

(vgl. Zeitschrift für kath. Theologie XI [1887], 268 ff.).

3. Die Willensfreiheit bedeutet nicht Selbstbestimmung in dem Sinne, als ob sie von jeglichen inneren und äußeren Vorbedingungen unabhängig wäre. Die Antecedentien eines freien Willensactes lassen sich zurückführen auf die Erkenntnis des gewollten Gutes und die Motive der Handlung (vgl. S. Thom. Contra Gent. 3, 88: *Nulla substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellectu*). Wie das Wollen überhaupt vorgängige Erkenntnis verlangt, so ist im Besondern zum freien Wollen Ueberlegung nöthig (vgl. S. Thom. S. th. 1, 2, q. 6, a. 2, ad 2: *Ex hoc contingit, quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus*). Indem die Ueberlegung in Gestalt eines Werthurtheils dem Willen durch Vorhaltung der Licht- und Schattenseiten den indifferenten Charakter des zur Wahl stehenden Gutes zeigt, wird sie geradezu zur Wurzel der Freiheit (vgl. S. Thom. De verit. q. 24, a. 2: *Totius libertatis radix est in ratione constituta*). Das Motiv der Handlung fällt mit der Güte des vorgestellten Objectes zusammen, das den Willen anzieht, bewegt, anregt, ohne ihn zu überwältigen oder zu bezwingen; eine in jeder Beziehung „unmotivirte Handlung“ ist ein Unding. Da der Endzweck (*causa finalis*) ebenso außerhalb des Willens liegt wie die Wirkursache (*causa efficiens*), so darf der freie Willensact mit dem Motiv nicht verwechselt werden, wie H. Höpfling thut (Psychologie, 2. deutsche Aufl., Leipzig 1893, 471: „Das Motiv, die willenserregende Kraft sind in Wirklichkeit immer wir selbst in einer bestimmten Form oder von einer bestimmten Seite“). Andererseits steht jedoch die finale Ursächlichkeit des Motivs mit der bewirkenden Causalität nicht auf einer Stufe; denn diese übt einen physischen, jene einen idealen Einfluß auf den Willen aus (vgl. Trendelenburg, Dogische Untersuchungen II, 2. Aufl., Leipzig 1862, 77 ff.), so daß der Willensentschluß nicht, wie nach dem Parallelogramm der Kräfte, die Resultante der stärksten Motive ist. Nicht die Motive geben den endlichen Ausschlag, sondern der Wille auf Grund der Motive, die ihn anregen, ohne ihn zu determiniren. — Aus der wesentlichen Abhängigkeit des freien Willens vom überlegenden Urtheil und treibenden Motiv ergibt sich die Falschheit des absoluten Indeterminismus von selbst, demzufolge die Freiheit in der „Fähigkeit besteht, mit absoluter Spontaneität eine Reihe von Erscheinungen oder Veränderungen anzufangen“ (Rant, Sämmtliche Werke, herausgeg. von Rosenkranz VIII, Leipzig 1840, 86). Wenn die christliche Philosophie dagegen stets nur dem relativen Indeterminismus das Wort geredet hat, welcher den freien Willensact zwar aus einer adäquaten, nicht aber nöthigen Ursache herleitet, so kann derselbe, richtig

verstanden, unmöglich „die Lehre sein, daß es Willensacte gebe, die keine Ursachen hätten“ (H. Höpfling 472); denn ein „urjachloses Ereigniß“ (W. Wundt, Ethik 471) ist ein offener Widerspruch. Mehr Caricatur als Zeichnung ist die Beschreibung, welche Alex. Bain von der Freiheit entwirft (*The Emotions and the Will*, 3^d ed., London 1875, 483): *Free-will is a power that comes from nothing, has no beginning, follows no rule, respects no time or occasion*. Wäre dem so, dann hätten Baubt und Fouillée Recht, wenn sie von „Gefasthetismus“ reden: jedes freie Wesen wäre „ein Gott im Kleinen“. Allein die Freiheit bedeutet eben wenig absolute Anfangsbegründung oder göttliche Allursächlichkeit wie „Causallosigkeit“. Wenn zwar der hl. Thomas lehrt (*Comp. theol.* 76): *Liberum dicimus quod sui causa est*, so will er dem Willen keine Aseitität, sondern lediglich die Macht der Selbstbestimmung zuerkennen (vgl. S. th. 1, q. 83, a. 1, ad 3: *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum*. *Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est*). Der relative Indeterminismus der christlichen Philosophie steht folglich nur dem absoluten Determinismus als feindlicher Gegensatz gegenüber, berührt sich aber auf Grund des soeben Gesagten so innig mit dem relativen Determinismus des Aristoteles, daß zwischen beiden vielleicht nur mehr unwesentliche Unterschiede bestehen bleiben (vgl. E. F. Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Leipzig 1887). Denn der relative Determinismus stellt sich auf den Standpunkt sittlicher Höhe und verlangt mit Trendelenburg (a. a. O. II, 122), daß „der Freie auf nichts mehr hört als auf die Stimme der Vernunft, nicht auf Begierden noch Leidenschaften, sondern auf das ethische Motiv . . . Nur ein solcher Determinismus durch die Gründe der Vernunft macht es möglich, daß der Wille seine Freiheit in der Einheit mit dem Ursprung seiner Bestimmung wiederfinde.“ (Vgl. noch Wilbauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, Innsbruck 1877 ff.; A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, Paris 1884; Mach, Die Willensfreiheit des Menschen, neu [Titel-] Ausg., Paderborn 1894; T. Pesch III, 330 sqq. Ueber die thomistische *praemotio physica* im Verhältnis zur Freiheit s. d. Art. Bañez, *Congregatio de auxiliis*, Molina; dazu Fr. G. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen, Graz 1890; J. A. Manser, *Possibilitas praemotio nis physicae thomisticae in actibus liberis*, Frib. Helvet. 1895 [Dissert.]).

4. Die der freien Handlung nachfolgende Nothwendigkeit hebt die Willensfreiheit nicht auf, sondern setzt sie voraus; dieselbe heißt deshalb *neces-*