht um äußere Taten ist es ihr in erster Linie zu tun, sondern um ihren eigenen immanenten Wert; nicht die Dinge, die unter ihr liegen, bilden ihr Ziel, sondern ihr eigenes Sein; und nur auf solche Weise bewahrt sie ihre Freiheit. Soweit die Tugend sich in äußeren Handlungen auswirkt, ist sie an äußere Bedingungen gebunden, wie die Tapferkeit an den Krieg, die Freigebigkeit an die Not; insoweit unterliegt sie also einem Zwang, ist sie nicht mehr im Besitz der vollen Freiheit. Dies ist nur der Fall, soweit sich die Tugend als ein zweiter *νοῦς* vom äußeren Handeln auf sich selbst zurückzieht. So macht sie den Menschen frei, befreit ihn aus der Sklaverei.

Trotzdem bringt es der Intellektualismus auch bei den Neuplatonikern nicht zur Alleinherrschaft; auch der Wille erscheint wieder als der Sitz der Freiheit. Wieder liegen also die beiden Richtungen miteinander im Streite; und dieser Sachverhalt gibt auch wieder zu Vermittlungsversuchen Anlaß. Plotin sucht die Einheit dadurch herzustellen, daß er den Willen nur als eine besondere Seite des *νοῦς* kennzeichnet. Denken und Wollen, Geist und Wille scheinen in eins zusammenfließen; denn beide haben das Gute als das Objekt miteinander gemein. Ja, Denken und Wollen sind ein und dasselbe; denn das sogenannte Wollen richtet sich nach dem *νοῦς*, ist die Nachahmung des *νοῦς*. Der *νοῦς* besitzt schon, was der Wille erst erstrebt, und mit dessen Besitz das Wollen in das Denken übergeht. Wenn die Freiheit schon dem Willen zum Guten eigen ist, wie soll sie nicht auch dort sein, wo der Wille zur Ruhe gelangt? Oder muß sie dort erst recht sein? Demnach scheint der Ausgleich zwischen Intellektualismus und Voluntarismus darauf hinauszukommen, daß die Freiheit zwar zunächst auf den Willen, der Wille aber auf die Vernunft zurückgeführt wird. Weder die Tugend noch der Wille erweist sich als das letzte Prinzip der freien Entschliebung, sondern die Vernunft. Wie der göttliche *νοῦς* der Lenker des Weltganzen ist, so steht der Mensch unter der Herr-

schaft der Einzelvernunft. Im Grunde behauptet der Intellektualismus das Feld, die Freiheit besteht in der Herrschaft des Geistes.¹⁾

(Schluß folgt.)

¹⁾ Plotin, Enn. III 2-3. IV 3-4. VI 8. H. F. Müller, *Plotinos über Notwendigkeit und Freiheit*. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur. 17. Jahrg. Berlin 1914. H. F. Müller, *Plotinos über die Vorsehung*. Philologus 1914. H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. XX, 3-4. Münster 1918. Theodor Gollwitzer, *Plotins Lehre von der Willensfreiheit*. Zwei Programme. Kempten 1900. Kaiserslautern 1902.