

scheidet die Schule mit Recht zwischen appetitus innatus und elicitus und betont, daß der vom Schöpfer eingesetzte Naturtrieb niemals auf falsche Güter gerichtet sein kann, wohingegen das vom Verstande irregelmäßige freie Streben etwas als gut wollen kann, was in sich selbst ein wirthliches Uebel ist. Mit dem naturgemäßen Streben nach dem Guten ist die Flucht vor dem Bösen unzertrennlich verknüpft; denn die Scheu vor dem Uebel entspringt aus der Hinneigung zum entgegengesetzten Gute. Deswegen setzt die Metaphysik die Begriffe bonum und appetibile wechselseitig für einander ein, und stellt die Moralphilosophie als höchsten Grundsatz auf: Das Gute ist zu lieben, das Böse aber zu hassen (vgl. Suarez, *De anima* 5, 2, 3). Je nachdem das Gute und das Uebel an sich betrachtet werden, oder unter dem Gesichtspunkte ihres Gegenwärtig- und Fernseins, oder endlich in Anziehung der entgegengesetzten Hindernisse, entstehen die bekannten elf Willensaffekte: Liebe und Haß, Sehnsucht und Flucht, Freude und Trauer, Hoffnung und Verzagtheit, Furcht und Mut, endlich Zorn, die sich aber sämtlich auf das Grundstreben der Liebe als ihre Wurzel zurückführen lassen (vgl. d. Art. Liebe). Diese geistigen Willensäußerungen dürfen jedoch mit den gleichnamigen sinnlichen Affectionen nicht verwechselt werden, weil zwar diese, nicht aber jene von einer körperlichen Veränderung begleitet sind (vgl. S. Thom. *De verit.* q. 25, a. 3: *inferiores appetitus tendunt in sua objecta materialiter et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupisibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similes inferiori appetitui, sed absque omni passione*). — Als vernünftige Potenz richtet sich der Wille ganz nach dem Verstande, der allein das Verhältniß von Zweck und Mittel aufzufassen und abzuwagen im Stande ist. Zum gewollten Zwecke kann aber der Wille ein dreifaches Verhalten beobachten: das des einfachen Wohlgefollens (volle), das der Absicht (intentio) und das des Genusses (frui). Über das bloße Wohlgefallen am Zwecke geht die Absicht dadurch hinaus, daß sie denselben auch wirklich zu erreichen sucht, während der Genuss die Ruhe im Besitze des erlangten Zielpfutes bezeichnet (vgl. S. Thom. S. th. 1, 2, q. 12, a. 1, ad 4). Die Beziehung des Willens zu den zur Zielerreichung führenden Mitteln äußert sich in der Beratung (consilium), Einwilligung (consensus) und Wahl (electio), denen der hl. Thomas noch den Gebrauch (usus) hinzufügt. Die Einwilligung in den Gebrauch der Mittel ist nur die Frucht vorausgehender Überlegung, die Wahl hingegen die Auslese unter mehreren zu Gebote stehenden Mitteln, worauf erst zur Ausführung der That geschritten werden kann (vgl. T. Posch, *Instit. psych.* III, Frib. 1898, 285 sqq.). — Der Wille erwirkt nicht nur seine eigenen, formell nur in ihm selbst zu Stande kommenden Acte

(actus eliciti), sondern er übt auch über die übrigen Vermögen eine Art Herrschaft aus, indem er die Sanktion von Thätigkeiten befehlt, die eigentlich keine Willensakte sind (actus imperati); durch dieses Herrschaftsverhältniß nehmen auch die niederen Thätigkeiten am Leben der Vernunfttheil und werden *rationales per participatum* (S. Thom. S. th. 1, 2, q. 24, a. 1). Nach der Lehre des Aristoteles (*Polit.* 1, 5 [1254 b]) besitzt die Seele über den Leib eine despotische, über die Sinnlichkeit aber nur eine politische oder königliche Gewalt; denn während die Bewegungen der Glieder dem Befehle des Willens widerstandslos gehorchen, wie der Sklave seinem Herrn, folgen das sinnliche Begehrungsvermögen und die Vernunft nur mit Widerstreben, wie freie Bürger ihrem König (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 20, a. 1, ad 1). Selbst der Verstand ist in seiner Thätigkeit vielfach vom Willen abhängig, indem letzterer das Denken suspendiren, auf beliebige Objekte richten und wieder davon abziehen und sonst in der manigfachen Weise beeinflussen kann (vgl. Röm. 1, 18 ff.). Nur die rein vegetativen Functionen, wie Verdauung, Wachsthum, Herzschlag, unterstehen in keiner Weise der Herrschaft der Vernunft (vgl. B. Cathrein, *Moralphilosophie* I, 3. Aufl., Freiburg 1899, 47 ff.; Mausbach 53 sqq.; J. U. Kramář, *Die Hypothese der Seele, ihre Begründung und metaphysische Bedeutung* I, Leipzig 1898, 522 ff.).

II. Wille und sinnliches Begehrungsvermögen, s. d. Art. Begierlichkeit, Gemüth und Sinnlichkeit.

III. Natur der Willensfreiheit. Mit der vernünftigen Anlage des Menschen ist seine Freiheit von selbst gegeben (vgl. S. Thom. S. th. 1, q. 59, a. 3: *Ubi cunquus est intellectus, est liberum arbitrium*). Jedoch macht die gesetzliche Verdunkelung des Freiheitsbegriffes durch den Determinismus (s. d. Art.) ein näheres Eingehen auf das Wesen der Freiheit nötig. 1. Freiheit im uneigentlichen Sinne ist die Abwesenheit eines beliebigen Hindernisses, das die normative Thätigkeit eines Wesens hemmt. Das Ledigsein von einem physischen Hinderniß schließt den äußeren Zwang, die Abwesenheit einer moralischen Fessel aber das ethische Gebundensein oder die Verpflichtung aus. Auch die Abwesenheit von Rängen, wie Freiheit von Elend und Sünde (vgl. Röm. 6, 18; 8, 21), wird nur uneigentlich Freiheit genannt (vgl. S. Bernard. *De gratia et lib. arbitr.* 3, 7, bei Migne, PP. lat. CLXXXII, 1005: *Triplex [est] nobis proposita libertas: a peccato, a miseria, a necessitate. Hanc ultimo loco possum contulit nobis in conditione natura, in primam restauramur a gratia, media nobis reservatur in patria*). Dass zur Willensfreiheit die bloße libertas a coactione nicht genügt, erhebt daraus, dass die Spontaneität der Handlung sehr wohl mit Unfreiheit vereinbar ist, wie man an allen unüberlegten Acten (motus primo-primal)