

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie

Knauer, Vinzenz

Wien, 1885

XIV. Der menschliche Wille

[urn:nbn:at:at-ubi:2-11430](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:at:at-ubi:2-11430)

XIV. Der menschliche Wille.

Appetitus sensitivus et intellectivus. — Unterschied von Denken und Wollen. — Wollen und Begehren. — Wollen und Wahl. — Einfluss der Vernunft auf den Willen und das Begehren. — Der Kampf zwischen dem vernünftigen Wollen und den blinden Naturtrieben. — Er ist kein Beweis für ein zweifaches Lebensprincip im Menschen, sondern für die substantiale Einheit. — Die Willensfreiheit. — Untrennbarkeit des freien Wollens vom Intellect. — Zusammenhang der Freiheitslehre mit den erkenntnisstheoretischen Principien der peripatetischen Schule. — Freier Wille und Inclination. — Sittlicher Ernst der aristotelisch-thomistischen Freiheitslehre. — Scheinbare Ueberlegenheit der unfreien Naturwesen. — Determination des menschlichen Denkens und Wollens. — *Aestimativa* (sinnliches Urtheil) und *collativa* (geistiges Urtheil). — Die Kinder und die Thierwelt. — Verantwortlichkeit, Lohn und Strafe. — Der Einfluss der Gestirne auf den Menschen. — Vorzeichen und Ahnungen. — Das Duell als eine Abart der Aberglaubens. — Wahlfreiheit und Entschiedenheit. — *Βούλησις* und *προαίρεσις*.

*Eadem forma potest habere simul de eodem
objecto diversos actus appetendi consequentes diver-
sas cognitiones praevias.*

Gabriel Biel, der letzte Scholastiker.
(*Collectorium in Occam sent. lib. II. dist. 16.*)

Wie in den niederen und an die leiblichen Organe gebundenen Theilen der menschlichen Seele, findet sich auch im intellectiven (geistigen) Theile derselben der Unterschied von apprehensiven und appetitiven Vermögens. Die dem Intellectiven eigenthümliche *potentia appetitiva* ist, im Unterschiede zum sinnlichen Begehrungsvermögen, dem sogenannten *appetitus sensitivus*, der Wille (*voluntas*). Es ist ein ganz verwerflicher, unsere in der neueren Philosophie eingerissene Sprachverwirrung mächtig

fördernder Gebrauch, das Wort Wille auch für die Vorgänge des animalischen Begehrens, oder wohl gar, wie dies seit Schopenhauer gang und gäbe geworden, im allerweitesten Sinne für alles Gestalten und Streben der Naturmächte zu verwenden; denn es gilt hier, wie wir uns überzeugen werden, mehr als irgendwo das Wort: *Fides nominum salus proprietatum*, und nur die Anwendung dieser von Augustinus gegebenen Regel auf den speciellen Fall ist es, wenn Thomas Aquinas sagt: *Necesse est, appetitum sensitivum et intellectivum (voluntatem) ad diversas potentias pertinere*. In der Schrift: *De potentiis animae (cap. 5.)* wird in beachtenswerther Weise das *appetitivum* als Theil des *motivum* bezeichnet, und zwar sowohl für die niederen, vegetativ-sinnlichen, als auch für die höheren, intellectiven Potenzen. Es heisst daselbst: *Potentia autem haec (intellectualis) prima divisione sua dividitur in apprehensivam et motivam vel appetitivam. Hae duae potentiae solum inveniuntur in substantiis spiritualibus seu intellectualibus*. Es geht daraus deutlich hervor und wird aus dem Folgenden noch deutlicher, dass damit eine nach aussen gerichtete Bewegung, im Unterschiede zu den nach innen gewendeten Veränderungen der apprehensiven Potenzen, gemeint ist, wie dieses sich leiblicher Weise in dem Gegensatze der centripetalen Richtung der Empfindungsnerven und der centrifugalen der dem Begehren und Wollen dienenden motorischen Nerven ausdrückt.

Bei der Eintheilung des den niederen Potenzen angehörigen *appetitivum* folgt Thomas den bekannten, von Aristoteles und theilweise bereits von Plato herrührenden Bestimmungen. Es wird die *motiva sensitiva* getheilt in die *naturalis* und *animalis*. Zur *naturalis* gehört die vegetative Lebenskraft, die *virtus vitalis* und *pulsativa*, welche auch ohne vorhergegangene Apprehension stattfindet und, wie dies deutlich bei der Bewegung der Arterien und des Herzens bemerkbar ist, von der Herrschaft der Vernunft und des Willens im Grossen und Ganzen unabhängig ist. Die *motiva animalis* hingegen bewegt in Folge geschehener Apprehension. Zu ihr gehört das Irascible (θυμοειδές) und Concupiscible (ἐπιθυμητικόν), wovon dieses wieder als eine die Bewegung nach einem wirklich oder vermeintlich Guten und Angenehmen veranlassende und gebietende Macht bezeichnet

wird, jenes aber als die eine Bewegung zum Entfernen oder Vonsichweisen des für unangenehm und schädlich Erachteten erheischende Kraft. Zu diesen befehlenden und dadurch die Bewegung hervorrufenden Mächten (*motivae imperantes et facientes motum*) kommen als dirigirende und ausführende noch die Phantasie, die *aestimativa* und eine äusserliche, in den Nerven und Muskeln verbreitete, nicht näher zu bezeichnende Kraft, die auffallend an jene elektrischen Strömungen gemahnt, die nach den interessanten Experimenten unserer Physiker und Physiologen bei den Nerven- und Muskelthätigkeiten eine bedeutende Rolle spielen. *Motivae per modum dirigentis sunt phantasia et aestimativa, inquantum appetitui ostendunt formam vel intentionem convenientem, et disconvenientem: phantasia enim movet ostendendo formas sensibiles, aestimativa ostendendo intentiones.* (*De pot. anim. cap. 5.*) — *Vis exequens motum istum est exterior, quae diffusa est in musculis et lacertis et nervis membrorum.* (*Ibidem.*) Als *vis exterior* wird sie bezeichnet, um sie als eine rein physische von den psychischen Kräften zu unterscheiden. Ich erinnere hier nochmals an die bereits vernommene Unterscheidung der menschlichen Seelenthätigkeiten in solche, die ohne körperliche Organe ausgeübt werden und dem intellectiven Theile der Seele als solchem (*sicut in subjecto*) angehören, und in solche, die dem Menschen als Synthese von Geist und Natur (*conjuncto sicut in subjecto*) eigenthümlich sind. *Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali ut intelligere et velle. Unde potentiae, quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto.* (*Summa theol. I. quaest. 87. art. 5.*) Mit diesen dem intellectiven Theile angehörigen Acten der *potentia appetitiva* haben wir uns also zu beschäftigen.

Vor Allem ist festzuhalten, dass das streng geistige Denken (*intelligere*) ein das Erkennbare im Erkennenden als intentionales Sein darstellender und insofern im Innern des Geistes sich abschliessender Vorgang ist, von dem sich das geistige Wollen (*velle*, auch als *operatio appetitiva* des Intellectes bezeichnet) durch die Richtung und Bewegung auf ein dem Willen sich darbietendes Object unterscheidet. *Est autem attendenda differentia quaedam inter intellectualem operationem et appetiti-*

vam: omnis omnino cognitiva operatio completur per hoc, quod cognoscibilia in cognoscente quodammodo existunt, scilicet sensibilia in sensu et intelligibilia in intellectu; operatio autem appetitiva completur secundum quemdam ordinem vel motum appetentis ad res appetitui objectas. (Declaratio quorundam articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos.)

Wie das geistige Wollen vom Denken des Geistes sich unterscheidet, eben so gewiss, und zwar in noch durchgreifenderer Weise, unterscheidet es sich vom sinnlichen Begehren. Dieses ist, wie schon die Etymologie des Wortes Trieb andeutet, ein durchwegs unter der zwingenden Nothwendigkeit stehendes, die ihm von aussen es bestimmenden Einflüssen auferlegt wird. Es gibt bei ihm kein Wählen, kein »Du sollst«, sondern nur ein »Du musst«. Die Eigenthümlichkeit des Wollens aber ist die Wahl. Wollen und Wählen sind gleichfalls schon sprachlich verwandt, und *Proprium voluntatis est eligere. (Summa theol. quaest. 13. art. 2.)* Da aber eine Wahl nicht anders möglich ist, als unter der Erleuchtung des Willens durch die Vernunft, so sind freies Wollen und Intellect untrennbar. *Ubique intellectus est, liberum arbitrium est. (Summa theol. I. quaest. 59. art. 3.)* Hingegen kann das den blinden Trieben gehorchende sinnliche Begehren, obwohl es im Menschen vermöge der innigen Verbindung des niederen mit dem höheren appetitiven Vermögens dem Einflusse der Vernunft, jedenfalls im normalen Seelenzustande, keineswegs entzogen ist, dem Gesetze der Vernunft widerstreben. *Appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud, quod ratio dictat. (Summa theol. 83. art. 1.)* Die berühmte Stelle des Galaterbriefes (5. 17.): »Das Fleisch begehrt gegen den Geist«, war demnach dem Aquinaten jedenfalls dem Wort wie dem Sinne nach nicht unbekannt, ohne ihn jedoch zur Annahme eines doppelten Lebensprincipes im Menschen zu bestimmen. Er hielt sich einfach an Aristoteles, welcher zeigte, dass der häufig sich einstellende Widerstreit zwischen dem vernünftigen Wollen und den Naturtrieben so wenig ein nothwendiger sei, dass vielmehr diese dasselbe vielfach unterstützen und ihm die rechte Richtung zum Sittlichen geben. Der thatsächlich zuweilen sich einstellende Widerstreit beweist

eben die Obmacht der Vernunft, indem er gerade den innigen Zusammenhang des ὁρεκτικόν mit dem διανοητικόν in der einen menschlichen Seele zum vollen Bewusstsein bringt; denn nur in diesem Kampfe wird dem Menschen klar, dass die Begierde unter ihm ist, und dass sie nicht herrschen soll über ihn, dass er nicht, dem vernunftlosen Thiere gleich, blindlings ihr gehorchen muss. Allerdings nämlich ist nach Aristoteles das ὁρεκτικόν ebenfalls ein Streben, welches auf einen bestimmten Zweck gerichtet ist, und darum ein dem Willen Analoges und mit ihm Verwandtes; aber es ist weit davon entfernt, freier Wille (προαίρεσις) zu sein, der zwischen den Gegenständen und Zielen des Wollens, oder auch nur den dazu erforderlichen Mitteln, eine Wahl zu treffen weiss. Um diese treffen zu können, muss er eben wissen, zunächst um sich selbst, als um die reale Ursache seiner Thätigkeiten wissen, muss darum, wie solches beim normalen, in seinem Selbstbewusstsein nicht gestörten Menschen in der That der Fall ist, vom Lichte der Vernunft erleuchtet sein. Besonnenheit nennt darum wieder so schön und treffend unsere Sprache diese zur vollen Freiheit des Handelns erforderliche Verfassung des Geistes, dessen Licht der Sonne gleicht, vor der die Nebel und auch die Lichter der Nacht erblassen und schwinden. Unfrei ist darum nach Aristoteles im eigentlichen Sinne nur diejenige Handlung des Menschen, die nach dem Untergange oder doch bei übergrosser Trübung dieser Sonne des Geistes geschieht, in der Unwissenheit, im Schlaf, im Wahnsinn. Wohl lässt er auch Unfreiheit in Folge des Zwanges gelten, und man ist gewohnt, auf diesen das Gewicht zu legen; doch ist dabei wohl zu berücksichtigen, dass solch ein Zwang, sei es nun in Folge der durch Drohung oder Versprechen erregten Furcht und Hoffnung, des durch Peinigung bewirkten Schmerzes oder dergleichen, nur dann als mächtig genug erachtet werden kann, um das freie Wollen zu hindern, wenn er die Besinnung beeinträchtigt, und so die Vernunftthätigkeit entweder gänzlich oder doch dem weit aus grösseren Theile nach sistirt. Ein bloss von aussen rührender, rein physischer Zwang, etwa das Hinschleppen eines Menschen gegen seinen erklärten Willen an einen bestimmten Ort, die Entehrung einer wehrlos Gemachten, kommt hier gar

nicht in Betracht, weil der Zustand des so Gezwungenen in die Rubrik des rein passiven und von Aristoteles als βιαιώς (gewalt-sam) bezeichneten Bewegtwerdens gehört, welches jedes selbst-eigene Thun, somit auch das freie Wollen ausschliesst.

Die Lehre vom Willen hängt, wie ich nur kurz bemerken kann, mit den erkenntnisstheoretischen Principien der aristotelisch-thomistischen Schule unzertrennlich zusammen; doch muss ich mich, um nicht die noch immer nicht ausgetragene Controverse zwischen Thomismus und Molinismus zu berühren, auf das Nachfolgende beschränken:

Jedweder Form ist eine ihr eigenthümliche Inclination entsprechend, wie dem Feuer die Neigung zum Emporsteigen in der Flamme. Die intellective Seele nur hat die Macht, alle Formen des zu Erkennenden *per species* in sich hervorzubringen, das intentionale Sein der Dinge in sich hervorzuzaubern und so sich selbst gewissermassen zu Allem zu gestalten, *quodammodo fit omnia*. Diese Proteusnatur besitzt das blosse Sinnenwesen nicht, sondern ist ausschliesslich an eine Form gebunden. Wenden wir darauf das thomistische *Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio* an, so ergibt sich ganz von selbst, dass das blosse Naturwesen auch stets nur einer und derselben Inclination fähig, d. h. unfrei ist, während dem Menschen aus dem entgegengesetzten Grunde, die Freiheit des Willens zugesprochen werden muss. *In his, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. (Summa theol. I. quaest. 80. art. 1.) — Sicut formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem, supra modum formarum naturalium, ita oportet, quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam anima appetere potest ea, quae apprehendit, non solum ea, ad quae inclinatur ex forma naturali. (Ibidem.)* Selbstverständlich sind die Ziele der sinnlichen und intellectuellen Inclination, mithin auch das sinnliche Begehren und intellectuelle Wollen selbst, auch aus der Ursache grundverschieden, weil die Objecte der sinn-

lichen und der intellectuellen Apprehension schon so grundverschieden sind, dass für sie weder ein und dasselbe Erkenntniss- noch ein und dasselbe Begehrungsvermögen ausreicht; eine Neigung für Wissenschaft und Tugend im niederen Begehrungsvermögen vorauszusetzen, dürfte bis zur Stunde noch keinem Sensualisten eingefallen sein, vielmehr begnügt er sich consequenter Weise, derartige Neigungen überhaupt in Abrede zu stellen und den bestehen gelassenen Schein derselben mittelst feinerer Nuancen des Egoismus zu erklären. St. Thomas hingegen meint, dass unser Wille gleich unserem Intellect auch auf solche Güter gerichtet sei, die ihrer Natur nach unmöglich in die Sinne fallen, daher auch durch kein blosses Sinnenwesen apprehendirt werden können. *Per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutem et hujusmodi. (Ibidem, quaest. 81. art. 1.)*

In Folge dieser Untrennbarkeit des menschlichen Wollens vom Intellect (denn, um es nochmals zu wiederholen: *Ubi intellectus est, liberum arbitrium est*) hat es mit dem Kampfe zwischen Geist und Fleisch, aus dem man neuerer Zeit sogar einen zweifachen Willen im einen Menschen deduciren wollte, nicht gar so viel auf sich, und Thomas hält unverrückbar an dem aristotelischen Grundsatz fest, dass das niedere Begehren ein zum menschlichen Willen Gehöriges, jedenfalls ein zu ihm im Verhältnisse der Hörigkeit Stehendes sei, und dass der freie Wille, weit entfernt, sich den Bewegungen des Concupisciblen und Irasciblen fügen zu müssen, vielmehr diese beiden selbst bewegt, wie nach antiker Vorstellungsweise die höheren Himmels-sphären die unteren in Bewegung setzen. Die niederen Regungen können (immer den normalen Seelenzustand vorausgesetzt) nicht ohne Anfrage in den lichten Horizont des intellectiven Wollens eindringen, sondern haben erst um Erlaubniss zu bitten, durch welche Erlaubniss aber sie als vom Menschen selbstgewollte, daher als mit dem menschlichen Willen eins und unter gegebenen Umständen auch als sittlich gut oder schlecht (sündhaft) sich legitimiren. In der peripatetischen Psychologie gibt es für das Menschenwesen keine Getheiltheit, darum auch im Willen keine Halbheit und kein »Halb zog es ihn, halb

sank er hin«. *Homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem; sed expectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. Philosophus (Aristoteles) dicit in libro III. de Anima, quod appetitus superior movet inferiorem. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis ratione subduntur. (Summa theol. quaest. 81. art. 3.)* Die Sache ist begreiflicher Weise von grosser Tragweite für die Ethik, und ich bin mir dessen wohl bewusst, dass ich mit dem soeben Gesagten hin und wieder anstosse, oder doch zum mindesten hart anstreife. Doch ist es einmal nicht anders. Ernst nehmen es Aristoteles und Thomas Aquinas mit der Willensfreiheit und der Willensschwäche, so ernst wie Shakespeare.

Der Einfluss des intellectiven Urtheiles ist beim freien Willen so mächtig und so untrennbar von ihm, dass Aristoteles mehrmals ernstlich zu schwanken scheint, ob er das Vermögen der freien Wahl nicht eher dem Denken als dem eigentlichen Wollen zusprechen solle, und Thomas stimmt darin bei, dass das Wählen allerdings eine grosse Verwandtschaft mit dem Urtheilen habe, das ja ebenfalls im Annehmen und Abweisen (des Wahren und Falschen) sich bewegt. *Ad electionem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis et aliquid ex parte appetitivae. Ex parte quidem cognitivae requiritur consilium, per quod judicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem appetitivae requiritur, quod appetendo acceptetur, quod per consilium dijudicatur: et ideo Aristoteles (VI. Ethic. cap. 2.) sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam vel cognitivam. Dicit enim, quod electio vel est intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus. Sed in III. Ethicorum cap. 3. in hoc magis declinat, quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem »desiderium consiliabile«. (Summa theol. quaest. 83. art. 3.)* Ebenda heisst es auch: *Appetitus quamvis non sit collativus (vergleichend und urtheilend), habet tamen, inquantum a vi cognitiva conferente illustratur et movetur, quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri praeoptat.*

Gerade in diesem Einflusse des Urtheils liegt der auffallende Unterschied zwischen dem menschlichen Handeln und der, wenn auch häufig geradezu bewundernswerthen Thätigkeit der Thiere, die nur von der dem menschlichen Urtheile häufig

ähnlichen, aber stets auf ganz gleiche Weise sich äussernden *aestimativa* instinctiv getrieben werden, wesshalb wir auch nicht von ihrer künstlerischen Thätigkeit, sondern von ihren Kunsttrieben reden. Mit Recht macht daher der Aquinat darauf aufmerksam, dass im Gegensatze zum freien Handeln des Menschen, das immer suchend und wählend im Laufe der Zeiten eine unübersehbare Mannigfaltigkeit und stete Veränderung in Sprache, Schrift, Sitte, Kleidung u. s. w. offenbart, das Wirken der Thierwelt eine absolute Stabilität zeigt, derzufolge Thiere, die zur selben Art gehören, unabänderlich auf gleiche Weise thätig sind, so dass die Schwalbe ihr Nest, die Biene ihren zellenreichen Bau nicht anders baut, als ihre Ahnen vor Jahrtausenden; denn, so erklärt der Aquinat die Sache, wie die seelenlosen leichten und schweren Körper nicht sich selbst bewegen, also nicht die Ursache ihres Bewegtseins sind, so folgen auch die Thiere nicht ihrem eigenen Urtheile, sondern dem Urtheile, das ihnen vom Schöpfer eingeschaffen ist. *Ex judicio rationis agunt homines et moventur; conferunt enim de agendis: sed ex judicio naturali agunt et moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex hoc, quod omnia, quae sunt ejusdem speciei simili modo operantur, sicut hirundines similiter faciunt nidum: tum ex hoc, quod habent judicium ad aliquod opus determinatum, non vero ad omnia, sicut apes non habent industriam ad faciendum aliquod aliud opus nisi favos mellis; et similiter est de aliis animalibus. Unde recte consideranti apparet, quod per quem motum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eundem motum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis: sicut enim gravia et levia non movent seipsa, ut per hoc sint causa sui motus, ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum; et sic non sunt causa sui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. (De Verit. quaest. 24. art. 1.)* Ja selbst wenn sie der Freiheit und des Urtheils theilhaft wären, so würde doch ein freies Urtheilen und somit ein freies Handeln bei ihnen nicht zu Stande kommen, weil ihr Urtheil ihrer Natur zufolge ausschliesslich durch ein einziges Ziel determinirt ist. *Dato, quod in eis esset libertas aliqua et judicium aliquod, non tamen sequeretur, quod esset in eis libertas judicii, quum judicium eorum sit naturaliter determinatum ad*

unum. (Ibidem, art. 2.) Der Mensch hingegen ist, weil er sowohl die Ziele seines Handelns, als auch die zum Zwecke dienlichen Mittel erkennt und beurtheilt, seiner Bewegungen und seines Urtheils veranlassender Grund, und eben darum auch in seinem Wollen frei. *Homo vero per virtutem rationis judicans de agendis potest de suo arbitrio judicare, inquantum cognoscit rationem finis et ejus, quod est ad finem et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa ipsius in movendo, sed et in judicando, et ideo est liberi arbitrii. (Ibidem, art. 1.)*

Nichtsdestoweniger wollte man auch bei Thomas von Aquino, wie in der sokratischen Schule überhaupt, eine Determination des Willens und folgerichtig auch eine Nothwendigkeit im menschlichen Handeln entdeckt haben, wobei selbstverständlich wieder einige Missverständnisse mit unterlaufen, welche die Herren Commentatoren in gewohnter Weise als »Widersprüche« behandeln und in die Schriften, wo nicht gar in das klare Denken eines Sokrates, Plato, Aristoteles und Thomas Aquinas versetzen, anstatt denselben im höchsteigenen Sinciput nachzuspüren. Die Sache lässt sich im Allgemeinen auf Folgendes reduciren:

Der menschliche Wille ist ohne Zweifel einer Art von Nothwendigkeit unterworfen, und zwar aus dem sehr einfachen Grunde, weil er nicht absoluter, sondern creatürlicher Wille ist, d. h. ein solcher Wille, der weder sein Dasein noch seine letzte Bestimmung sich selbst gegeben hat. Diese Nothwendigkeit aber, wenn man die geschöpfliche Determinirtheit oder das nicht Absolutsein durchaus so nennen will, ist noch keine Wendung der Noth oder des Zwanges, wie beim unfreien Naturwesen, sondern ist die der Bestimmtheit des letzten Zieles, oder der Bestimmung durch das letzte Ziel. Dieses selbst aber ist jedem Geschaffenen durch Den, der Alles nach Mass und Ziel geordnet, durch den Geist, der nach dem prächtigen Ausspruche des Meisters Derer, welche wissen, »nicht bald denkt, bald nicht denkt«, unverrückbar festgestellt, und der geschöpfliche Wille, als ein der Weltordnung angehöriger, ist vom Anfang her nach ihm geordnet, oder, was dasselbe heisst, es ist ihm von allem Anbeginn die Richtung nach ihm gegeben. Es ist aber dieses letzte Ziel der gesammten Weltordnung eben das Gute und spe-

ciell für den Menschen die eigene Glückseligkeit. Diese seine eigene Glückseligkeit also vermag kein menschlicher Wille nicht zu wollen, so lange er nicht bei Schopenhauer's und E. v. Hartmann's »Verneinung des Willens«, mit einem andern Worte beim Nichtmehrwillen(!) angelangt ist. Die Glückseligkeit, könnte man folglich auch sagen, muss daher der Wille, so lange er sich nicht selbst aufzuheben gewillt ist, mit Nothwendigkeit, *necessitate finis*, wie Thomas die Sache genannt hat, wollen, weil er seiner Natur nach nur das will und wollen kann, was ihr entspricht. Keineswegs aber muss er die Glückseligkeit auch wollen *necessitate medii*. Er kann sie wollen, wünschen und anstreben in und mit Gott, aber auch ausser und ohne Gott, und in letzterem Falle kann er sie wieder suchen entweder ausser sich, in dem, was die Schrift »die Gestalt dieser Welt« nennt, die vorübergeht, oder auch in sich, im eigenen in sich abgeschlossenen geistigen Ich, das in der Gottesfremde seiner Selbstverherrlichung sich freut und prunkt, gleich jenem Glänzenden, der im Anfang der Dinge wie ein Blitz vom Himmel stürzte, gleich einem Sterne, der hinausgeschleudert aus der Sphärenharmonie, ewig fern vom Urquell des Lichtes, sich im eigenen Lichte sonnend, durch den endlosen nachterfüllten Weltraum irrt. Vielleicht wird dieses Wenige hinreichen, um wenigstens nicht absichtsvoll die Worte misszuverstehen und misszudeuten: *Voluntas nil velle potest coactionis necessitate; potest autem aliquid velle necessitate finis seu suppositionis; naturali etiam necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet. — Electio non est de fine, sed de his, quae sunt ad finem, ut dicitur in III. Ethic. cap. 2. Unde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus.* Aristoteles bemerkt, dass es sich mit dem letzten Zweck beim Wollen in derselben Weise verhalte, wie mit den ersten Principien beim Denken. Wie dieses, ohne übrigens in seinen Thätigkeiten einer zwingenden Nothwendigkeit zu unterliegen, an diese ersten Principien (Denkgesetze) gebunden ist, so lange es in seinem Verfahren als ein wirkliches Denken, nicht aber als regelloses Spiel der Vernunft und Phantasie erscheint, ebenso ist auch das Wollen an den letzten Zweck gewiesen, der das Gute, für uns Menschen die Glückseligkeit, ist. *Necesse est,*

quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in Physic II. Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili. Sumus domini actuum nostrorum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. »Electio autem non est de fine, sed de his, quae sunt ad finem.« (Summa theol. I. quaest. 82. art. 1.)

Ausdrücklich sagen Aristoteles und Thomas Aquinas, dass diese Freiheit zu Entgegengesetztem nicht bloss auf dem praktischen Gebiete des Handelns, sondern auch auf dem theoretischen des Denkens sich zeige. Nur in Betreff der Principien ist, es sei dies nochmals wiederholt, das Denken einer Nothwendigkeit unterworfen (*Intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis*); in Bezug auf das nicht Principielle ist es frei und hat die Macht, für das eine oder das andere sich zu entscheiden. *Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus*; ja aus dieser Freiheit der Vernunft folgt geradezu die Freiheit des von ihr erleuchteten Willens. *Cum homo sit rationalis, liberi etiam arbitrii necessarie est.* (Summa theol. quaest. 83. art. 1.) Diese Freiheit der Entscheidung muss demnach auch auf praktischem Gebiete sich allenthalben dort einfinden, wo es nicht um das letzte Ziel und die natürliche, d. h. anerschaffene Willensrichtung sich handelt, sondern um die Mittel zum Zweck und das Zufällige, das sich jedenfalls auch beim Wollen und Handeln findet, denn *particularia opera sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est.*

Bei den Thieren vertritt die zu den inneren Sinnen gerechnete *aestimativa*, die auch als sinnliche Urtheilskraft, im Unterschiede vom intellectiven Urtheile (*collatio*) bezeichnet werden kann, als *iudicium naturale* oder *instinctivum* die Stelle der Vernunftthätigkeit. Auch in diesem nämlich zeigt sich, wie

beim menschlichen Urtheilen, ein Annehmen und Abweisen; doch ist dasselbe gerade darin, dass es mit jener unwandelbaren Sicherheit erfolgt, die den der Nothwendigkeit ganz und gar unterworfenen und ausschliesslich den ihnen eingeschaffenen Naturgesetzen folgenden Naturkräften eigenthümlich ist, himmelweit verschieden von dem überlegenden, zögernden, abwägenden Urtheile des Menschen, für den die Warnung gilt: *Omnia fac cum consilio, et post factum non poenitebis*; eine Lebensregel, welche das blossе Naturwesen weder versteht noch braucht. Das Schaf nämlich zittert und flieht vor dem Wolf, den es noch nie gesehen und als seinen Todfeind kennen gelernt hat, somit ohne alle Ueberlegung, während es vor dem oft dem Wolf bis zum Verwechseln ähnlichen Hund in Ruhe bleibt. *Judicat ovis, lupum esse fugiendum naturali judicio, sed non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat, et simile est de quolibet judicio brutorum animalium.* Ein Kind würde allenfalls den Wolf, wie weiland Rothkäppchen im bekannten Märchen, für den Schäferhund halten, eben weil sein Urtheil hier durch die Aehnlichkeit und Vergleichung (*ex collatione*) und weniger *naturali instinctu* geleitet ist, wozu noch kommt, dass nach der Erzählung dem Kinde thatsächlich keine Gefahr droht, da der Wolf nicht dieses, wohl aber die Grossmutter zerreisst. Dass nämlich nicht nur böse Hunde, sondern selbst Raubthiere, wenn sie gesättigt sind, gutgearteten, der Thierwelt freundlich gesinnten Kindern nicht leicht etwas zuleide thun, ist eine vielfach constatirte Thatsache, die wieder für die *aestimativa* der Thiere spricht. Sie merken, dass sie von solchen Kindern nichts zu befürchten haben, wie denn überhaupt die Thiere die Gesinnung eines Menschen gegen sie mit fast unglaublicher Sicherheit erkennen, so dass es gerade kein eigentliches Wunder gewesen zu sein braucht, wenn sie dem im Freien wandernden St. Franciscus von Assisi von allen Seiten zuliefen und die Vögel sich ihm aufs Haupt und auf die Schultern setzten. Weil aber der Mensch erfahrungsmässig nur in den allerseltensten Fällen und ausnahmsweise gleich den Thieren vom Instinct geleitet wird, eben darum handelt er frei. *Quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione*

quadam rationis, ideo agit libero judicio potens in diversa ferri. (Ibidem.) Die oftmalige scheinbare Ueberlegenheit bei den Thieren ist sogar ein Kennzeichen für des Menschen höhere Abkunft und Würde, so gewiss es die so lang andauernde gänzliche Hilflosigkeit und Angewiesenheit des Menschenkindes an die Pflege und Erziehung von Seite der Mitmenschen ist.

Obwohl nun die menschliche Willensfreiheit nicht unbeschränkt, sondern eine durch ihre natürliche Richtung nach Glückseligkeit determinirte Freiheit ist, denn *naturaliter homo appetit ultimum finem, scil. beatitudinem, qui quidem appetitus naturalis non subjacet libero arbitrio*, können doch im übrigen Hang und Neigung, als welche zumeist in leiblichen Dispositionen ihren Grund haben, im normalen Zustande das freie Wollen nicht aufheben. *Habitus et passionēs, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum, subjacent judicio rationis, et hujusmodi qualitates ei etiam subjacent, inquantum etiam in nobis est (potestas), tales qualitates acquirere vel a nobis excludere. (Summa theol. I. quaest. 83. art. 1.)* Auch dem Gewohnheitssünder bleibt darum die Verantwortlichkeit für jede seiner Vergehungen, wie andererseits der Werth der guten That durch die erworbene Neigung und Freudigkeit sie zu vollbringen, nicht beeinträchtigt wird. Lohn und Strafe haben dann allein nur keinen Sinn, wenn das Wollen und Vollbringen nicht in der Macht des Menschen war. *Nullus debet puniri vel praemiari pro eo, quod non est in ejus potestate facere vel non facere. Sed homo justus punitur et praemiatur pro suis operibus. (De Veritate, quaest. 24. art. 1.)*

Der Einfluss der Gestirne auf das menschliche Wollen galt noch dem grossen Johannes Kepler als eine unbestreitbare Thatsache, wie denn die Astrologie und das Horoskopstellen, und zwar nicht bloss, ja nicht einmal vorzugsweise, im unwissenden Volke, bis in das gegenwärtige Jahrhundert mit mehr oder weniger Glück ihr Wesen treiben. Glaubte doch Napoleon, der Erste so gut als der Dritte, bekanntlich felsenfest an seinen Stern und an die *dies nefastos*. Wir dürften uns daher nicht wundern Aehnlichem bei jenem im tiefen Mittelalter lebenden Dominikanermönch zu begegnen, dessen Gesichtszüge mit Augustus, von dem er nach Einigen abstammen soll, und darum auch mit Napoleon I.

eine so frappante Aehnlichkeit aufweisen. Wir dürften uns umso weniger wundern, da dieser die Ansichten des Aristoteles über den Gegenstand genau gekannt haben musste, weil er schreibt: *Secundum Philosophum necesse est, ponere principium aliquod actuum mobile, quod per suam praesentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et huiusmodi sunt corpora coelestia. Et ideo quidquid in istis inferioribus generat et movet ad speciem, est sicut instrumentum corporis coelestis, secundum quod dicitur (in II. Physic.) quod hominem generant homo et sol.* Was aber findet sich nun bei Thomas Aquinas hierüber? — Beiläufig dasselbe, was unserer Tage jeder nicht unter die Spiritisten gerathene Psychologe und Naturforscher antworten müsste, wenn ihm die Frage vorgelegt würde. Thomas hält sich an das Wort seines unvergleichlichen Meisters, und zwar in diesem Falle an das Wort *corporum*. Unser Leib steht allerdings, wie alles Körperliche, welches von der Licht und Leben spendenden Sonne beschienen wird, unter siderischem Einfluss, und insoweit die leiblichen Potenzen mit den geistigen in Verkehr und Wechselwirkung stehen, kann immerhin auch von einem hierdurch vermittelten siderischen Einfluss auf die intellectiven Potenzen, auf unser Denken und Wollen, die Rede sein; doch geht dieser Einfluss schlechterdings nicht so weit, dass er das menschliche Handeln geradezu causiren und bestimmen könnte, da nicht körperliche Kräfte, sondern wir selbst als denkende und wollende Wesen das Princip unserer Handlungen sind. *Cum intellectus et voluntas, quae humanorum actuum principia sunt, corporeis organis alligatae vires minime sint, non possunt corpora coelestia ipsa humanorum actuum causae directe esse, sed indirecte, agendo nimirum per se in corpora, quae ad utriusque potentiae opera inducunt.* Besonders ist hierbei die fördernde oder hindernde Einwirkung auf die inneren Sinne nicht gering anzuschlagen. Phantasie und Gedächtniss stehen als leibliche Kräfte selbstverständlich allen von aussen kommenden leiblichen Einwirkungen offen, warum nicht auch dem der Gestirne? Doch wissen wir, dass weder die sinnliche Vorstellung noch das sinnliche Begehren zwingend auf unsern Willen zu wirken vermag, und einen nöthigenden, den Willen zur Ent-

scheidung bestimmenden Einfluss der Sterne anzunehmen, bleibt daher den Sensualisten und Fatalisten anheimgestellt. *Turbata (per influxum siderum) vi imaginativa vel cogitativa vel memorativa ex necessitate turbatur actio intellectus; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris. . . . Ponere ergo, coelestia corpora esse causam humanarum actionum, est proprie illorum, qui dicunt, intellectum non differe a sensu. (Summa theol. I. quaest. 115. art. 4.) — Quidam omnia fortuita et casualia, quae in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, i. e. in coelestia corpora; et secundum hoc fatum nihil aliud esset, quam dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus. (Ibidem.)*

In eingehender Weise behandelt der hl. Thomas diesen Gegenstand in einer besonderen, für seinen Freund Reginald von Piperno verfassten Abhandlung: *De judiciis astrorum ad Reginaldum*, in welcher er zeigt, dass der sensitive Theil der Seele allerdings für die von siderischen Mächten herrührenden Eindrücke empfänglich sei, und demzufolge sich im Menschen gewisse Neigungen bilden können, dieses oder jenes zu thun und zu wollen. Diese bleiben jedoch Sache des Temperamentes und bringen keine Nöthigung für den Menschen mit sich, denn der Vernünftige herrscht nach des Ptolomäus Wort auch über die Sterne. *Quia tamen homo per intellectum et voluntatem imaginationis phantasmata et sensibilis appetitus passiones reprimere potest, ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum, sed inclinatio sola, quam sapientes moderando refrenant; unde Ptolomaeus dicit: »Sapiens dominatur et astris.«* In der Schrift *De sortibus* gibt Thomas zu, es könne Manches im Leben des Menschen mit Rücksicht auf sein letztes Ziel (*respectu finis*) und den allgemeinen Weltlauf, mit dem das Schicksal des Einzelnen oft in untrennbarer Verbindung steht, vorherbestimmt sein, und es könne da, wie bei allem unabänderlich Eintretenden, zuweilen eine auffallende Verbindung des schon Eingetroffenen mit dem Zukünftigen sich bemerkbar machen; demungeachtet seien derartige Schlüsse aus bereits Eingetretenem, in unserem Falle aus gewissen Anzeichen (*sortes*) immer gefähr-

lich und gehören in das, dämonischen Einflüssen und Täuschungen zugängige Gebiet des Wahrsager- und Zauberwesens. Man wende sich in wichtigen Dingen bei gegründetem Zweifel, was der Rathschluss der göttlichen Vorsehung sein möge, anstatt an die Zeichen und Zauberer, im Gebete unmittelbar an Gott selbst um Erleuchtung; denn nicht ausschliesslich die Vernunft ist es nach des Aristoteles Wort, was uns Menschen lenkt, sondern etwas ungleich Besseres als sie, die Weisheit Gottes. *Aristoteles enim in libro de bona fortuna dicit: »Hominis principium non sola ratio, sed aliquid melius. Quid ergo erit melius scientia et intellectu, nisi Deus?«*

In diesem interessanten Schriftchen rechnet der Aquinat unter die hier besprochenen Arten des wüsten Aberglaubens auch das Duell. In der That ist ja das Duell nichts anderes als eine Unterart der sogenannten Gottesurtheile, gewissermassen eine Provocation der göttlichen Vorsehung, sie möge den im guten Recht Befindlichen durch den ihm verliehenen Sieg über den Gegner erkennbar machen. So wenigstens wurde das Duell in jenen finsternen Zeiten aufgefasst, und so hat die Sache, so thöricht sie übrigens sich immer noch ausnimmt, doch einen Sinn. Dass es aber, wie eine spätere Zeit will, die Ehre fordere, mich mit einem Kerl, der mich absichtlich in brutaler Weise beleidigt, zu schlagen, das heisst des brutalen Kerls wegen mein Leben und das Lebensglück meiner Angehörigen freventlicher Weise aufs Spiel zu setzen, oder auch, was noch edler und grossmüthiger scheint, mit kaltem Blut an ihm zum Mörder zu werden, das ist entweder die vollendete geistige Blindheit oder die bewusste Lossagung von allen unter vernünftigen Wesen geltenden Gesetzen des Denkens, der Moral und des Rechtes, und wenn das Ehre heissen soll, dann ist Sir John Falstaff mit seinem bekannten, die Ehre kritisch beleuchtenden Monolog (Heinrich IV., 1. Theil) im vollsten Recht.

Wie die Wahlfreiheit des Menschen keine absolute ist, so kann die Wahlfreiheit überhaupt nicht als vollendeter Zustand bezeichnet werden. Vollendung der Freiheit nämlich wäre derjenige Zustand, in welchem das vernünftig freie Wesen dërart im Guten (oder auch im Bösen) gefestigt

ist, dass ein Wählen und Schwanken nach beiden Seiten nimmermehr stattfindet, somit an dessen Stelle die Entschiedenheit des Charakters getreten ist. Ob St. Thomas dem Menschen in diesem gegenwärtigen Leben die Möglichkeit einer solchen Vollendung zuerkennt, wage ich weder zu bestreiten noch zu behaupten. Jedenfalls sagt er, dass selbst bei den Engeln der seiner Natur nach wandelbare Wille nur durch Intervention der Gnade zum unwandelbaren werde. *Quamvis autem voluntas Angeli sit per naturam vertibilis, tamen per gratiam omnino invertebilis efficitur. (De motoribus corporum coelestium.)* Aristoteles hat dem menschlichen Willen die Freiheit ausdrücklich nur für die Acte des Wählens zuerkannt, und es gründet sich auf diesen Umstand der Unterschied zwischen βούλησις und προαίρεσις. Die βούλησις wolle ohne zu wählen den letzten Zweck, d. i. die eigene Glückseligkeit, denn einen Menschen, der unglücklich zu sein wünschte, gebe es nicht; die προαίρεσις aber sei auf die Mittel zum Zweck gerichtet und wähle. Als Beispiel wird angegeben: Wir wollen (βουλόμεθα) die Gesundheit und wir wollen und wählen προαιρούμεθα die der Gesundheit dienlichen Heilmittel. Ὑγιάνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν. (*Eth. Nicom. III. 2.*) Daher sagt Thomas: *Liberum arbitrium est ipsa voluntas: nominat autem (Aristoteles) eam liberam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum ejus, qui est eligere. (De Veritate, quaest. 24. art. 6.)* Es geht aber daraus zugleich hervor, dass der Aquinat auch andere Acte des freien Willens annimmt, die kein Wählen sind.

Eine auf aristotelischer Grundlage mit grösster Meisterschaft durchgeführte Abhandlung über die Willensfreiheit findet sich in dem Werke: *Quaestiones disputatae de potentia*, und zwar in der sechsten *Quaestio*, die den Titel führt: *De electione humana seu libero arbitrio*.