Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 13 (1899)

Artikel: Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' v. Aquin über die Willensfreiheit

Autor: Žmavc, J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761769

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 24.08.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Wir schliefsen mit einem jener grofsen Principien des heil. Thomas, die wahre Lichtquellen und Lichtströme zu nennen sind. Der englische Lehrer sagt also: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori“ (S. Th. 2. II. q. 81. a. 7.). St. Thomas ist so grofs geworden, weil er ganz vom Gottesgedanken getragen war, seine Werke haben eine die Zeiten überragende Bedeutung bekommen dadurch, dafs sie von der Idee Gottes durchdrungen und durchleuchtet sind.

„Der Genius der Werke des hl. Thomas ist eine Wirkung seiner grofsen Gottesidee.“

DIE PSYCHOLOGISCH-ETHISCHE SEITE DER LEHRE THOMAS' V. AQUIN ÜBER DIE WILLENSFREIHEIT.[1]

Von Dr. JOH. ŽMAVC.

Thomas leitet den II., die Ethik behandelnden Teil der theol. Summa mit den Worten ein: „Es erübrigt, dafs wir über das Ebenbild Gottes, das heifst, über den Menschen, Betrachtungen anstellen, insofern er, im Besitze des freien Willens und der Macht über seine Werke, selbst Princip seiner Handlungen ist.“

Allein weil göttlich, darum ist die Willensfreiheit auch schwer richtig fafslich; es genüge, auf die verschiedenen Ansichten hierüber in der ganzen Entwicklung der Philosophie hinzuweisen; auch heutzutage noch finden die widersprechendsten Meinungen ihre Vertreter; und für so aufserordentlich gilt die Schwierigkeit, dafs selbst die sonst in philosophicis so vorschnell und ‚sicher‘ urteilenden Naturforscher hier stehen bleiben; nennt doch ein Du Bois-Reymond die Willensfreiheit das „Rätsel der Rätsel“. In der strafrechtlichen Litteratur aber gilt das Problem bei vielen überhaupt als unlösbar.

[1] Wir wollen zu dem vielen schon darüber Geschriebenen nicht noch eine langwierige Abhandlung hinzufügen, sondern möchten nur die Hauptpunkte der thomistischen Lehre kurz und bündig, fast skizzenhaft, hervorheben, zugleich aber betonen, was vielfach übersehen wird, und worauf neuerdings Willmann (Geschichte des Idealismus) aufmerksam gemacht hat, nämlich, dafs ohne Verständnis des intellectus agens auch die Willensfreiheit unverständlich bleibt.

Deshalb ist die Ansicht berechtigt, dafs es zur Klärung dieser sublimen Frage beitragen könnte, wenn wir Thomas von Aquin um seine diesbezüglichen Ansichten befragen; es sind ja neben anderen keine Geringeren als ein Plato, Aristoteles und Augustinus, deren tiefen Blick wir durch Thomas bewundern lernen, und deren beste Gedanken uns durch ihn vermittelt werden; überdies wird uns die erhabene Einfachheit des doctor angelicus den leichtesten Aufschlufs über das verwickelte Problem liefern.

Es gibt aber keine Ethik ohne Psychologie; Aristoteles bemerkt in der Einleitung zu „de anima", dafs eine gründliche Untersuchung der menschlichen Seelenkräfte die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt fördere; der gewaltige Associationspsychologe und Selbstanalytiker — wenn wir uns modern so ausdrücken dürfen — der hl. Augustin mifst der Psychologie die gröfste Wichtigkeit bei; er hat sein eigenes reiches Innere in den „confessiones" so fein analysiert, wie das wohl kaum je geschehen sein mochte, und bezeichnend nennt er die menschliche Seele und Gott gleichsam als die einzigen Erkenntnisgegenstände: „Gott und die Seele wünsche ich zu kennen. Nichts mehr? Nein, gar nichts mehr . . ." (de ord. II. 16.). Und Thomas sagt in seinem Kommentar zur erwähnten aristotelischen Schrift (I. B. 1. lect.), dafs man ohne Kenntnis der seelischen Potenzen die Sittenlehre nicht vollkommen durchdringen kann: „Non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae."

Wie sollte er auch das nicht sagen? Denn, obwohl er an der direkten, objektiven Erkenntnis der Aufsenwelt festhält, indem nach ihm die intentionale Inexistenz des Psychischen als intendens in rem auf die objektive Wirklichkeit der Dinge und ihrer Qualitäten hinweist, so versteht er doch das uns im inneren Bewufstsein unmittelbar Gegebene, namentlich die Evidenz und gleichsam Unfehlbarkeit der inneren Wahrnehmung im Gegensatz zur äufseren recht gut zu schätzen, wenn er schreibt: „Fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire" (I. q. 17. a. 2. ad 1.).

Es wird daher am Platze sein, die Willensfreiheit lediglich vom psychologisch-ethischen Standpunkte aus zu analysieren, ohne weiter die Metaphysik zu berücksichtigen, wenn auch sonst diese keineswegs abgethan werden kann, soll das Problem möglichst vollständig gelöst werden. —

Unser Erkennen bietet uns eine unmittelbare Einsicht, wie dies bei der Einsicht der „prima principia" oder Axiome der Fall ist — es ist das jenes über- und einblickende, intuitive

Denken des Verstandes, intellectus, *νοῦς*, welches das Objekt unmittelbar in sich selbst als evident erkennt — oder eine mittelbare, auf der diskursiven, fortschreitenden Thätigkeit beruhende Erkenntnis der Vernunft, ratio, des *λόγος*; diese setzt jene Erkenntnis voraus. Die angedeutete Unterscheidung ist keine reelle, indem beide Erkenntnisarten nur zwei Seiten der einen erkennenden Potenz sind; die eine ist durch die andere thatsächlich gesetzt, wie allenthalben auch Sein, Ruhe, Vollkommenheit mit den Gegensätzen: Werden, Bewegung, Unvollkommenheit zusammentreffen.

Das primäre Objekt der intellektiven Erkenntnis ist, wie bei Aristoteles so auch bei Thomas, das Allgemeine und Wesentliche: „Obiectum intellectus est quod quid est" — *κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι* (de anima III. c. 6.); natürlich ist da nicht zu vergessen, welch grofse Rücksicht Thomas samt Aristoteles auch auf die sinnliche Wahrnehmung nimmt, und dafs er unter „allgemein" nicht das lediglich Uneigentliche, Verschwommene, sondern den einheitlichen, potentiell, nur nicht explicite, alle Merkmale des Inhaltes enthaltenden Begriff versteht.

Auf den Ursprung solcher Begriffe und auf den wichtigen Satz: *ὁ νοῦς ἔστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῶν τὰ πράγματα* (de anima III. c. 7.) brauchen wir uns nicht näher einzulassen, müssen aber, was für den Zweck dieser Abhandlung nicht unbedeutend ist, die Unterscheidung des intellectus possibilis (*νοῦς δυνάμει*) und intellectus **agens** (*νοῦς ποιητικός*) uns vor Augen führen.

Der mögliche Verstand heifst er darum, weil er in Möglichkeit (in potentia) der Erkenntnis der Natur von sensiblen Dingen ist, von denen alles menschliche Erkennen ausgeht; er ist im Sinne Aristoteles' und Thomas' wie eine Schreibtafel, auf welche etwas geschrieben werden kann, in Wirklichkeit aber so lange nichts geschrieben steht, bis der thätige Verstand mit Hilfe der von ihm erleuchteten Phantasmata die species intelligibiles der Dinge im intellectus possibilis bewirkt oder erzeugt.

Der mögliche Verstand ist das leidende, Form empfangende, der thätige, wie der Name sagt, das thätige, Form gebende Princip, welches die im möglichen Verstande nur in potentia gegebenen Abbilder und Wesen der Dinge (similitudines rerum) aus der Potentialität durch seine eigene Wirksamkeit zur Aktualität erhebt.

In den materiellen Dingen ist das Denkbare, intelligibile, gegeben (*ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν* [de an.

III, 8]) und verhält sich zum immateriellen *νοητόν*, welches der *νοῦς ποιητικός* als sich selbst denkend ist — „intellectus in actu est intelligibile in actu" — wie die „potentia" zum „actus"; „forma dat esse et percipi". Der thätige Verstand macht erst die Formen, welche im passiven Verstand nur potentiell liegen, zu wirklichen Formen und erzeugt so die „species intelligibiles", die übersinnlichen Erkenntnisbilder.

Das ist, wir möchten sagen, die Macht und Gewalt des „intellectus agens", des die Formen der Dinge und sich selbst denkenden Verstandes, die Macht derjenigen Potenz, durch welche wir Gott am ähnlichsten sind und — man könnte im Sinne Thomas' sich ausdrücken — an seiner schöpferischen Kraft Anteil nehmen.

Nach dieser kurzen Betrachtung der höheren Erkenntniskräfte, insofern sie unserem Ziele dienlich ist, müssen wir uns dem Begehrungsvermögen zuwenden, welches allem Lebenden als „movens" eigen ist.

Das Begehrungsvermögen, „potentia appetitiva", teilt[1] Thomas ein:

1. in das niedere, „pot. appet. sensitiva" (entsprechend der „vis sensitiva"), auch „voluntas naturalis", bei Aristoteles *ὄρεξις* genannt, mit den Unterabteilungen des eigentlich begehrenden und Widerstand leistenden niederen Begehrungsvermögens („pot. appet. „concupiscibilis" und „irascibilis"), und

2. in das höhere Begehrungsvermögen, „potentia appetitiva intellectiva", auch „rationalis", „rationabilis" und „voluntas"[2] im eigentlichen Sinne genannt, bei Aristoteles *βούλησις* (*ἐν τῷ λογιστικῷ ἡ βούλησις γίνεται*, [de anima III, 9]), oder auch *ὄρεξις βουλευτική* (*διανοητική*).

Aus demselben Grunde wie beim Erkenntnisvermögen haben wir auch hier hauptsächlich auf das höhere Vermögen, auf den eigentlichen Willen, „voluntas", uns zu beschränken, wiederum nicht aus dem Grunde, als ob vielleicht Thomas den Einfluſs unseres niederen vegetativen und sensitiven Lebens auf die Willensentschlüsse nicht gewürdigt hätte, sondern darum, weil nur in Rücksicht auf das höhere, das geistige Begehrungsvermögen von der Willensfreiheit im strengen Sinne die Rede sein kann, wie wir noch sehen werden; aus diesem Grunde spricht Thomas in der theol. Summa, wo er (in der I. und I. II. pars)

[1] Den „appetitus naturalis" als „vis animae vegetativae propriae" übergehen wir gänzlich.

[2] Wir werden im folgenden unter „Wille" immer dieses höhere Begehren verstehen.

explicite über die Willensfreiheit handelt, und auf welche wir hier vor allem Rücksicht nehmen, fast ausschliefslich von diesem höheren Begehrungsvermögen.

Wenn wir vom Willen als höherem oder geistigem Begehrungsvermögen sprechen, so ist schon damit sein inniges Verhältnis zum Verstand und zur Vernunft angedeutet.

Jedes Begehren ist nach Thomas und Aristoteles auf einen Zweck, „finis", *τέλος* (*σκοπός*) gerichtet, es kann kein Begehren ohne Begehrtes als seinen Zweck geben; und insofern als etwas begehrt wird, ist es ein Gut. Darum ist nach Aristoteles jedes Seiende ein Gut, „gut", „bonum", *ἀγαθόν* also ein Transcendens, indem jedes Seiende, inwieweit es ist, vom göttlichen Willen gewollt und also gut ist; „ens et bonum transcendens convertuntur."

Nun, uns beschäftigt hier direkt nicht das metaphysische Gut, aber auch nicht das vom niederen Begehrungsvermögen Begehrte, sondern das vom menschlichen Willen („voluntas") Gewollte.

Aristoteles definiert das Gute: *ἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται*, oder: *ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τἄλλα δὲ διὰ τοῦτο* (Eth. N. I. c. 2). Im Sinne Thomas' können wir sagen: „Bonum est ens, quatenus secundum esse reale est perfectivum appetentis", oder (Kommentar zu III. Eth. l. X.): „Illud est bonum, quod est perfectum; et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle," während das Böse eine Unvollkommenheit und ein Mangel, defectus, privatio des Guten ist.

Der Wille nun ist das Vermögen, nach dem erkannten Gute zu streben.

Zum Willen gehört also:

1. ein Objekt, wie zu jedem Begehren oder „appetitus";
2. ein vorhergehendes Erkennen, welches der strebenden Thätigkeit ein Objekt darbietet.

„Voluntarium" im engeren Sinne, was vielleicht mit „willentlich" zu übersetzen ist, ist also nicht nur der Gegensatz von „coactum" und „violentum" — der Gegensatz hiervon auch ist das Spontane des niederen Begehrungsvermögens —, sondern vielmehr dasjenige ist „voluntarium", was aus dem vernünftigen Begehren unter vorausgehender Erkenntnis des Zieles oder Zweckes hervorgeht, „quod procedit ab appetitu rationali ex praevia intellectuali cognitione finis", nach Aristoteles *ἑκούσιον προβεβουλευμένον* (Eth. N. III, 4), *ὃ μετὰ λόγου αἱρεῖται ἑαυτοῦ*.

Da also der Wille dem Erkennen folgt, und der Intellekt, wie wir oben bemerkt haben, das Allgemeine, Universale zum Objekte hat, so kann auch der Wille nur auf das allgemeine Gut, bonum commune, gerichtet sein und sich der verschiedenen Fähigkeiten in der Bewegung nach diesem einen, allgemeinen Ziele bedienen.

Allerdings strebt der Wille faktisch Einzelgüter an, z. B. Gesundheit, dieses Geld . . . — das berücksichtigt Thomas sehr wohl — allein immer nur aus dem allgemeinen Grunde, weil etwas am Guten als solchem teilnimmt, also unter dem Gesichtspunkte des bonum universale; der Aquinate sagt (I. q. 80. a. 2. ad 2.): „Appetitus intellectivus, etsi feratur in res, quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid quia bonum est," weil nämlich dieses oder jenes Gut als am Guten im allgemeinen anteilnehmend von dem aufs Allgemeine gerichteten Verstande bezeichnet wird. Darum findet das Begehren des Menschen nur dort eine Grenze, wo das Sein aufhört, und der letzte Endzweck des menschlichen Strebens wird von Thomas nach Aristoteles' *εὐδαιμονία* „beatitudo", Glückseligkeit genannt, welche am besten mit Boëtius (de consol. phil. III. 2.) definiert wird: „Status omnium bonorum aggregatione perfectus," im subjektiven Sinne also: volle Befriedigung des Willens, im objektiven: das Objekt, welches das Streben vollständig sättigt. Diese Glückseligkeit kann schliefslich nur im „Bonum ipsum", in Gott und seinem Schauen bestehen, während im irdischen Leben die Glückseligkeit, ähnlich wie bei Aristoteles, in der vollkommensten, harmonischen Entfaltung aller Kräfte, vor allem des denkenden und betrachtenden (metaphysischen) Verstandes, beruhen kann, wodurch der Mensch ja hauptsächlich über die übrige Natur hinausragt.

Der Wille kann demnach nach allem Seienden begehren, nach allem gerichtet sein; und wie der *νοῦς ποιητικός* sich selbst denkt, so will der Wille[1] ebenfalls sich selbst und die eigenen Akte, er will sein Wollen und Nichtwollen, „voluntas vult se velle et diligit se diligere" (in I. Sent. 17. q. 1.); denn der Intellekt erkennt auch den Willen und dessen Thätigkeit als etwas Gutes und Begehrenswertes, und weil der Wille der Erkenntnis folgt, so ist klar, dafs der Wille selbst Objekt seiner Thätigkeit sein kann, eine reflexe Thätigkeit, wie wir sie beim Intellekt auch gesehen haben. Doch hiervon unten gelegentlich des „exercitium actus"!

[1] cfr. M. Schneid, Psychologie, I. T.

An dieser Stelle sei die innige Wechselwirkung zwischen Verstand und Willen betont, da ja die Thätigkeit des Willens sich nicht ohne jene des Verstandes denken läſst; wir definieren im Sinne des Aquinaten den Willensakt am besten als jene Strebung, welche aus dem inneren Princip mit Erkenntnis des Zweckes hervorgeht.

Das Objekt des vernünftigen Wollens ist also das erkannte „bonum universale"; der Wille kann nicht das Gut nichtwollen, widrigenfalls er sich selbst verneint: das vernünftige Wesen ist daher mit Notwendigkeit, „necessitate finis", zum Guten als solchem, zu seinem Glücke hingeordnet, wird zu ihm notwendig getrieben; die Glückseligkeit ist das adäquate Objekt des Willens.

Ferner wer den Zweck will, muſs die Mittel wollen, und muſs diejenigen Mittel, welche als mit dem Ziele notwendig verbunden erkannt werden, ebenfalls notwendig wollen; der Mensch liebt daher mit Notwendigkeit das Leben als Voraussetzung der Glückseligkeit, und wenn der Selbstmörder sich das Leben nimmt, so thut er dies wegen eines vermeintlich an ein anderes Sein oder an das Nichtsein geknüpften, gegenüber dem elenden Sein überwiegenden Gutes.

Nun sind aber die einzelnen Güter nicht notwendig mit dem gröſsten Gut, mit der Glückseligkeit, als dem Endzwecke verknüpft; das Tier wird von Natur, oder besser, von der „natura naturans", vom Schöpfer, mit Notwendigkeit zu den einzelnen Gütern hingetrieben, so daſs es seinen Naturzweck erreicht; nicht so der Mensch: seine Vernunft muſs über die Wahl der zum Endzweck führenden Mittel hin und her überlegen; sie sieht jedoch nicht den inneren, notwendigen Zusammenhang zwischen den Mitteln und dem letzten Zweck mit Evidenz, sie kann vielmehr auf die verschiedensten Seiten der Einzelgüter ihre besondere Aufmerksamkeit richten — und hier haben wir eine Wurzel der Willensfreiheit: „Sunt quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem; . . . et huiusmodi bonis voluntas non de necessitate inhaeret" (I. q. 82. a. 2. c.).

Bei dem Punkte möchten wir auf die Analogie der praktischen Moralwissenschaft mit der rein theoretischen Wissenschaft hinweisen, welche Vergleichung der Aquinate an mehreren Stellen durchführt, was uns das gewaltige Ringen des groſsen Geistes nach Klarheit und Strenge beweist.

Alles theoretische Erkennen und Wissen („speculabilia", „speculativa") beruht auf den ersten Principien („prima principia")

oder Axiomen, wie es der Satz der Identität und der des Widerspruchs sind; der Verstand erfafst unmittelbar dieselben, weshalb dieser Verstand von Aristoteles *νοῦς τῶν ἀρχῶν* (Eth. N. VI. 6.), von Thomas „intellectus principiorum" genannt wird; wie das Objekt des Verstandes allgemein ist, so sind auch diese Sätze allgemein, universell, und mit allgemeinen Sätzen als Grundlage beginnt jede Wissenschaft. Die Vernunft ergreift dann mittelbar, indem sie schon die allgemeinsten Principien anwendet, die einzelnen Wahrheiten, ordnet sie den allgemeinsten Wahrheiten unter und verbindet sie mit diesen durch logisch notwendige Schlüsse, worin das Wesen der vollkommenen Wissenschaft als der „cognitio rerum per causas" besteht; auf diese Art werden die Vernunftschlüsse durch die ersten Principien begründet und aus denselben erkannt.

Analog ist es im praktischen Wissen, das auf die gewollten[1] Handlungen, „operabilia", hinzielt. Wie es im theoretischen Wissen evidente erste Principien gibt, so gibt es im praktischen Wissen sozusagen evidente praktische Principien (mit dem sie charakterisierenden Zweckbegriff), wie wir im Sinne Thomas' sagen zu können glauben. Der „habitus" solcher ethisch-praktischer Principien ist nach Thomas die „synteresis" (gleichsam: Bewahrung der obersten Vorschriften des Sittengesetzes); dazu führen wir die Stelle aus de verit. 16, 1 c. an: „In ipsa (anima) est quidem habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synteresim pertinet."

Diese Synteresis ist aufs engste mit der praktischen Vernunft verwandt; sie ist ein „habitus", der unserem Geiste infolge des Lichtes des thätigen Verstandes auf eine Art eingeboren ist, „habitus, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis" etc. (Quodl. III, 26). Solche allgemeine, von selbst einleuchtende praktische Principien wären: das Gute ist anzustreben, das Böse zu fliehen, den Geboten Gottes ist zu gehorchen etc. Von diesen Sätzen geht dann die praktische Vernunft syllogistisch zur Auffindung der speciellen Güter und zur Anregung specieller darauf gerichteter Handlungen aus; solche specielle Sätze, die da durch den „intellectus practicus" gefunden werden, sind nicht in sich selbst und durch sich selbst evident: „principia propria et determinata non sunt per se nota"; hier ist Irrtum möglich und zwar dann, wenn die

[1] Unmittelbar aus dem Willen geht ein „actus elicitus" (das Wollen, zu reden z. B) hervor, welcher vermittels anderer Potenzen den „actus imperatus" (das Reden) erzeugt.

allgemeinen Wahrheiten, die uns die Synteresis bietet, nicht richtig auf das einzelne angewendet werden, „et ideo circa ista principia contingit errare". Hier finden wir abermals einen Fingerzeig für die Willensfreiheit, da nach den Worten des hl. Thomas dieser Irrtum ein Zeichen der Freiheit ist: „Velle malum est quoddam libertatis signum" (de verit. q. 22. a. 6.).

Das Gewissen („conscientia") wendet das praktische specielle Wissen zur Ausführung der Handlungen an.

Diese Grundlagen, welche Thomas für eine wissenschaftliche Ethik aufstellt, erscheinen so wichtig, dafs wir kurz noch einmal die syllogistische Thätigkeit der praktischen Vernunft skizzieren wollen (siehe in II. Sent. dist. 24. q. 2. a. 3. 4.).

Den Obersatz unseres auf die Handlungen gerichteten allgemeinen Wissens gibt uns die Synteresis, wie im theoretischen Wissen die allgemeinen Axiome der „habitus primorum principiorum" des Verstandes liefert; es sind das die praktischen „principia communia per se nota", welche den Endzweck in sich enthalten und einleuchtend sind, wie Aristoteles Eth. N. VII. 9. c. sagt: *ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὗ ἕνεκα ἀρχή, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις.*

Den Untersatz, in welchem obige allgemeine Sätze auf specielle Fälle angewendet werden, liefert die untersuchende, diskursive praktische Vernunft („ratio deliberans", „inquisitio rationis") oder der Glaube („fides"). Es sind das „principia propria et determinata non per se nota"; die beratende Vernunft ist es, welche die als die geeignetsten erkannten Mittel auswählt, die zum letzten und höchsten Zweck, zu dem höchsten Gut führen: „**electio** est eorum, quae sunt ad finem".

Die Folgerung aus dem Ober- und Untersatz zieht das Gewissen („conscientia est applicatio notitiae ad actum"), welches die Handlung hic et nunc auszuführen befiehlt.

In der Erklärung des Aristoteles in II. Eth. N. l. I. sagt Thomas: „Da nicht im allgemeinen, sondern im besonderen gehandelt wird, so ist betreffs der Handlungen mehr nach der Betrachtung der Einzelnen als der des Universalen zu urteilen"[1] — und darauf kommt es natürlich bei der speciellen Ethik an.

Bei der Aufstellung und Bestimmung der speciellen praktischen Principien überlegt und erwägt die beratende Vernunft die einzelnen Güter, ihr Verhältnis zum höchsten Gut, zum letzten Endzweck — diese Güter sind Mittel zum höchsten Ziele —

[1] „Magis secundum considerationem singularium quam secundum considerationem universalium."

und wählt dann dasjenige Gut aus, welches als am besten zum Endzweck führend erkannt wird. Da aber bei diesen praktischen Bestimmungen das Verhältnis zum Endzweck wegen der Kompliziertheit der Umstände schwer zu übersehen ist, so ist auch hier eine absolute Gewifsheit, welches Mittel eben am besten und notwendig zum Ziele führt, nicht mit derselben Leichtigkeit zu erreichen, wie in manchen theoretischen Wissenschaften, wo die Thatbestände klarer und einfacher vorliegen (wie z. B. in der Mathematik), die speciellen Sätze strikte den allgemeinen evidenten Principien untergeordnet sind, durch dieselben begründet werden und auch zu denselben notwendig wieder zurückführen.

Dafs durch die natürliche Kraft der Vernunft dieser absolute Zusammenhang mit dem höchsten Endzweck nach Thomas bei den einzelnen Gütern nicht in derselben Durchsichtigkeit herzustellen ist, wie der Zusammenhang der speciellen theoretischen Wahrheiten mit ihren allgemeinen Principien, leuchtet aus folgender wichtigen Stelle ein:

„Ratio circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinata ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii[1] ex hoc ipso, quod rationalis est" (I. q. 83. a. 1).

Da bekanntlich durch dialektische und schon gar durch rhetorische Schlüsse nur eine wahrscheinliche („probabilis") Sicherheit erlangt werden kann, so ist es klar, dafs „circa particularia bona et operabilia" es keine Apodikticität gibt. Wie man beim lediglich wahrscheinlichen Wissen nicht völlig sicher ist und die Sache nicht unerschütterlich festhält, so ist es auch beim ethischen Handeln: die einzelnen Normen haben, insofern sie durch Untersuchung der natürlichen Vernunft[2] als am besten zum Endzweck führend erkannt werden, nur eine mehr oder weniger grofse Wahrscheinlichkeit ihrer Richtigkeit für sich, und darum „homo agit libero iudicio potens in diversa ferri".

Dieses eben nur kontingente, aber nicht notwendige Zusammenhängen der speciellen Güter mit den „principia per se nota" bedingt das oft langwierige Wählen und die Willensfreiheit, welche demnach wesentlich **Wahlfreiheit** ist.

Doch müssen wir Thomas noch weiter folgen, um durch ihn möglichst tief in die Natur der Willensfreiheit einzudringen.

[1] Termin. technicus für „Willensfreiheit".
[2] Auch: non omnium est fides (in II. sentent. dist. 39. q. 3. a. 2.).

Was heifst Freiheit? Frei sein heifst unabhängig sein von etwas.

Dafs der Wille unabhängig vom äufseren Zwang und der Gewaltthätigkeit ist, haben wir mit Thomas oben (beim „voluntarium") schon erwähnt. Doch müssen wir hier besser unterscheiden: die eigentlichen Willensakte sind nur die „actus eliciti"; die Willenshandlung, „actus imperatus" (z. B. gewollte Bewegung des Armes) gehört nicht unmittelbar zum Willensakte, und wir könnten uns hier nur fragen, inwieweit die Potenzen, welche der Herrschaft des Willens unterworfeu sind, diesem eben folgen, was nicht weiter für uns von Belang ist: die Natur und Specifikation des „actus imperatus" selbst hängt nicht vom Willen, sondern von der betreffenden Potenz ab.

Dafs beim „actus elicitus" die „libertas a coactione" existiert, ist klar und braucht nicht näher ausgeführt zu werden: der Willensakt ist frei vom physischen Zwang; der Wille kann nicht gezwungen werden zu wollen, was er nicht will, was ein Widerspruch in sich wäre.

Welche Freiheit meint nun Thomas, wenn er vom „liberum arbitrium" und der „libertas" spricht?

Aristoteles sagt (Met.[1] I. 2, 292): *ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν,* und ähnlich Thomas: „Liberum est, quod sui causa est." Allein wir dürfen nicht vergessen, dafs da von einer freien Person den abhängigen Sklaven gegenüber Rede ist; wenn die Sprachweise auf das psychische Gebiet übertragen wird, so kann es nur heifsen, dafs bei den Strebungen unseres Willens das beherrschende, innere Princip in uns ist (*ὅσα ἐφ' ἡμῖν ἐστιν καὶ ἑκούσια,* Eth. N. III. c. 5.).

Wenn also Thomas schreibt: „Liber est causa sui," so kann das nur in einem weiteren Sinne gemeint sein, insofern unser Wille von seinen eigenen Dispositionen und seiner inneren Stärke und Energie bestimmt wird und auch andere Potenzen selbst bewegt („voluntas est intellectus motiva"; „motivum" darum gleich = inneres „principium"). Im eigentlichen Sinne kann ja nichts in Bezug auf dasselbe „causa sui", nämlich „causa" und „causatum" sein, möge es eine „causa efficiens" oder „finalis" sein, da etwas nur „causa alterius" sein kann, wie denn Thomas nach Aristoteles definiert: „Causa est id, quod influit ad esse alterius". Es betont auch Thomas an vielen Stellen, dafs der Wille die Thätigkeiten aus der „potentia" in den „actus" überführe,

[1] Citate nach der Bekkerschen Ausgabe.

auch wenn er seine eigene Thätigkeit wolle; es wäre widersinnig, dafs etwas Ursache und Wirkung in Bezug auf dasselbe („secundum idem") wäre.

Schon früher sahen wir angedeutet, wie das Wesen der inneren Freiheit in der Wahl liege, welche sich auf die Mittel zum Zwecke bezieht; wir sagten mit dem Aquinaten, dafs dadurch, dafs die Vernunft nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch Erwägungen und Überlegungen die Beziehung der Mittel zum Zwecke erkennt, die Willensfreiheit bedingt sei; ein Wesen, das diese Beziehungen klar sähe, würde natürlich dieselben nicht weiter untersuchen und würde notwendig die richtigen Mittel zur Erreichung des Endzweckes anwenden, also nicht wählen; darum sei in Gott und den Seligen eine Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit gar nicht denkbar.

Aber die Wahl kann sich auch um den eigenen Akt drehen, ob nämlich derselbe gesetzt werden soll oder nicht, ob der Wille lieben soll oder nicht lieben soll; wie der Verstand sich denkt, so will auch der Wille sich selbst, er bewegt wie alle Fähigkeiten der Seele mit Ausnahme der vegetativen, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, auch seine eigene Fähigkeit zur Thätigkeit, er bewegt sich zum Lieben oder Nicht-Lieben, zum „exercitium actus", und diese Wahl seiner selbst, dieses Sichselbstsetzen, diese Herrschaft über sich nennt man im thomistischen Sinne **„libertas exercitii"**, was wesentlich als Konstitutiv des thomistischen Freiheitsbegriffes aufzufassen ist: „Hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere" (in II. sent. dist. 23. q. 1); so ist jenes „liber est causa sui" zu verstehen.

Wir wollen noch weiter gehen, um dies „causa sui" zu erklären.

Wenn auch der Wille alle Fähigkeiten der Seele und sich selbst in Bewegung und Thätigkeit versetzt, so mufs er doch, obwohl das innerste, selbstthätige Princip, genetisch gesprochen, von jemand anderem bewegt worden sein; eine völlig selbstmächtige, gänzlich unabhängige Thätigkeit, die ganz und gar das Princip in sich selbst hätte, könnte nur die Allmacht sein. Der Wille kann sich selbst nur insoweit bewegen, als er das erkannte Wollen will; es geht dem „exercitium actus" ein „consilium" voraus, welches seinerseits den Willen erweckt; das kann aber nicht ins Unendliche gehen, sondern es mufs angenommen werden, dafs die erste Bewegung zum Wollen von einem äufseren Beweger ausgegangen sein mufs, wie auch Aristoteles Eth. Eud. c. 18. es ausführt (cf. I. II. q. 9. a. 4.); der allererste

Willensakt kann also nicht das „imperium“ der Vernunft voraussetzen, sondern stammt aus der Inklination der Natur oder einer höheren Ursache, welche nur Gott sein kann: „Dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae .... et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur“ (I. II. q. 17. a. 5. ad 3.).

Hier ist noch wichtig aus Thomas I. II. q. 6. a. 1. anzuführen,: „Quae habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere.“

Also nicht allein das innerlich bewegende Princip, sondern auch die Erkenntnis (notitia), Überlegung und Vergleichung gehört zum Wesen der Willensfreiheit, wie auch schon oben bei der Definition des Willens betont worden ist. Und aus diesem zweiten Momente, dem Momente der Erkenntnis, folgt die zweite Beleuchtung des Wesens der Willensfreiheit, von der wir oben gesprochen.

Wir glauben nach dem Dargelegten nicht, dafs die Wahlfreiheit von Thomas nur im Sinne der „libertas exercitii“ verstanden worden wäre, sondern meinen, dafs nach ihm auch **„libertas specificationis“** ein Konstitutiv der Willensfreiheit ist.

Dem höchsten Gute, der beatitudo, gegenüber kann sich der Wille nicht kontingent verhalten, nach ihm strebt er notwendig, was ja das oberste, durch sich selbst einsichtige praktische Princip ist. Allein im Begehren der Mittel ist, wie schon bemerkt, Kontingenz, von der Vernunft werden dem Willen die verschiedensten Objekte dargeboten, hier tritt die Wahl der Objekte, ihre „specificatio“ auf, hierin ist „libertas specificationis“ begründet.

Das lehrt Thomas ausdrücklich, (I. sent. q. 41, 1. 2. ad 1.): „Electio non est actus voluntatis absolute“ — also nicht lediglich „exercitium actus“ — „sed in ordine ad intellectum ordinantem“.

Dafs ihm aber in der **electio** das Wesen der Willensfreiheit besteht, haben wir schon gesagt und folgt ausdrücklich aus verschiedenen Stellen: I. q. 83. a. 4. sagt er: **„Liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva.“** Von Aristoteles übernimmt er: *προαίρεσις* (electio) mit der Definition: *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν* (Eth. N. III. 5.); ebenso übersetzt er wörtlich: *ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ* (Eth. N. VI. 2.) in I. q. 83. a. 3. c.: „Electio vel est intellectus appetitivus vel appetitus intellectivus.“ Das ist klar genug.

Zur Willensfreiheit tragen beide bei, sowohl der Verstand als der Wille: der Wille bewegt den Verstand und sich selbst, der Verstand erkennt den Willen und sich selbst; ohne Strebung des Willens, aber auch ohne Vergleichen und Bevorzugen der Gegenstände von seiten des Verstandes gibt es keine Freiheit. Ist doch selbst jenes „exercitium actus", auf welches manche, vermeintlich im Sinne des Aquinaten, lediglich Gewicht legen, nicht möglich ohne vorhergehendes „consilium"; ein Begehren um des leeren Begehrens willen gibt es nicht, wie Thomas zum III. Buche „de anima" l. 15 bemerkt: „Offenbar ist es, dafs jedes Begehren wegen eines Zweckes da ist; denn thöricht ist es, zu sagen, dafs jemand wegen des Begehrens begehre; denn „begehren" ist eine gewisse Bewegung, die auf ein anderes lossteuert. Aber jenes, nämlich das Begehrbare, ist das Princip des praktischen Verstandes" — der Zweck in den praktischen Disciplinen spielt ja die Rolle des Princips.

Auch die Vernunft würde die Güter nicht erwägen, wenn sie der Wille als „agens" nicht dazu triebe, die Güter zu durchforschen. Dies scheint durch folgende Stelle am besten belegt zu werden: „Radix libertatis est voluntas, sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio: ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni: et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis" (I. II. q. 17. a. 1. ad. 2.). Natürlich dürfen wir nicht vergessen, noch hervorzuheben, was Thomas hervorhebt: „Electio est principaliter actus appetitivae virtutis" (I. q. 83. a. 3.).

Wir wiederholen: es soll nicht geleugnet werden, dafs nach Thomas der Wille sein eigenes Wollen und Lieben begehren und sich daran erfreuen kann; aber wir betonen auch: er kann es nur, weil und wenn die Vernunft ihm als Gut es vorstellt; und auch wenn jemand etwas Schlechtes thut, darum, weil es schlecht ist, so thut er dies, um seine Eigenmacht und seinen Trotz zu zeigen, was er in diesem bestimmten Falle als das gröfsere Gut vorzieht: es entscheidet also auch in dem Falle eine Ursache und es gibt kein grundloses Wollen, zumal ja Thomas am Satz: „Keine Wirkung ohne Ursache" als Axiom festhält: das Kausalitätsgesetz scheint nicht durch die Willensfreiheit durchbrochen.[1]

Die Vernunft ist es demnach, durch welche das Objekt den Willen bestimmt. Thomas geht sogar auf jenen bekannten

[1] Cf. Schneid l. c.

Einwand ein, wie der Wille wählen würde, wenn zwei ganz gleich begehrenswerte Objekte sich darböten, was allerdings bei den infinitesimalen und fortwährend fluktuierenden Veränderungen im Seelenleben — daher: bei steter Änderung der inneren Motive — kaum je recht eintreten könnte. Nach seiner Ansicht würde der Wille wegen äufserer Motive und der bishin gemachten Erfahrungen doch das eine Objekt dem anderen vorziehen, weil die Vernunft das Wählen zwischen zwei ganz gleichen Objekten selbst als ein Gut dem Willen vorstellen kann; übrigens würde aber die praktische Vernunft an einem Gegenstande eine Eigenschaft finden, durch welche derselbe vor dem anderen noch im Vorzuge ist: „Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud" (I. II. q. 13. a. 6. ad 3.).

Nachdem also der Wille („voluntas movens") die Vernunft zur Untersuchung der partikulären Güter angeregt hat, und nachdem er infolge der Erwägung der Vernunft einem speciellen Gute oder mehreren als dem zur Erreichung des Endzweckes besten sich zugewendet hat, das „iudicium practicum" daher gefällt ist, kann der Wille diesem Urteil gegenüber nicht frei sein, sondern mufs ihm folgen, weil es ja auch durch den Willen herbeigeführt worden ist:

„Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet (q. de verit. q. 24. a. 2.); denn: ratio potest apprehendere ut bonum non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere" (I. II. q. 33. a. 6.), also die Vernunft entscheidet auch betreffs des „exercitium actus"; „tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate" (q. de verit. q. 24. a. 6. ad 3.); und schliefslich das letzte praktische Urteil: „Iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui" (l. c. a. 2.).

Wie der Wille als solcher alle anderen ihm unterstehenden Potenzen „quoad exercitium actus" bewege, das heifst, von der „potentia" in den „actus" führe, darüber hat Thomas eingehend in den „quaestiones de malo" und der „s. th." I. II. Untersuchungen angestellt. Wir haben schon vielleicht das Wichtigste diesbezüglich hier erwähnt und möchten nur noch eine Stelle anführen, die uns wegen der Parallelstellung des „intellectus agens" und der „voluntas movens" hauptsächlich bedeutend erscheint: in der I. II. q. 9. a. 3. setzt Thomas auseinander, inwiefern der Wille Beherrscher seiner Akte,

inwiefern in seiner Macht selbst das Wollen und Nicht-Wollen sei und er sich selbst zum Wollen bewege; da heifst es: „Zum Willen (zu seiner Wesenheit) gehört es, andere Potenzen in Rücksicht auf den Zweck (finis) zu bewegen, welcher Objekt des Willens ist; allein im Gebiete des Begehrbaren (in appetibilibus) verhält sich der Zweck auf dieselbe Weise wie das Princip im Reiche des (vernünftig) Erkennbaren (in intelligibilibus). Es ist aber offenbar, dafs der Verstand (nämlich der thätige) dadurch, dafs er das Princip erkennt, sich selbst aus der Möglichkeit (potentia) in die Wirklichkeit (actus) hinüberführt, in Rücksicht auf die Erkenntnis der Konklusionen, und auf diese Art bewegt er sich selbst.

Und ähnlich bewegt der Wille dadurch, dafs er den Zweck will, sich selbst, dasjenige zu wollen, welches zum Zwecke führt" (I. II. q. 9. a. 3. c.).

In der Reihe der „causae secundae" (im Gegensatz zur primären Ursache oder Gott) ist der Wille sozusagen eine gewisse primäre Ursache der höheren Thätigkeiten; und wenn die Vernunft ebenfalls auf den Willen Einflufs hat, so doch nur in sekundärer Weise. „Primum movens in viribus animae ad exercitium actus est voluntas. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, quod hoc ipsum, quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus" (I. II. q. 17. a. 1. c.).

Der Wille veranlafst die Vernunft „per modum agentis" zur Überlegung und Untersuchung der partikulären Güter und Mittel; diese praktische Vernunft bringt dann das befehlende Urteil hervor, „imperium rationis", dem der Wille zustimmt, indem er das Befohlene wählend anstrebt. Auf Grund des Willensentschlusses werden dann die anderen Potenzen in Aktion versetzt, um das vom Willen Begehrte auszuführen, Potenzen, welche sich zum Willen verhalten wie Werkzeuge zum „agens principale" (I. II. q. 16. a. 1.).

Wenn demzufolge der Wille jenem iudicium practicum und imperium rationis beipflichtet, findet er sich selbst darin und will gleichsam sich selber.

So ergibt sich nach Thomas der innige Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen; die Akte des Willens und die der Vernunft werden aufeinander wechselseitig bezogen; „insofern die Vernunft das Wollen überlegt und der Wille das diskursive Schliefsen will, trifft es sich, dafs dem Akte des Willens

vom Akte der Vernunft zuvorgekommen wird und umgekehrt. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut in **electione**, et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis . . . ." (I. II. q. 17. a. 1.).

In der Wahl, welche das Wesen der Willensfreiheit ist, kommt leicht, wie erwähnt, ein Mangel, ein unvollkommenes Wählen dessen, was inkonvenient und nicht angemessen ist, vor: darin („in defectibilitate") haben das Böse und die Schuld ihren Ursprung. „Wo es keine Mangelhaftigkeit im Erfassen und Vergleichen gibt, kann es kein Wollen des Bösen im Gebiete der Mittel (‚in his, quae sunt ad finem') geben." Allein darauf näher einzugehen, würde uns zu weit abseits führen; es ist ja nach den Worten des Aquinaten das böse Wollen nur ein Anzeichen, nicht aber ein Konstitutiv der Freiheit: „Velle malum non est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum" (q. de verit. q. 22. a. 6.).

Auf das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Wollens, über welches Thomas tiefe Betrachtungen hat, über die ganze Bibliotheken geschrieben worden sind, könnten wir uns nicht einlassen, ohne über den engeren Rahmen unserer psychologisch-ethischen Abhandlung hinausgehen und in das weite Gebiet der Theologie uns wagen zu müssen.

FRA GIROLAMO SAVONAROLA.

(Fortsetzung von Bd. XIII, S. 301.)

Von Dr. E. COMMER.

§ 3. Die Kernfrage.

Als eigentliche Kernfrage, welche Herr Prof. Pastor nicht in Angriff genommen hatte, nannte ich zunächst die Frage über die Legitimität Alexanders VI. Denn diese bildet meines Erachtens die Grundvoraussetzung für die Beurteilung Savonarolas in seinem Verhältnisse zum Papst. Sie ist daher auch bei der Untersuchung über den angeblichen Ungehorsam Savonarolas