

Die aristotelische Ethik.

Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken.

Vortrag.

Von Prof. Dr. St. Schindele in Dillingen.

(Fortsetzung.)

3. Mit dem Gesagten hängt eine weitere aristotelische Bestimmung auf's engste zusammen. Die Glückseligkeit liegt nach ihm in der tugendgemässen Thätigkeit der vernünftigen Menschenseele. Ist hie mit die theoretische oder die praktische Bethätigung gemeint? So sehr Aristoteles die politische Thätigkeit, die praktische Bethätigung des Staatsmannes schätzt, viel höher steht ihm doch die theoretische Thätigkeit des Philosophen, und in der *θεωρία*, in der beschaulichen reinen Denkhätigkeit sieht er die edelste und höchste Aufgabe des Menschen, dasjenige, was denselben zu den Göttern emporhebt. „Die Eudämonie ist also in einer theoretischen Bethätigung zu suchen“, sagt er *Eth. Nic. X*, 8. 1178 b 1: *ὡστ' ἂν εἴη ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις* und „die Theorie ist das angenehmste und beste“, hören wir in seiner *Metaphysik XII*, 7. 1072 b 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἀριστον* Aehnlich auch *Eth. Nic. X*, 7. 1177 a 18.

Bei Aristoteles ist dieses Bevorzugen der *θεωρία* nur consequent: Er betrachtet den göttlichen Geist nicht als einen handelnden, wirkenden, sondern als einen in ewiger Selbstbetrachtung seligen¹⁾; darum muss er dasjenige, was den Menschen der Gottheit ähnlich macht, auch in der selbstgenügenden Betrachtung sehen.²⁾ Der *νοῦς* im Menschen ist ja nach Aristoteles etwas Göttliches und darum auch dessen eigentliche Bethätigung, das reine theoretische Denken; darin muss das höchste, dem Menschen erreichbare Ziel gelegen sein. Die hieher gehörigen Darlegungen des Aristoteles³⁾ zeigen eine beinahe

¹⁾ vgl. Thomas Aq. 1. p. q. 26. a. 2. u. *Cont. gent.* cc. 100—102. —

²⁾ Neander, a. a. O. S. 193. Arist. *Metaph. XII*, 7. 1072 b 24 sqq. — ³⁾ *Eth. Nic. X*, 7.

hyperspiritualistische Auffassung des menschlichen Lebens, was sonst gerade nicht des Aristoteles Art ist. Mit Bewunderung müssen uns Worte erfüllen, wie sie z. B. *Eth. Nic. X, 7. 1177 b 31* stehen:

„Wenn wir auch Menschen sind, so sollen wir doch nicht, wie man uns vielfach zuruft, nur an das denken, was menschlich ist, noch nur an das, was sterblich ist, weil wir auch sterblich sind. Sondern wir sollen uns so viel wie möglich unsterblich machen und alles anwenden, um dem Geiste gemäss zu leben, der das Beste in uns ist, zwar klein an Quantität, aber durch Würde und Kraft weit über alles erhaben.“¹⁾

Diese Stelle richtet sich eigentlich gegen alle diejenigen, welche nur in weltlichem Treiben politischen und socialen Charakters des Menschen Ziel und die Aufgabe der Ethik sehen wollen. Eine andere Frage freilich ist es, ob sie mit der übrigen aristotelischen Ethik so ganz harmonirt.

Wenn die Theorie das Höchste ist, so hat der „Grossgesinnte“ der *μεγαλόψυχος*, den Aristoteles als Ideal sittlicher Vollkommenheit schildert, freilich recht, wenn er sich der eigentlichen Arbeit enthält und nur Betheiligung am staatlichen Leben oder philosophisches Studium als seiner würdig erachtet.²⁾ Des Aristoteles Schüler Theophrast legte noch viel grösseres Gewicht auf das beschauliche Leben des Philosophen und auf seine Musse von Arbeit (*σχολή*); übrigens trug zu dieser Richtung auch die Stoa bei.³⁾

Es ist klar, dass durch diese Lehre von der *θεωρία* das höchste menschliche Gut strenge genommen zu einem Privilegium einiger weniger, vom Glücke ausserordentlich Begünstigter wird. Das Christenthum hat gerade hierin einen unermesslichen Fortschritt gebracht; auch das Leben des Geringsten soll durch den lebendigen Glauben an Christus, welcher den Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem überbrückt hat, vergöttlicht und erhoben werden, ein allen zugängliches, des Schweisses wahrhaft würdiges Ziel.

Hat des Aristoteles Lehre, die Wissenschaft gehe auf das Allgemeine, und wir erfassen in unseren allgemeinen Begriffen das eigentliche Wesen der Dinge, auf das ganze Mittelalter einen nicht in jeder Beziehung erfreulichen Einfluss ausgeübt, so auch diese einseitige Hervorhebung und Betonung des theoretischen und betrachtenden

¹⁾ Οὐ χεῖρ δὲ κατὰ τοὺς παρανοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἀνθρώπων ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κρᾶτιστον τῶν ἐν αὐτῷ. εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμότητι ποῖν μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. — ²⁾ *Pol. I, 7. 1255 b 37*; *Αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν.* — ³⁾ Luthardt, a. a. O. S. 95 f.

Lebens. Man sehe den Einfluss dieser aristotelischen Bestimmung z. B. bei Thomas von Aquin.¹⁾

Wir dürfen bei Aristoteles beides als eine Nachwirkung der platonischen Philosophie betrachten. Plato's Ideenlehre, seine Verlegung der höchsten ethischen Aufgabe des Menschen in das Streben nach Weisheit, was theoretisch als immer mehr vervollkommnete Erkenntniß des Göttlichen, praktisch in einer möglichst weit getriebenen Loslösung vom Körperlichen sich vollzieht, seine Forderung, aus dieser Welt des trüben Scheines und der rauhen Wirklichkeit sich hinaufzuschwingen zu den beseligenden Gefilden der ewigen, sonnenglänzenden Ideen, all' dies finden wir in der aristotelischen Lehre vom Allgemeinen und seiner Bevorzugung der *θεωρία* in allerdings sehr abgeschwächter und nüchterner Gestalt wiederum. Es ist nach meiner Ansicht die Weltflucht des Mittelalters, das Zurückdrängen der empirischen Wissenschaften usw. zum grossen Theile auf diese platonisch-aristotelischen Bestimmungen zurückzuführen, die ja in Philo und im Neuplatonismus nachher wiederum auftauchten. Dieses Zurückdrängen des Irdisch-Natürlichen in der Scholastik presst dem Beurtheiler der Moral des Albertus Magnus²⁾ den Ruf aus:

„Wo bleibt gegenüber dieser aristokratisch-mönchischen Moral die des gemeinen Mannes?“

Die auf's höchste gepriesene Contemplation sei ja doch nicht jedem Einzelnen möglich.

Doch genug hievon! Das höchste Ziel des Menschen nach Aristoteles kennen wir nun. Wer aber zeigt uns den Weg, um dieses höchste Ziel auch zu erreichen? Mit anderen Worten, welches ist die Norm der Sittlichkeit? Die christliche Ethik sagt, die natürliche sittliche Ordnung, welche in der göttlichen Intelligenz bzw. dem göttlichen Wesen ihr letztes Fundament hat; sie wird von uns durch die Vernunft erkannt (*in specie* durch die praktische Vernunft und durch die sogenannte Synthese oder den Habitus der praktischen Principien.³⁾ Diese natürliche sittliche Ordnung tritt uns kraft des göttlichen Willens als verpflichtendes Gesetz entgegen, und bei An-

¹⁾ *Com. in X. Eth.* lect. 10, ed. Antwerp. t. 5, fol. 136 a, dann in 1. 2. q. 3. sqq. bes. q. 3. a. 5; dann 2. 2. q. 180—182. — ²⁾ Feiler, Die Moral d. Alb. M. 1891, S. 80. — ³⁾ Auf die Streitfrage über die praktische Vernunft gehe ich hier nicht näher ein; man vgl. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griechischen Philosophie, und die vielfach entgegengesetzten Ausführungen Teichmüller's in den „Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe“ I—III. Gotha 1876—79.

wendung dieses Gesetzes auf die einzelnen Fälle leitet uns das Gewissen.¹⁾

Wie steht es nun hiemit bei Aristoteles? Aehnliche Gedanken wie die zuvor berührten waren den Griechen durchaus nicht ganz fremd. In einem Chorliede des sophokleischen *Oedipus Tyrannos*²⁾ ist die Rede von den hochwandelnden Gesetzen, welche im himmlischen Aether erzeugt seien, deren Vater allein der Olympos sei, die nicht die sterbliche Natur des Menschen geboren habe, und die deshalb nie vom Vergessen bedeckt würden. Aehnlich sagt Isokrates³⁾, die Sitte, die Todten zu begraben, sei nicht durch die menschliche Natur eingegeben, sondern von einer göttlichen Macht geboten. Sokrates redet oft von dem Geheisse des Gottes, der ihm seine Lebensaufgabe gestellt habe.⁴⁾ Plato selber redet wiederholt davon; nach ihm ist es ja die Aufgabe des Menschen, Gott ähnlich zu werden. In seinem *Euthyphron* bestimmt der altgläubige Athener das Gute als dasjenige, was den Göttern wohlgefällt. Man wollte ja sogar bei den Griechen das Verlangen nach einer göttlichen Offenbarung finden. Sokrates sei der Repräsentant der Sehnsucht nach dem Göttlichen, der Vertreter des Bewusstseins der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Handelns, der sein Leben schliesst in der Ueberzeugung, dass er in einem höheren Dasein der Heilung entgegengehe, (weshalb er ja aufforderte, dem Aeskulap einen Hahn für ihn zu opfern), ja, der das Bedürfniss nach einer göttlichen Offenbarung ausgesprochen hat, wenn er im *Phaedon*⁵⁾ von dem ἀνθρώπινος λόγος den λόγος θεῖος als den sicheren Wegweiser unterscheidet.⁶⁾ Allein das heisst meines Erachtens christliche Ideen in die Antike hineinragen, die kaum darin gelegen sind.

Solche Elemente finden sich bei Aristoteles so gut wie gar nicht. Seiner Theologie gemäss kann er gar nicht von der Gottheit als der letzten höchsten Norm der Sittlichkeit reden. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, in die alte Streitfrage über die aristotelische Gotteslehre näher einzugehen. Diese Streitfrage ist auch durch die neueren Schriften darüber nicht endgiltig ausgetragen. Denn z. B. Rolfes⁷⁾ kommt zu ganz anderen, dem Aristoteles, bezw. seinen religiösen Anschauungen, viel günstigeren Resultaten wie Elser.⁸⁾

¹⁾ Vgl. darüber Thomas, 1. 2. qq. 91—94. — ²⁾ v. v. 863—873. — ³⁾ 12, 169.

— ⁴⁾ Plato's Apologie 28 D. — ⁵⁾ 85 D. — ⁶⁾ Neander, a. a. O. S. 170. — ⁷⁾ Die aristotelische Auffassung vom Verhältniss Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin, 1892. — ⁸⁾ Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster, 1893.

Freilich ist es wahr, dass auch die christliche Gotteslehre ihre Schwierigkeiten hat; deshalb dürfen wir nicht erwarten, in der aristotelischen keine zu finden.¹⁾ Soviel scheint mir aber wahrscheinlich zu sein, dass Aristoteles, wenn er seinem Systeme ganz getreu bleiben will, seinem Gotte nicht wohl Kenntniss der irdischen Dinge und Sorge darum zuschreiben kann. Dass er aber gelegentlich dies doch thut, ergibt sich z. B. aus *Eth. Nic. X, 9. 1179 a 23 sqq.*²⁾, wo er den Menschen als den Liebling Gottes bezeichnet und ihn *θεοφιλέστατος* nennt, wo er von einer Vorsehung Gottes für die menschlichen Angelegenheiten redet (*ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρώπων*), oder aus *Rhet. II, 23. 1398 a 15*, wo er von dem Dämonium des Sokrates sagt, dasselbe sei nichts anderes als Gott selbst oder eine göttliche Einwirkung³⁾: Jedenfalls aber kann der aristotelische Gott nicht als Begründer einer natürlichen sittlichen Ordnung in der Welt und im Menschen betrachtet werden, weil er überhaupt nicht Schöpfer ist. Darum sagt Luther in den „Tischreden“:

„Aristoteles ist gar ein Epikureer, hält's dafür, dass Gott nach menschlichen Dingen nicht frage, achte nicht, was und wie wir's machen und treiben, lasse uns haushalten, wie wir wollen, als ginge es ihn nicht an; und da er's gleich glaubet, so denkt er, Gott regiere die Welt, gleichwie eine schläfrige Magd ein Kind wiegt. Aber Cicero ist viel weiter kommen.“⁴⁾

Schmidt⁵⁾ hat recht, wenn er es eine Einseitigkeit der aristotelischen Ethik nennt, dass sie gar keine Rücksicht auf das Religiöse nimmt. Die aristotelische Ethik ist in dieser Hinsicht vollständig autonom, nicht heteronom. Neander⁶⁾ geht jedenfalls zu weit, wenn er aus der Thatsache, dass Aristoteles auf die Strafe des bürgerlichen Gesetzes so viel Gewicht legt, schliessen will, Aristoteles sehe darin den Ausdruck eines höheren Gesetzes, eine Reaction des Staates gegen das Böse, oder gar ein diesem entsprechendes Gesetz in der sittlichen Weltordnung. Dass Aristoteles ein Naturgesetz anerkennt ist klar. Er sagt z. B. in *Eth. Nic. VII, 14. 1153 b 25*:

Καὶ τὸ διώκειν ὃ ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημειῶν τι τοῦ εἶναι πῶς τὸ ἄριστον αὐτῆν . . . πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. „Der Umstand, dass alle Wesen, Thiere wie Menschen der Lust nachstreben, ist eine Art Beweis dafür, dass sie in gewisser Hinsicht das höchste Gut ist . . . denn in allem lebt von Natur etwas Göttliches.“

¹⁾ Gutberlet im „Philos. Jahrbuch“, VII. (1894) S. 326 bei Besprechung der Schrift von Elser. — ²⁾ Ramsauer will aber diese Stelle streichen. — ³⁾ *Τὸ δαιμόνιον οὐδέν ἐστιν ἄλλ' ἢ τοῦ θεοῦ ἢ τοῦ θεοῦ ἔργον.* — ⁴⁾ Erl. Ausg. der deutschen Schriften, Bd. 62. S. 351. Ausgabe von Walch, 22. Theil, col. 2292. — ⁵⁾ a. a. O. I, 31. — ⁶⁾ a. a. O. S. 198.

Die Thatsache, dass allen Wesen von Natur aus es eingepflanzt ist, nach der Lust zu streben, gilt ihm also förmlich als ein Merkmal der Wahrheit.

In den Zeiten, welche die homerischen Gedichte schildern, spielt, wie bekannt, das Walten der Götter und die Rücksicht darauf noch eine sehr grosse Rolle. Auch in der Zeit zwischen Homer und den Perserkriegen, welche man wohl das griechische Mittelalter genannt hat¹⁾, wird das Sittliche noch vorzugsweise unter dem religiösen Gesichtspunkte betrachtet. Je mehr aber das bürgerliche, staatliche Leben zur vollen Entfaltung und Ausbildung kam, desto mehr trat hiebei das religiöse Moment zurück. Bei Aristoteles finden wir dasselbe beinahe völlig ausgeschlossen. Tugend und Laster ist nach Aristoteles das, was die hergebrachte Ansicht der Menschen dazu geprägt hat. Wenn Aristoteles z. B. in der „Politik“ V, 11. 1314 b 38 dem Staatsmanne empfiehlt, die Cultusobliegenheiten sorgfältig zu erfüllen, so geschieht dies nur deshalb, weil er dadurch bei seinen Mitbürgern sich Vertrauen erwerbe.²⁾ In dem aristotelischen Verzeichniss der Tugenden³⁾ hat die Frömmigkeit keine Stelle. Der Tempelraub scheint ihm⁴⁾ lediglich als Vergehen gegen das Gemeinwesen zu gelten, denn er theilt das Unrechthandeln ein in solches gegen Einzelne und in solches gegen das Gemeinwesen, so dass er überhaupt ein unrecht Handeln gegen die Götter nicht zu kennen scheint.⁵⁾ Aristoteles wurde bekanntlich wegen Religionsfrevl vor Gericht gezogen. Vorwand dazu gab sein Gedicht auf seinen verstorbenen Freund Hermias, den Tyrannen von Atarneus, worin man einen Pöän sehen wollte, der nur einem Gotte gebühre. Sechzehn Jahre später wurden ohne Schwierigkeit dem Antigonos und dem Demetrios Poliorketes göttliche Ehren zuerkannt, so rasch war der attische Geist gesunken.⁶⁾

Infolge der angeführten Momente vermissen wir bei Aristoteles eine genügende Begründung des Begriffes Pflicht, sowie eine systematische Ableitung der Pflichten. Erst die Stoiker haben bekanntlich

1) Schmidt, a. a. O. I, 165. — 2) *ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φράνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως· ἥτιόν τε γὰρ φοβούνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων, ἢ ἀν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἀρχόντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν, καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἥτιόν ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεοὺς.* — 3) *Eth. Nic.* II, 7. 1107 b 1 sqq. — 4) *Rhet.* I, 13. 1374 a 4. — 5) *Rhet.* I, 13. 1373 b 16: *ἢ γὰρ πρὸς τὸ κοινόν ἢ πρὸς ἓνα τῶν κοινοῦντων, ἃ δεῖ πράττειν καὶ μὴ πράττειν. διὸ καὶ τὰδικήματα καὶ τὰ δικαίωματα διχῶς ἔστιν ἀδικεῖν καὶ δικαιοπραγεῖν· ἢ γὰρ πρὸς ἓνα καὶ ὀρισμένον ἢ πρὸς τὸ κοινόν.* — 6) Schmidt, a. a. O. I, 31; II, 15.

diesem Mangel abzuhelpen gesucht. Wir vermissen bei Aristoteles auch eine genügende Darlegung der für die Ethik eminent wichtigen Thatsache des Gewissens. Als genauer Beobachter hat er selbstverständlich diese Thatsache ebenso gut gekannt, wie z. B. Schopenhauer, der darüber sagt¹⁾:

„Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus $\frac{1}{5}$ Menschenfurcht, $\frac{1}{5}$ Deisdämonie, $\frac{1}{5}$ Vorurtheil, $\frac{1}{5}$ Eitelkeit und $\frac{1}{5}$ Gewohnheit“

In *Eth. Nic.* IX, 4 schildert Aristoteles z. B. die Qualen des bösen Gewissens und die heitere Ruhe des guten.²⁾ Was die Griechen *αἰδώς* und *αἰσχύνη* nannten, berührt sich mehr oder weniger mit dem, was wir Gewissen nennen. Doch sind gerade hierüber die aristotelischen Ausführungen, die er an drei Stellen (*Eth. Nic.* IV, 15; II, 7 und *Rhet.* II, 6) gibt, nicht zusammenstimmend.³⁾ Den Griechen war sonst die Thatsache des Gewissens ziemlich geläufig. Dies zeigt z. B. die Antigone des Sophokles, welche ihrem Inneren folgend, die Todten begräbt, des Kreon Mischengebot aber misachtet. Desgleichen der Jüngling Neoptolemos in dem sophokleischen „Philoctetes“, ferner des Sokrates viel erörtertes „Daimonion!“ Zwar sind die Erinnyen, welche bei Aeschylus den Muttermörder Orestes verfolgen, ursprünglich nicht identisch mit den Gewissensbissen, aber schon Euripides in seinem *Orestes* identificirte sie damit. Die Lehre über die *συνείδησις*, welcher Ausdruck sich übrigens schon bei Bias und Perikander findet, tritt erst bei den Stoikern mehr in den Vordergrund.⁴⁾ Der aristotelischen Ethik aber ist es nicht gelungen, Begriff und Wesen des Gewissens genügend zu entwickeln und herauszustellen. Er mag sich übrigens dabei trösten; auch die Ausführungen des hl. Thomas von Aquin werden häufig als nicht genügend angesehen⁵⁾, und die Bibel soll vor dem Buche der Weisheit (worin man stoische Einflüsse finden wollte) den Namen des Gewissens nicht haben, wenn sie

¹⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt. 1841. S. 196. — ²⁾ So heisst es *Eth. Nic.* IX, 4. 1166 a 19: ἀγαθὸν γὰρ τῷ σπονδαῖω τὸ εἶναι. συνδιάνειν τε ὁ τοιοῦτος ἐάντῳ βούλεται ἢ δέως γὰρ αὐτὸ ποιεῖ. τῶν τε γὰρ πεπραγμένων ἐπιτηρεῖς αἱ μνήμαι καὶ τῶν μελλόντων ἐπιπίδες ἀγαθαί. . . ἀμεταμέλητος γὰρ ὡς εἰπεῖν. *Eth. Nic.* IX, 4. 1166 b 11: οἷς δὲ πολλὰ καὶ δευρὰ πέπρακται, καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται, φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναροῦσιν ἐαυτούς. ζητοῦσιν τε οἱ μοχθηροὶ μεθ' ὧν συνδιημερέουσιν, ἐαυτούς δὲ φεύγουσιν. ἀναμνησκονται γὰρ πολλῶν καὶ δυσχερῶν, καὶ τοιαῦθ' ἕτερα ἐπιπίδουσι, καθ' ἑαυτούς ὄντες, μεθ' ἑτέρων δ' ὄντες ἐπιλανθάνονται.

— ³⁾ Schmidt, a. a. O. I, 183. — ⁴⁾ Schmidt, a. a. O. I, 208 ff. — ⁵⁾ so von Redepenning, Ueber den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas v. A. Dissert. v. Jena. 1875. S. 18.

auch die Sache selbstverständlich kennt. Vielleicht denkt Schopenhauer an die nicht befriedigende Darlegung von Pflicht und Gewissen bei Aristoteles, wenn er von ihm sagt¹⁾:

„Er jagt überall Probleme auf, berührt sie jedoch nur und geht ohne sie zu lösen oder auch nur gründlich zu discutiren sofort zu etwas anderem über. Daher denkt sein Leser oft: »Jetzt wird es kommen«, aber es kommt nichts . . . Daher führt er den auf die Lösung der angeregten Probleme gespannten Leser bei der Nase herum; daher fängt er, nachdem er einer Sache mehrere Seiten gewidmet hat, seine Untersuchung derselben plötzlich von vorne an mit *ἀβωμεν οὐν ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως*.“

Nach dem Vorausgehenden werden wir nicht erwarten, dass Aristoteles besonders tief in eines der schwierigsten Probleme der Ethik und der Theodicee, nämlich in die Frage nach Wesen und Ursprung des Bösen eindringen werde.²⁾ Schon Luther ist unzufrieden mit den aristotelischen Bestimmungen über Wesen und Träger des Bösen im Menschen: das Böse im Menschen stamme aus dessen Fleischlichkeit, während Aristoteles die Laster als besondere Zustände der Seele betrachte; nicht bloß die niederen Seelenkräfte oder ausschliesslich der Verstand oder der Wille, sondern alles dies zusammen sei Träger des Bösen.³⁾ Aristoteles redet wohl von der Nichtunterordnung des unvernünftigen Seelentheils unter den vernünftigen⁴⁾, als der Ursache des Bösen, oder er führt es auf eine Verderbniss des *νοῦς* zurück⁵⁾, der den Mann von dem Kinde und dem Thiere unterscheide, aber dies ist auch so ziemlich alles. Plato hat die Frage genauer untersucht. Aber seine Ansichten über den Ursprung des Bösen lauten sehr verschieden.⁶⁾ Bald sagt er, das Böse kommt von ungesunden Zuständen des Körpers, worin ihm der materialistische Determinismus der neueren Zeit beistimmen wird. Bald hören wir, die Seele hat im Zustande der Präexistenz ein Lebenslos gewählt, womit das Böse verbunden ist, was in etwas an den intelligibeln Charakter des Menschen nach Kant und Schopenhauer erinnert, oder die Seele hat das im früheren Zustande Geschaute vergessen, worin man einen Anklang an die Privation beim hl. Augustinus erblicken mag. Wiederum sagt uns Plato, die Welt hat einen stofflichen Bestandtheil, die *ἴλη*, an sich, daraus stammt das Böse. Diese dualistische Anschauung hat bekanntlich bei den Manichäern eine langlebige Ausprägung gefunden.

¹⁾ Parerga und Paralipomena. I, 52. — ²⁾ Vgl. darüber Thomas I. p. q. 49. *Cont. gent.* III. cc. 4–15. — ³⁾ *Com. in ep. Pauli ad Gal.* (ed. Erl.) t. III. p. 424. Nitzsch, Luther und Aristoteles. Kiel. 1883. S. 15. — ⁴⁾ *Eth. Nic.* I, 13 1102 b 16 sqq. — ⁵⁾ *Eth. Nic.* VII, 7. 1150 a 1. — ⁶⁾ Schmidt, a. a. O. I, 282.

Auch sagt uns Plato, das Gute braucht den Gegensatz des Bösen, um besser heraustreten zu können, was an Lactantius und Leibniz erinnert. Vielfach sei das Böse auch ein Verhängniss in Folge einer alten Schuld, ähnlich wie dies die Stoiker aufstellten; man mag darin allenfalls ein Analogon zur christlichen Lehre vom *peccatum originale* sehen. Das Böse soll, sagt Plato, ähnlich wie eine Krankheit in uns die Sehnsucht nach dem Guten, nach dem Retter erwecken. Immer aber ist Plato besorgt, von der Gottheit die Schuld des Bösen abzuwälzen. In dem Mythos des 10. Buches vom Staate rufen die Moiren den wandelnden Seelen zu:

„Die Tugend liegt herrenlos jedem bereit . . . Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos; ἀρετὴ ἀδέσποτον . . . αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος.“¹⁾

Bei den Epikureern, welche das Gute in die richtige Abmessung von wahrer und falscher Lust setzten, ist von einem tieferen Eingehen in die Natur des Bösen ebenfalls nicht die Rede. Das Christenthum endlich hat den Zwiespalt des Bösen sittlich begründet und sieht dessen Wurzel in einem Abfalle der Freiheit von Gott.²⁾

II.

Gehen wir zum 2. Haupttheile unseres Vortrages über.

Das höchste Ziel des Menschen wurde als die vernünftige tugendgemässe Thätigkeit der Seele bestimmt. Was ist nun bei Aristoteles die Tugend? Die bekannte und berühmte Definition lautet *Eth. Nic.* II, 6. 1107 a 1:

ἔστιν ἀρετὴ ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ἀρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσσει. μεσότης δὲ δύο κακίων, τῆς μὲν κατ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. „Es ist die Tugend eine auf dem Willen beruhende bleibende Beschaffenheit, welche die für uns passende Mitte einhält. Diese Mitte wird durch die Vernunft und das Urtheil eines Verständigen bestimmt. Dadurch werden die zwei fehlerhaften Extreme, das Zuwenig und das Zuviel, vermieden.“

An dieser Definition interessiren uns besonders vier Punkte. 1. Aristoteles nennt die Tugend eine ἕξις, 2. dann eine ἕξις προαιρετικὴ, 3. er sagt, die Tugend soll die μεσότης einhalten, und 4. diese μεσότης wird bestimmt durch die Vernunft und das Urtheil eines verständigen Mannes.

1. Dadurch, dass Aristoteles die Tugend als eine ἕξις bestimmt, als eine Fertigkeit, Beschaffenheit oder einen bleibenden Zustand der Seele, welcher auf Grund natürlicher Anlage oder angeborener Seins-

¹⁾ *Polit.* IX, 617 E. Trendelenburg, a. a. O. II, 143. — ²⁾ Neander, a. a. O. S. 178. Vgl. darüber Thomas, *Cont. gent.* III. cc. 7. 11. 14. sq.

beschaffenheit durch Uebung und Gewöhnung erworben wird¹⁾, stellt er sich in scharfen Gegensatz zu dem Intellectualismus, wie ihn Sokrates und theilweise auch Plato vertreten hatten. Bei ihnen, wie auch bei den Stoikern, war die Tugend Wissen gewesen, das Böse aber bestand nur in einem Mangel des Wissens. Es wird schwer sein, hiebei das Böse noch als etwas vollständig Freiwilliges betrachten zu können. Sokrates freilich in seinem unbefangenen Glauben an das, was wir jetzt Freiheit des Willens nennen, setzt voraus, der Mensch selber und nicht ein Zwang fremder Causalität sei Grund seiner Handlungen, und diese Freiheit wird bei ihm praktisch zur Selbstbeherrschung.²⁾ Aristoteles aber bekämpft³⁾ die Ansicht des Sokrates, dass alle Tugenden sich auf Klugheit zurückführen lassen, also gewissermaassen intellectuelle Tugenden seien. Thomas v. Aquin⁴⁾ sieht diese sokratische Ansicht ebenfalls als unrichtig an, würdigt aber doch die relative Wahrheit, welche derselben in gewisser Hinsicht zukommt.⁵⁾

Bei Aristoteles ist die Tugend nicht Wissen, sondern in erster Linie Wollen, Uebung, Gewöhnung, Erziehung.⁶⁾ Luther⁷⁾ wendet sich dagegen, dass die Tugend durch Gewöhnung erworben werde, sie sei vielmehr ein göttliches Gnadengeschenk. „Iustitia Dei non acquiritur ex actibus frequenter iteratis, ut Aristoteles docuit, sed infunditur per fidem.“ Allein, wie ersichtlich ist, redet Luther von den übernatürlichen Tugenden, während es sich bei Aristoteles nur um das handelt, was die theologische Moral natürliche Tugenden nennt.

1) Man vgl. die Lehre über *habitus* bei Thomas I. 2. qq. 49--54. —

2) Trendelenburg, a. a. O. II, 138. — 3) *Eth. Nic.* V, 13. 1137 a 9 und *Eth. Nic.* VI, 13. 1144 b 28: Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγον. „Sokrates war der Meinung, die Tugenden seien intellectuelle Eigenschaften, da sie ja sämmtlich Wissenschaften seien; wir aber sagen, sie sind verbunden mit dem Intellecte.“ — 4) 1. 2. q. 58 a. 2. —

5) Riettel, a. a. O. S. 60. — 6) πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς (ἐχεῖν), sagt Aristoteles *Eth. Nic.* I, 3. 1105 b 2, τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει. „Bei den Tugenden ist das Wissen von geringem oder gar keinem Belang“; ἀλλ’ οἱ πολλοί, fährt Aristoteles fort 1105 b 12, ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἰοῦνται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεθαι σπονδαῖοι, ὁμοίον τι ποιοῦντες τοῖς κάμνονσιν, οἱ τῶν λατρῶν ἀκούουσι μὲν ἐπιμελῶς, ποιοῦσι δ’ οὐδὲν τῶν προσταττομένων. „Die meisten Menschen aber lassen sich auf dieses Handeln nicht ein, sondern nehmen ihre Zuflucht zur Theorie und meinen, durch Philosophiren tugendhaft zu werden. Diese machen es gerade so, wie diejenigen Kranken, die alle Vorschriften der Aerzte eifrig anhören, aber nicht das geringste von dem thun, was er verordnet.“ — 7) *Op. lat. var. arg.* vol. I. p 402, (cura Schmidt. Erl. et Francof.)

Durch tugendhaftes Handeln wird man nach Aristoteles tugendhaft; allein um sittlich zu handeln, müssen wir doch schon sittlich gut sein. Aristoteles macht sich diese Einwendung selber¹⁾, beruft sich dann auf die natürliche Anlage, auf deren Ausbildung zur Tugend, ohne indessen aus dem Zirkel völlig herauszukommen.²⁾ Die Griechen betonten überhaupt die Bedeutung der natürlichen Anlage zur Tugend in einer Weise, dass z. B. Isokrates für die gesammten sittlichen Eigenschaften eines Menschen den Ausdruck *φύσις*, Natur, gebraucht. Diese natürlichen Anlagen sind nach *Eth. Nic. VI, 13. 1144 b 8* auch bei Kindern und Thieren vorhanden, aber wegen mangelnder Einsicht sind sie nicht Tugenden im eigentlichen Sinne.³⁾ Aristoteles betrachtet das Sittliche als Blüthe, als Vergeistigung und Ethisirung des Physischen, als das von der Natur angestrebte Ziel, als normale Ausbildung des natürlichen Triebes, nicht als etwas Intellectuelles. Sokrates hatte das Natürliche und das Sittliche als Gegensätze gefasst, das sittliche Handeln zu einer Folge der vernünftigen Einsicht gemacht, Aristoteles aber betrachtet das Natürliche und das Sittliche als Entwicklungsstufen, die vernünftige Einsicht in sittlichen Dingen ist nach ihm eine Folge des sittlichen Handelns.⁴⁾ Von einer angeborenen Tugend oder einem unmittelbaren Gefühle für Gut und Böse kann bei Aristoteles nicht gesprochen werden.⁵⁾ Nach Aristoteles macht nicht die äussere Handlung die Tugend aus, sondern die innere Gesinnung (*Eth. Nic. V, 13. 1137 a 5*). Schleiermacher wollte bei Aristoteles die „Gesinnung“ vermissen. Aber wie Trendelenburg⁶⁾ richtig bemerkt, es fehlt nur der Name, nicht die Sache. Dadurch, dass Aristoteles die Tugend zu einer Sache der Uebung und Gewöhnung macht, dass er die Lust gewissermaassen als ein Merkmal der Tugend fordert, fordert er auch die entsprechende tugendhafte Gesinnung, den Charakter.

2. Aristoteles bestimmt die Tugend als eine *ἕξις προαιρετική*, als einen auf der *προαίρεσις* beruhenden Habitus. Er erklärt *Eth. Nic. III, 4. 1112 a 16 προαίρεσις* als Vorwahl, eine Wahl des einen vor dem andern, und *Eth. Nic. VI, 2. 1139 a 23* sagt er, die *προαίρεσις* sei eine *ὑρεξις βουλευτική*, ein mit Ueberlegung

¹⁾ *Eth. Nic. II, 3. 1105 a 17*: ἀπορήσει δ' ἂν τις πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας. εἰ γὰρ πράττουσιν τὰ δίκαια κακῶφρονα, ἤδη εἶδιν δίκαιοι καὶ σώφρονες, ὡσπερ εἰ τὰ γραμματικὰ καὶ μουσικά, γραμματικοὶ καὶ μουσικοί. — ²⁾ Neander, a. a. O. S. 196. — ³⁾ Schmidt, a. a. O. I, 158. — ⁴⁾ Schwegler, Geschichte der Philos. S. 110. — ⁵⁾ Kampe, Die Erkenntnisslehre des Aristoteles. Leipzig, 1870. S. 329 ff. — ⁶⁾ a. a. O. III, 200.

verbundenes Streben (oder Trieb). Die *ἔξις προαιρετική* beruht also auf Willen und Wahl, welche Wahl einem mehrfachen möglichen Verhalten gegenüber das Richtige auswählt. Zorn und Furcht sind deswegen keine Tugenden, sondern blose Affecte, weil sie nicht auf einer solchen Wahl beruhen. Aristoteles hat durch diese seine Ausführungen¹⁾ den Willen als specifisch ethische Function anerkannt, allerdings noch innerhalb des allgemeinen Gebietes der Vernunft. Die praktische Vernunft soll mässigend auf die Begierden einwirken, der vernünftige Seelentheil soll den unvernünftigen lenken. Bei Plato und Sokrates waren Denken und Wollen noch nicht scharf geschieden. Die Griechen betrachteten ja überhaupt Einsicht und Willen als unauflösbar zusammengehörig, was sich auch in ihrer Sprache ausdrückt: Wollen und Ueberlegen haben eng verwandte Ausdrücke, *βούλεσθαι* (*βούλησις*) und *βουλεύεσθαι* (*βουλή*).²⁾

Freilich darf man weder bei Aristoteles noch bei anderen griechischen Philosophen, auch bei den Stoikern nicht³⁾ darunter schon unseren Begriff des Willens verstehen. Ohnehin ist ja die Stellung des Willens (*βούλησις, προαιρέσις*) zum Begehren (*ὄρεξις, ἐπιθυμία*) und zur geistigen Einsicht in der aristotelischen Seelenlehre nichts weniger als klar. Die Frage, hat Aristoteles überhaupt einen geistigen intellectuellen Willen angenommen, ist meines Erachtens nicht schlechtweg mit ja zu beantworten. Will man ja doch, z. B. Redepenning⁴⁾ auch beim hl. Thomas das Verhältniss von Vernunft und Wille nicht vollständig klargelegt finden.⁵⁾

Hier erhebt sich sofort die Frage: Hat Aristoteles eine Willensfreiheit angenommen oder nicht, gehört er zu den Indeterministen oder den Deterministen? Das Problem in der jetzigen Form wurde im Alterthum überhaupt nicht behandelt, und Schopenhauer bemerkt ganz richtig⁶⁾, die Philosophie der Alten hätte gleichsam noch im Stande der Unschuld die zwei tiefsten Gedankenprobleme der neueren Philosophie sich noch nicht zum Bewusstsein gebracht, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und nach der Realität der Aussenwelt oder dem Verhältnisse des Idealen zum Realen. Den Griechen vor Plato war dieses Problem theilweise entgegengetreten in der Form, ob angeborene oder erlernbare Tugend⁷⁾; bei Aristoteles ist Freiheit

¹⁾ in *Eth. Nic.* I. II. III, 1—7. — ²⁾ Schmidt, a. a. O. I, 157. — ³⁾ Dyroff, Die Ethik der alten Stoa. S. 150 — ⁴⁾ a. a. O. S. 21. — ⁵⁾ Vgl. Thom. I. p. q. 83; 1. 2. qq. 6—17. — ⁶⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 65. — ⁷⁾ Schmidt, a. a. O. I, 287.

vor allem Freiheit von äusserem Zwange; ob auch von innerer Nöthigung, wird nicht genügend untersucht. Jedenfalls aber betont Aristoteles weit mehr als Sokrates und Plato die Bedeutung des Willens. Es finden sich bei ihm eingehende Erörterungen der Begriffe *ἐκούσιον*, freiwillig, und *ἀκούσιον*, unfreiwillig.¹⁾ Er bekämpft²⁾ den Satz des Plato, „niemand sei freiwillig böse“, indem er die eigene Willensbestimmung betont und sich hiebei auf das allgemeine sittliche Bewusstsein und auf das Verfahren der Gesetzgeber beruft, welche das Böse bestrafen. Er redet von verschuldeter und unverschuldeter Unwissenheit; er führt aus, wie der Charakter des Einzelnen in der freien Selbstbestimmung begründet und darum verschuldet sei. Bei ihm findet sich das viel gegen den Determinismus verwerthete Wort³⁾:

„Ein Kranker kann nicht durch sein bloßes Wollen ein Gesunder werden. Wohl aber ist er vielleicht durch eigene Schuld, durch Unmässigkeit, Ungehorsam gegen die Aerzte krank geworden, und sein Kranken insofern ein freiwilliges; einen Stein, den man aus der Hand geworfen hat, kann man nicht wieder zurückziehen. Dagegen stand es in unserer Macht, den Stein zu werfen oder nicht zu werfen: Ebenso ist es dem Ungerechten und dem Unmässigen möglich, dies nicht zu werden, und darum sind sie es freiwillig. Wenn sie es aber einmal geworden sind, dann steht es nicht mehr bei ihnen, es nicht zu sein.“

Durch diese Betonung der Selbstbestimmung als Hebel der Entwicklung des Menschen wie der Menschheit, sagt Neander⁴⁾ stellt sich Aristoteles jedenfalls in Gegensatz zu jenen, welche die Entwicklung der Menschheit zu einem Naturprocesse machen und überall von Nothwendigkeit reden. Bekannt ist auch das Beispiel aus der aristotelischen Schrift *De coelo*⁵⁾ von dem gleich heftig Hungernden wie Dürstenden, der von Speise und Trank gleich weit entfernt zu keinem Entschlusse kommen kann und so schliesslich in der Mitte zwischen Speise und Trank zu grunde gehen würde.⁶⁾ Allein dieses Beispiel ist nur ganz nebenbei in die Erörterung über den einem jeden Elemente natürlichen Ort eingeflochten und liefert darum keinen Ertrag zur Feststellung der aristotelischen Lehre über die Willensfreiheit. Dagegen scheint es mir hiefür von Belang zu sein, wenn Aristoteles Affecte, wie Begierde, Zorn, Furcht, Neid, Liebe, Hass, Mitleid, als von dem Willen unabhängig von der sittlichen Beurtheilung ausschliessen will.⁷⁾

¹⁾ *Eth. Nic.* III, 7. 1113 b 3 sqq. — ²⁾ *Eth. Nic.* III, 7. 1113 b 13. — ³⁾ *Eth. Nic.* III, 7. 1114 a 15 sqq. — ⁴⁾ a. a. O. S. 197 ff. — ⁵⁾ II, 13. 295 b 32. — ⁶⁾ *Καὶ τοῦ πεινώτος καὶ διψώτος σφόδρα μὲν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος (καὶ γὰρ τοῦτον ἤρεμεϊν ἀναγκαῖον).* — ⁷⁾ Schmidt, a. a. O. I, 287. So *Eth. Nic.* II, 4. 1105 b 21 sqq. λέγει δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον

Den Werth des Willens kannten selbstverständlich auch die alten Griechen; deshalb führten sie z. B. das Böse auf die *ἕβρις* zurück. Und Demokrit¹⁾ sagt, das Gute bestehe nicht darin, dass man nicht Unrecht thue, sondern darin, dass man es auch nicht thun wolle. Aber erst Aristoteles hat die Bedeutung des Willens im Unterschiede von der Einsicht zuerst theoretisch mit voller Schärfe geltend gemacht, die praktischen Tugenden von den dianoëtischen unterschieden, und ist dadurch in den Augen sehr vieler²⁾ der Begründer des Indeterminismus geworden. Auch Luther betrachtet den Aristoteles als einen Vertreter des *liberum arbitrium* und ist begreiflicherweise schon deswegen allein nicht günstig auf ihn zu sprechen.

„Lumen illud naturae“, sagt er³⁾, „sc. Aristotelem, qui vere ἀπολλύων i. e. perdens et vastator ecclesiae in universitatibus regnat . . . auctoritate et studio Thomae elevatus regnat resuscitans liberum arbitrium, docens virtutes morales et philosophiam naturalem et triceps sc. Cerberus, imo tricorpor Gerion.“

Anderswo⁴⁾ nennt er den Aristoteles geradezu „Thomistarum deus.“

Nach Plato (im „Staate“ und im *Phaedrus*) würde eine That vor dieser Lebenszeit, also eine ideale Urthat das zeitliche Leben der Seelen bestimmen. Allein mit dieser bestimmenden Urthat lässt es sich kaum vereinigen, wenn Plato, der begeisterte Erzieher, soviel auf den Einfluss der Pädagogik hält. Es fehlt dem idealen Entwurfe über Freiheit und Nothwendigkeit, wie ihn Plato gibt, die consequente Durchführung im Realen, sagt mit Recht Trendelenburg.⁵⁾

Der nämliche scharfsinnige Denker macht auf einen für die aristotelische Haltung in der Frage über die Willensfreiheit sehr wichtigen Umstand aufmerksam.⁶⁾ Aristoteles erkennt durchweg dem Einzelwesen volle Substantialität zu; dies müsste für ihn eigentlich ein Motiv sein, den Indeterminismus zu acceptiren. Denn in allen jenen Systemen, welche den Determinismus enthalten, wird den Einzelwesen die volle Substantialität durchweg abgesprochen. Allein man darf andererseits wieder nicht vergessen, dass, wenn Aristoteles consequent an seiner einen stetigen Bewegung festhalten würde, die durch das ganze All hindurchgeht, eben in allen Veränderungen der Einzelwesen nur diese eine Bewegung des Alls, und nicht die eigene

χαρὰν φιλικὴν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον . . . κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτε ἐπανούμεθα οὔτε φερόμεθα . . . ἐπι δεγνίζόμεθα καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἧ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως.

¹⁾ Fr. 109. — ²⁾ z. B. auch Schmidt, a. a. O. I, 163. — ³⁾ in *Op. lat. var. arg.* vol. 5. p. 335 cura Schmidt, Erl. et Francof. — ⁴⁾ Ibid. vol. 6 p. 402 c. Schmidt, Erl. et Francof. — ⁵⁾ a. a. O. II, 149. — ⁶⁾ a. a. O. II, 154.

des Individuums, das Entscheidende und Bestimmende wäre.¹⁾ Aber Aristoteles hält eben nicht consequent daran fest. Bei Aristoteles bringt die Gewöhnung eine Art von zweiter Natur (ἔξῆς) hervor, aber es geht die Naturanlage (φύσις) voran, die beinahe nach Art einer göttlichen Gabe betrachtet wird. Aristoteles aber untersucht nicht, inwiefern sich bei der durch Gewöhnung erworbenen Tugend das von Natur Gegebene und darum Nothwendige zu dem Eigenen, Erworbenen verhält. Ferner sieht Aristoteles in dem Vorgange der Ueberlegung die freie Wahl; er erkennt auch, wie die Begierden das Denken hindern können, so dass man das sittliche Ziel gar nicht erkennt. Es könnte daher, und dies untersucht Aristoteles eben nicht mehr, bei der Ueberlegung das Ausschlaggebende für den Entschluss möglicherweise von einer fremden, vielleicht unbekanntem Ursache der Natur bestimmt werden, und die freie Wahl nur Schein sein.²⁾ Aristoteles hat die Lehre von der Freiheit weder metaphysisch scharf begrenzt, noch im vollen psychologischen Zusammenhang dargelegt, wie dies Plato thut. Doch mag er sich mit dem Beispiele Kant's trösten, der die sittliche Freiheit nur als ein Postulat der praktischen Vernunft einzuführen vermag, und den Schiller in dem Gedichte „Die Philosophen“ deshalb also reden lässt:

„Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,

Aber der praktische Satz gilt, »du kannst, denn du sollst!«

Der Lehrling antwortet allerdings darauf:

„Dacht ich's doch, wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,

Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.“

Redepenning³⁾ meint, die Schwierigkeiten in der aristotelischen Lehre über die Willensfreiheit fänden sich auch in der Freiheitslehre des hl. Thomas von Aquin, der hierin stark von Aristoteles beeinflusst sei. Doch können wir diese Untersuchung hier nicht weiter verfolgen. Man vergleiche über die Moralphilosophie bei Thomas von Aquin die Auseinandersetzung zwischen Glossner und Frohschammer, im Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.⁴⁾

Gehört also Aristoteles zu den Deterministen oder zu den Indeterministen? Schmidt⁵⁾ ist der Anschauung, dass Aristoteles mehr Indeterminist, Plato mehr Determinist sei. Zu den Deterministen, wie es die Stoiker waren, die aber die menschliche Zurechnungsfähigkeit damit zu vereinigen suchten — ihre Stellung in dieser Frage

¹⁾ Vgl. dazu Thom., *Cont. gent.* III., cc. 82–87. — ²⁾ Trendelenburg, a. a. O. II, 156. — ³⁾ a. a. O. S. 23. — ⁴⁾ IX. (1895) 269. — ⁵⁾ a. a. O. I, 257.

ist nicht ganz klar —, gehört Aristoteles jedenfalls nicht. Wenn man sich aber vor Augen führt, dass der Indeterminismus eigentlich nur vom Standpunkte eines entschiedenen Theismus aus gerechtfertigt werden kann, in welchem ein absolut freier Gott Schöpfer und Erhalter der Welt ist, in dessen Weltregierung der freie Wille des Menschen seine Stelle findet, von dem der menschliche Geist ein Abbild ist usw., so wird es wiederum schwer, den Aristoteles so unbedingt auf die Seite der Indeterministen zu stellen. Es handelt sich übrigens bei dem Streite, ob Determinismus, ob Indeterminismus, vielfach nur um leeren Wortstreit, weil man sich nicht vorher über die präcise Bedeutung der dabei in Betracht kommenden Termini verständigt hat. Es wird kein Vertreter des Indeterminismus leugnen, dass der Mensch in seinen Willensentschlüssen abhängig ist von dem irrthumsfähigen Erkennen und beeinflusst wird von Gefühlen und Neigungen. Aber jederzeit wird er festhalten, dass es trotzdem in der Macht der menschlichen Persönlichkeit steht, sich immer mehr unabhängig zu machen und seinen Willen zu vervollkommen. Vielleicht hat bezüglich der aristotelischen Stellung in der Frage der Willensfreiheit Hemann das Richtige getroffen, wenn er sagt¹⁾:

„Aristoteles lehrt zwar die Willensfreiheit, ist aber kein Indeterminist, und andererseits lehrt er den strengsten Determinismus und leugnet doch keineswegs die Willensfreiheit, sondern sucht sie eben durch seinen Determinismus zu begründen.“

Wir selber aber bleiben bezüglich dieser Frage bei dem *non liquet*, „es ist nicht genügend klar“, was für so manche aristotelische Frage gilt.

¹⁾ Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig. 1887. S. 5.

(Fortsetzung folgt.)