

Erschienen in: Oliver-Pierre Rudolph/Jean-François Goubet (Hrsg.): Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen, Tübingen 2004 [Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung, Bd. 22], S. 143-167.

/143/ Dieter Hüning

Christian Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie

Einleitende Bemerkungen

Die nachfolgenden Ausführungen beabsichtigen, einige Aspekte des Verhältnisses von praktischer Philosophie und empirischer Psychologie bei Christian Wolff näher zu beleuchten. Im Zentrum dieser Ausführungen steht dabei Wolffs Begriff der obligatio naturalis und die psychologischen Voraussetzungen, auf denen dieser Begriff beruht. Durch seine verbindlichkeitstheoretische Konzeption glaubte Wolff bestimmte begründungstheoretische Probleme der vorhergehenden Naturrechtslehre beheben zu können. Dieser neuartige Begriff der obligatio naturalis und die damit eng zusammenhängende Frage der Willensfreiheit bildeten einen der zentralen Streitpunkte in Wolffs Auseinandersetzung mit den Hallenser Theologen. Was den in diesem Zusammenhang vor allem von Joachim Lange erhobenen Vorwurf des Fatalismus angeht, so kann an dieser Stelle auf die grundlegende Studie von Bruno Bianco hingewiesen werden.¹ Bianco zeigt, daß Lange den Fatalismus-Vorwurf in erster Linie aus der Auseinandersetzung mit den ontologisch-kosmologischen Voraussetzungen des Wolffschen Systems sowie mit der Lehre von der prästabilierten Harmonie entwickelt.² Demgegenüber liegt der Schwerpunkt meines Beitrags mehr auf den spezifisch willensstheoretischen Aspekten der Wolffschen Verbindlichkeitslehre und der darauf abzielenden Kritik Langes.

Mein Beitrag gliedert sich in vier Teile: Zunächst werde ich Wolffs Kritik an der verbindlichkeitstheoretischen Konzeption Pufendorfs behandeln (I). In einem zweiten Schritt werde ich Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit thematisieren und zeigen, worin das Neuartige dieses Begriffs besteht und in welcher Weise er sich kritisch zu dem bis dahin vorherrschenden Begriff der naturrechtlichen Verbindlichkeit, der auf Pufendorf zurückgeht, verhält (II). Im Anschluß hieran werde ich kurz Wolffs Anspruch, die praktische Philosophie systematisch auf den Ergebnissen der empirischen Psychologie aufzubauen, thematisieren, was allerdings nur andeutungsweise geschehen kann, weil eine umfassende Darstellung dieser psychologischen Voraussetzungen nicht nur einer umfassenden Darstellung von Wolffs empirischer Psychologie bedürfte, sondern zugleich auch /144/ die metaphysischen Grundlagen von Wolffs Philosophie und insbesondere sein Verhältnis zu Leibniz diskutieren müßte. Schließlich werde ich die Problematik des Wolffschen Willensbegriffs an seiner Behandlung der Frage der Indifferenz analysieren (IV).³

¹ Bianco, Bruno, Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff, in: Hinske, Norbert (Hg.), *Zentren der Aufklärung*, Bd. 1: *Halle*. Heidelberg 1989 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 15), S. 111–155, bes. S. 116 ff.

² Bianco, (wie Anm. 1), S. 117.

³ Teile der Abschnitte I und II wurden übernommen aus Vf., *Die Grenzen der Toleranz und die Rechtsstellung der Atheisten. Der Streit um die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes in*

I. Der Ausgangspunkt: Wolffs Kritik an Pufendorf und den Anhängern einer voluntaristischen Begründung der Verbindlichkeit

Wirft man einen Blick auf Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie, so fällt auf, daß diese in vielen Punkten mit der Naturrechtslehre Pufendorfs und Thomasius' im Widerspruch steht. Dieser Widerspruch manifestiert sich vor allem in Wolffs Revision zweier Grundbegriffe der praktischen Philosophie bzw. der Naturrechtslehre – d.h. erstens in der Revision des Begriffs des Gesetzes und zweitens desjenigen der Verbindlichkeit. Was die Definition des Gesetzes betrifft, so hatten Pufendorf und Thomasius das Gesetz als den verbindlichen Befehl eines übergeordneten Befehlshabers bestimmt. So heißt es bei Pufendorf: „In genere autem lex commodissime videtur definiri per decretum, quo superior sibi subjectum obligat, ut ad istius praescriptum actiones suas componat.“⁴

Diese Definition wird von Wolff entschieden zurückgewiesen, weil sie nach seiner Auffassung den Begriff der natürlichen Verbindlichkeit aufhebt:

Vulgo definiunt legem per jussum superioris promulgatum ipsumque obligantem; sed hæc non est definitio legis in genere. Hæc definitio illorum est, qui obligationem naturalem tollunt, bonitatem ac malitiam intrinsicam actionum negantes & antecedenter ad voluntatem Dei tanquam superioris actiones in universum omnes pro indifferentibus habentes. Cum igitur intrinsicam actionum malitiam atque bonitatem in anterioribus stabiliverimus, probatam & philosophis antiquis, & Theologis; legem quoque in genere definimus, quemadmodum fert diversa obligatio ad actiones quasdam committendas, quasdam vero omittendas.⁵

der neuzeitlichen Naturrechtslehre, in: Danneberg, Lutz/Pott, Sandra/Schönert, Jörg/ Vollhardt, Friedrich (Hg.), *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit*, Bd. 2: *Zwischen christlicher Apologetik und methodischem Atheismus*. Berlin/New York 2002, S. 219–264.

⁴ Pufendorf, Samuel, *De jure naturae et gentium*, hg. v. Frank Böhling, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Berlin 1998, I, 6, § 2; vgl. hiermit auch die Definition von Christian Thomasius: „Lex est jussus imperantis obligans subjectos, ut secundum iustum jussum actiones suas instituant“ (Institutiones Jurisprudentiae divinae I, 1, § 28); „Stricte lex sumitur pro jussis imperantium seu Dominorum, sive Regum et Magistratum, stritissime pro jussibus universalibus imperantium in Republica.“ (Thomasius, Christian, *Fundamenta Juris Naturae et Gentium ex consensu communi deducta*. Aalen 1963 [Nachdruck der Ausg. Halle/Leipzig ⁴1718], I, 5, § 3).

⁵ Wolff, Christian, *Philosophia practica universalis*, Pars I, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. Jean Ecole u.a. Hildesheim u.a., 1962ff., Abt. II, Bd. 10.1 (1971) (Nachdruck der Ausg. Frankfurt/Leipzig 1738), I, § 131 nota. – Zur Kritik an Pufendorf vgl. auch ebd., § 63 nota: „Enimvero non mirabuntur amplius, ubi perpenderit, postquam *Puffendorfius* bonitatem & malitiam actionum intrinsicam rejecit, & utramque nonnisi arbitrariam esse voluit, ab abritrio superioris unice fluentem, plurimosque hodie inter nos nactus asseclas, bonitatem & malitiam actionum intrinsicam, antehac a Theologis & Philosophis unanimiter assertam & magno fervore initio contra *Puffendorfius* defensam, tanquam impiam & religione bonisque moribus adversam, traduci ab hominibus, qui dicendi autoritate sibi pollere videntur, temerario fastu

/145/ Er stellt der Pufendorfschen Definition seine eigene gegenüber, in welcher das Gesetz folgendermaßen definiert wird: „*Lex dicitur regula, juxta quam actiones nostras determinare obligamur*“⁶ – oder nach der deutschen Übersetzung der Grundsätze des Natur- und Völkerrechts: „Ein Gesetz nennt man die Vorschrift, nach welcher wir unsere Handlungen einzurichten verbunden sind.“⁷ Mit dieser ganz formellen Definition eliminiert Wolff in charakteristischer Weise den Bezug auf das Moment des fremden, befehlsgebenden Willen⁸ und verweist statt den nur auf verpflichtenden Charakter des Gesetzes.

Eine vergleichbare Oppositen bezüglich der Naturrechtslehre Pufendorfs läßt sich bei Wolff im Hinblick auf den Begriff der Verbindlichkeit feststellen. Pufendorf hatte – in Anknüpfung an das Römische Recht – die obligatio als ein vinculum juris, also ein „vinculum juris“ bestimmt, „quo necessitate adstringimur alicujus rei praestandae“.⁹ An anderer Stelle definiert Pufendorf die Verbindlichkeit als „qualitas moralis operativa“, die aus dem Gesetz eines Oberen hervorgeht und „qua quis praestare aut pati quid tenetur“.¹⁰ Wolff setzt dem Pufendorfschen Begriff der Verbindlichkeit als einer gesetzlichen moralischen Notwendigkeit einen Verbindlichkeitsbegriff entgegen, der vor allem die psychologischen Aspekte abstellt:

Die Verbindlichkeit, wenn man sie wie eine Handlung betrachtet, die wir die thätige (obligationem activam) nennen wollen, ist die Verbindung eines Bewegungsgrundes mit einer Handlung, es mag dieselbe eine ausübende oder zu unterlassende [Handlung] sein.¹¹

In der Deutschen Ethik heißt es schon ein Vierteljahrhundert zuvor in prägnanter Kürze: „Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anderes als einen /146/ Bewegungs-Grund des Wollens oder nicht Wollens damit verknüpfen.“¹² Die moralische Notwendigkeit, welche die Verbindlichkeit des Gesetzes darstellt, beruht nicht auf der Beziehung dieses Gesetzes auf den einen gesetzgebenden

damnantes, quæ olim a magistris suis non accepere tanquam vera. Quanta vero sit vis præjudiciorum istiusmodi, nemo acutiorum est, qui nesciat.“

⁶ Ebd., § 131; ders., *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen (Deutsche Ethik)*, in: ders., *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. I, Bd. 4 (1976), § 16: „Eine Regel, darnach wir verbunden sind unsere freye Handlungen einzurichten, heisset ein Gesetze.“ – Wie Clara Joesten gezeigt hat, knüpft Wolff mit dieser Definition an Grotius' Naturrechtslehre an. (Vgl. Joesten, Clara, *Wolffs Grundlegung der praktischen Philosophie*. Leipzig 1931, S. 23.)

⁷ Wolff, Christian, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, in: ders., *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Bd. 19 (1980), § 39.

⁸ Vgl. Hartung, Gerald, *Die Naturrechtsdebatte*. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. Freiburg/München ²1999, S. 133, der hierin zu Recht die Besonderheit des Wolffschen Obligationsbegriffs sieht.

⁹ Pufendorf, *De jure naturæ et gentium*, (wie Anm. 4), I, 2, § 3: „Vulgo igitur obligatio dicitur vinculum juris, quo necessitate adstringimur alicujus rei praestandae.“

¹⁰ Ebd., I, 6, § 5.

¹¹ Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, (wie Anm. 7), § 35.

¹² Ders., *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), § 8.

Willen, sondern hängt von den jeweils vorliegenden psychologischen Bedingungen des Willensentschlusses, d.h. von dem Vorliegen der entsprechenden Motive ab.¹³ Der Wille der Menschen ist nach Wolffs Auffassung so beschaffen, daß die Erkenntnis des Guten, das mit einer Handlung verknüpft ist, einen „Bewegungs-Grund des Willens [...], daß wir sie wollen“, darstellt, so wie umgekehrt die Erkenntnis des Bösen „ein Bewegungs-Grund des nicht Wollens, oder des Abscheues für einem Dinge“ ist.¹⁴ In dieser Hinsicht ist die Verbindlichkeit mit der Motivierung des Willens durch die Vorstellung des Guten bzw. Bösen, das mit einer Handlung verknüpft ist, identisch. Diese Psychologisierung des Obligationsbegriffs, die das Ziel verfolgt, „die rein positivistische Auffassung der Verbindlichkeit zu bekämpfen“, stellt in der Tat – wie Clemens Schwaiger hervorgehoben hat – eine ‚tiefgreifende Neuerung‘ in der neuzeitlichen Obligationstheorie dar: „Obligation ist gleich Motivation – so lautet, auf eine Kurzformel gebracht, Wolffs Lösung des Verbindlichkeitsproblems.“¹⁵ Allerdings führt diese Psychologisierung des Obligationsbegriffs zu der Frage, ob auf diese Weise nicht überhaupt das spezifisch Normative der Verbindlichkeit, nämlich daß es sich bei ihr um ein Sollen, um eine moralische Nötigung im Unterschied zur natürlichen Notwendigkeit handelt, in Psychologie aufgelöst wird.

In diesem Zusammenhang unterscheidet Wolff zwischen der obligatio activa und der obligatio passiva. Während jene aus dem Willen des Verpflichtenden durch die Verknüpfung zwischen einem Motiv und einer Handlung hervorgeht,¹⁶ bezeichnet die obligatio passiva die Notwendigkeit der durch den Akt des Verpflichtens (actus obligatorius)¹⁷ zur Pflicht gemachten Handlung. Die aktive Verbindlichkeit nötigt zu einer Handlung dadurch, daß sie diese mit einem bestimmten /147/ Motiv verknüpft: „connexio [...] motivi cum actione“ – so lautet Wolffs

¹³ Vgl. Hartung, (wie Anm. 8), S. 129.

¹⁴ Wolff, *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), §§ 6f. In seinen *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* (ders., *Der Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen*, in: ders., *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. I, Bd. 3 (1983), § 155 (ad § 492 der *Deutschen Metaphysik*), verweist Wolff darauf, daß er unter dem Willen „im engeren Verstande“ wie die Scholastiker die „vernünftige Begierde“ (appetitus rationalis) versteht; vgl. auch die Definition des Willens in ders., *Psychologia empirica*, in: *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. II, Bd. 5 (1968), § 880. – Zu den systematischen Problemen, die mit dieser intellektualistischen Sicht der Willensfreiheit verbunden sind, vgl. Hans M. Wolff, *Die Anschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*. Bern 1949, S. 109ff.

¹⁵ Schwaiger, Clemens, Ein ‚missing link‘ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 8 (2000), S. 251f.

¹⁶ Wolff, *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 118: „Connexio autem motivi cum actione, sive positiva, sive privativa obligatio activa appellatur.“

¹⁷ Ebd., § 121: „Actus obligatorius dicitur, quo obligatio inducitur passiva“.

verbindlichkeitstheoretische Formel.¹⁸ Demgegenüber drückt die obligatio passiva die – durch die obligatio activa entstandene – moralische Notwendigkeit aus, ‚eine Handlung so und nicht anders zu bestimmen‘.¹⁹

Wolff reagiert mit dieser Definition der Verbindlichkeit auf den entscheidenden Schwachpunkt von Pufendorfs voluntaristischer Begründung der Verbindlichkeit: Dieser Schwachpunkt liegt darin, daß – ich zitiere hier eine Formulierung von Julius Ebbinghaus – ‚das [von Pufendorf unterstellte] Prinzip des göttlichen Willens selber schlechthin jenseits alles dessen liegt, was den Charakter einer für den Menschen denkbaren Gesetzmäßigkeit haben könnte.‘²⁰ Für den einer solchen willkürlichen Gesetzgebung unterworfenen Menschen bedeutet diese voluntaristische Begründung der Verbindlichkeit nicht nur, daß er sich von der göttlichen Gesetzgebung und damit von den Gründen, warum Gott dieses oder jenes geboten bzw. verboten hat, überhaupt keinen Begriff machen kann, sondern auch, daß der Gedanke der Unterwerfung unter eine solche willkürliche Gesetzgebung unmittelbar die Möglichkeit der Moralität des Willens aufhebt. Wenn behauptet wird, daß die Verbindlichkeit zur Befolgung der natürlichen Gesetze nur darauf beruhe, daß Gott dies befohlen habe, so entbehrt diese Befolgung ebenso wie die Unterwerfung unter den Willen Gottes eigentlich jedes möglichen moralischen Grundes. Denn in diesem Falle gibt es gar keinen immanenten, im natürlichen Gesetz oder in den von ihm auferlegten Pflichten als solchen liegenden Grund der Befolgung. Der Grund, warum die Menschen die natürlichen Gesetze als Gottes Gebote befolgen, kann dann nur in derjenigen Eigenschaft liegen, ‚die ich auch unabhängig von den Bestimmungen seines Willens denken kann, nämlich in seiner Allmacht.‘²¹

Ein weiterer Punkt, an dem sich Wolff von der vorhergehenden Naturrechtstradition unterscheidet, betrifft den systematischen Ort oder die Stelle im System der Philosophie, an welchem der Begriff der Verbindlichkeit abgehandelt wird: Während die Frage nach dem Begriff der Verbindlichkeit bei Pufendorf ein Problem darstellt, das der Naturrechtslehre zugehörig ist, zieht Wolff die Abhandlung dieses Begriffs in die *Philosophia practica universalis*, also in diejenige Wissenschaft, welche das normative Fundament sowohl für die Naturrechtslehre als auch für die Ethik im engeren Sinne liefert.

Eine besondere Pointe gewinnt Wolffs Polemik schließlich durch den Vorwurf, daß Pufendorfs moralpositivistische Position selber der Amoralität der Atheisten

¹⁸ Ebd., § 118; ders., *Grundsätze*, (wie Anm. 7), § 35: ‚Die Verbindlichkeit [...] ist die Verbindung eines Bewegungsgrundes mit einer Handlung [...]‘; ders., *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), § 8: ‚Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anderes als einen Bewegungsgrund des Wollens oder nicht Wollens damit verknüpfen.‘

¹⁹ Ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 118: ‚Necessitas moralis agendi vel non agendi dicitur obligatio passiva‘; ders., *Jus naturae*, Pars I, in: ders., *Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd 17 (1968), § 57 nota: ‚Obligatio autem necessitas moralis actionem sic & non aliter determinandi‘.

²⁰ Ebbinghaus, Julius, Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung, in: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: *Sittlichkeit und Recht*, hg. v. Hariolf Oberer und Georg Geismann. Bonn 1986, S. 311.

²¹ Ebbinghaus, Julius, Mensch und Ratio im Europa der Neuzeit, in: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Interpretation und Kritik*, hg. v. Hariolf Oberer und Georg Geismann. Bonn 1990, S. 398f.

Vorschub leiste. Gerade Pufendorfs Leugnung der notwendigen Verknüpfung zwischen der Natur und dem Wesen des Menschen und der Dinge mit der natürlichen Verbindlichkeit einerseits und durch die systematische Verbindung des Begriffs der Verbindlichkeit mit dem Willen Gottes andererseits mache es den Atheisten leicht, mit dem Glauben an Gott auch alle natürliche Verbindlichkeit aufzuheben.²² Aus diesem Grunde steht im Zentrum der Auseinandersetzung mit Pufendorf auch der Begriff des natürlichen Gesetzes. So erklärt Wolff in seiner *Philosophia practica universalis*, daß sich das natürliche Gesetz dadurch von allen positiven Gesetzen unterscheidet, daß seine ratio cognoscendi im Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge, somit letztlich in der teleologisch verfaßten Natur liegt.²³ Demgegenüber hängt die Verbindlichkeit des positiven Gesetzes von einem fremden Willen ab.²⁴

II. Wolffs Begründung der obligatio naturalis

In der *Philosophia practica universalis* bezeichnet Wolff die obligatio naturalis als diejenige Verbindlichkeit, die aus dem natürlichen Gesetz hervorgeht²⁵ und die im Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge („ipsa hominis rerumque essentia“) ihren zureichenden Grund hat.²⁶ Die Obligatio naturalis ist also ein Sonderfall des oben angeführten allgemeinen Obligationsbegriffs im Sinne einer Verknüpfung eines Beweggrundes mit einer Handlung und drückt also die morali-/148/sche Notwendigkeit des natürlichen Gesetzes aus, nach welcher wir durch

²² Wolff, *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 245: „Lex naturæ subsistit etiam in hypothesi impossibili athei; hoc est, ex eo, quod atheus ponit non dari Deum, minime sequitur, non dari legem naturæ. Etenim lex naturæ ponitur posita hominis rerumque natura atque essentia (§ 136) & ejus obligatio rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura habet (§ 143). Quamobrem etsi atheus neget dari Deum (§ 411. part II, Theol. nat.); non tamen ideo negare potest, hanc esse hominis rerumque essentiam, quam independentem a cogitatione Dei cognoscimus. Admittere igitur tenetur legem naturæ, stante hypothesi impia, consequenter Lex naturæ subsistit etiam in hypothesi impossibili athei. Nimirum non valet consequentia, si atheus ita argumentetur: Non datur Deus. Ergo non datur lex naturæ, seu nulla datur obligatio ad actiones alias committendas, alios vero omittendas, nisi quæ a lege humana venit. [...] Non nego, dari atheos, qui negant legis naturalis existentiam; sed ratio, cur negant, non desumitur ab impia eorum hypothesi, si rem curatius spectes [...]“

²³ Ebd., § 135: „Lex naturalis est, quæ rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura agnoscit“; Grundsätze, § 39: „Man nennt dasjenige ein natürliches Gesetz, welches seinen hinreichenden Grund selbst in der Natur des Menschen und der Dinge hat.“

²⁴ Ebd., § 147: „Lex positiva dicitur, cujus obligatio dependat a voluntate entis cujusdam rationalis.“

²⁵ Ebd., § 141: „Obligatio, quæ a lege naturæ venit, naturalis est“.

²⁶ Ebd., § 143.

dieses Gesetz bzw. durch unsere eigene vernünftige Natur verpflichtet sind, die an sich guten Handlungen zu begehen und die an sich schlechten zu unterlassen.²⁷

Für Wolff liegt eine natürliche Verbindlichkeit „dann vor, wenn das zureichende Handlungsmotiv aus der natürlichen Verfaßtheit des Menschen resultiert.“²⁸ Dementsprechend definiert Wolff die *obligatio naturalis* als diejenige Verbindlichkeit, „welche ihren hinreichenden Grund selbst in dem Wesen und der Natur des Menschen und der übrigen Dinge hat“²⁹ bzw. „quæ in ipsa hominis rerumque essentia atque natura rationem sufficientem habet. [...] *posita hominis rerumque atque natura, ponitur etiam naturalis obligatio*“.³⁰ Das Auffällige dieser Definition besteht auch hier darin, daß Wolff die Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes ohne Rekurs auf einen wie auch immer gearteten fremden Willen begründen will. Wenn alle Moralität deshalb unmittelbar in der Natur des Menschen verankert ist, dann tut ein vernünftiger Mensch das Gute und unterläßt das Böse nicht „in Ansehung der Belohnung und aus Furcht der Straffe“. Er gibt sich vielmehr selbst das Gesetz, d.h. er läßt sich allein durch die Erkenntnis des möglichen Guten oder Bösen, das aus seinen Handlungen folgt, bestimmen und braucht deshalb außer der natürlichen Verbindlichkeit kein weiteres Motiv seines Handelns.³¹ Die Furcht vor Strafe ist deswegen bei Wolff – wie übrigens schon bei Grotius – „für sich genommen noch kein Konstitutionsmerkmal“ der Moralität, sondern bezeichnet vielmehr ein „praktisches Mittel zur Hervorbringung normkonformen Verhaltens, das immerhin in der Lage sein soll, einen unverzichtbaren Minimalbestand von Sittlichkeit zu gewährleisten“.³²

Nur am Rande sei bemerkt, daß in der neuzeitlichen Naturrechtslehre der Begriff der Verbindlichkeit (*obligatio*) bzw. derjenige der Verpflichtung vom Begriff der Pflicht (*officium*) deutlich unterschieden ist, obwohl im heutigen Sprachgebrauch des Deutschen beide Termini weitgehend als Synonyme behandelt werden:

- die (passive) Verbindlichkeit drückt die moralische Notwendigkeit einer Handlungs- oder Unterlassungsweise,³³ die aus einem Gesetz hervorgeht, aus;
- demgegenüber bezeichnet die Pflicht die konkrete, vom Gesetz gebotene Handlung.³⁴

/150/ Wolff selbst hat die Einführung eines neuartigen Begriffs der *obligatio naturalis* als seine eigentliche Leistung auf dem Gebiet der praktischen Philosophie betrachtet.³⁵ In der *Ausführlichen Nachricht* heißt es hierzu:

²⁷ Ebd., § 153; vgl. auch § 128.

²⁸ Hartung, (wie Anm. 8) , S. 131.

²⁹ Wolff, *Grundsätze*, (Wie Anm. 7), § 38.

³⁰ Ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), 2, § 129.

³¹ Ders., *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), § 38.

³² Grunert, Frank, *Normbegründung und politische Legitimität*. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung. Tübingen 2000, S. 104.

³³ Vgl. Wolff, *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 118.

³⁴ Ebd., § 224.

Ich habe einen allgemeinen Begriff von der Verbindlichkeit gegeben, dergleichen man bisher nicht gehabt, und, da er wie alle wahre und deutliche Begriffe fruchtbar ist, daß sich daraus alles herleiten lasset, was von der Verbindlichkeit erkandt werden mag, daraus erwiesen, daß in der Natur des Menschen und der Beschaffenheit der freyen Handlungen eine Verbindlichkeit gegründet sey, welche ich die *natürliche* nenne, und die auch derjenige erkennen muß, welcher entweder GOTT nicht erkennt, was er für ein Wesen ist, oder wohl gar leugnet, daß ein GOTT sey. Ob ich nun aber gleich mit Grotio und unsern Theologis behauptet, daß auch *in hypotesi impossibili athei*, oder, bey der unmöglichen Bedingung, daß kein GOTT seyn solle, ein Gesetze der Natur eingeräumt werden müsse, um diejenigen ihrer Thorheit zu überzeugen, welchen die Atheistey deswegen anstehet, weil sie alsdenn ihrer Meynung nach leben möchten, wie sie wolten; so bin ich doch weiter auf gestiegen und habe gezeigt, daß der Urheber dieser natürlichen Verbindlichkeit GOTT sey und daß er über dieses den Menschen noch auf andere Weise verbindet seine Handlungen dergestalt zu dirigiren, damit sie zu seiner, ja des gantzen menschlichen Geschlechts und der gantzen Welt Vollkommenheit gereichen. In soweit uns nun GOTT verbindet, haben wir ihn als den Gesetzgeber des natürlichen Rechts anzusehen.³⁶

Im folgenden möchte ich einige Aspekte der Wolffschen Verbindlichkeitstheorie besonders hervorheben. Auffällig ist zunächst Wolffs Rehabilitierung der klassischen scholastischen Lehre der *Perseitas*, d.h. der Lehre von der an sich seienden Wesenheit des Guten und Schlechten, die in seiner Behauptung, er habe durch seinen neuartigen Begriff der natürlichen Verbindlichkeit „erwiesen, daß die Handlungen der Menschen an sich nothwendig gut oder böse sind, keines Weges aber erst durch den Befehl oder das Verboth eines Oberen gut oder böse werden“,³⁷ deutlich zum Ausdruck kommt. Von dieser Behauptung weiß Wolff natürlich, daß auch sie in erster Linie gegen die Pufendorfsche Naturrechtslehre gerichtet ist, denn Pufendorf war in der Nachfolge von Hobbes als entschiedener Gegner der Lehre von der ‚perseitas‘, aufgetreten. Nach dieser Lehre sind bestimmte Handlungen an sich, d.h. unabhängig vom gesetzgebenden Willen eines Oberherrn moralisch gut oder böse seien, so daß z. B. Diebstahl, Ehebruch, Inzest usw. auch unabhängig von einer gesetzlichen Bestimmung ‚an sich und ihrer Natur nach‘ schlecht seien.³⁸ Pufendorf hatte die Perseitas-Lehre abgelehnt, weil sie nach /151/ seiner Auffassung zu einer künstlichen und irreführenden Unterscheidung zwischen dem *ius naturale* und dem *ius divinum positivum* führt:

³⁵ Ders., *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), Vorrede zur zweiten Auflage.

³⁶ Ders., *Ausführliche Nachricht*, in: ders., *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. I, Bd. 9 (1973), § 137.

³⁷ Ders., *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), Vorrede zur zweiten Auflage. – Daß diese Konzeption der ‚moralitas objectiva‘ bzw. der ‚bonitas ac malitia intrinseca actionum‘ (ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), §§ 55 ff.) auf die Scholastik zurückgeht, hat Wolff selbst betont, vgl. Ders., *Ausführliche Nachricht*, (wie Anm. 36), § 137. Zur Perseitas vgl. auch ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 172; ders., *Grundsätze*, (wie Anm. 7), § 15.

³⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II, 6; Thomas von Aquin, *Summa Theologica* II, 2, qu. 57 a, 2 ad 2; Grotius, *De jure belli ac pacis* I, 1, § 10, 5. Zur Kritik dieser Auffassung vgl. schon Hobbes, *De cive* VI, 19.

Aliqui objectum juris naturalis constituunt illos, quibus per se inest moralis necessitas aut turpitudine, quique adeo in sua natura debiti aut illiciti, eoque à DEO necessario praescripti aut vetiti intelliguntur. Qua nota distare tradunt jus naturale non ab humano tantum jure, sed § à divino voluntario seu positivo; quod non ea praecipit aut vetat, quae per se ac suapte natura debita sunt aut illicita, sed vetando illicita, praecipiendo debita facit. Lege enim naturali quae vetantur, non ideo turpia esse, quia DEUS vetuit, sed ideo DEUM ista vetuisse, quia in se erant turpia. Sic & quae eadem lege praecipuntur, non ideo honesta aut necessaria fieri, quia à DEO praecipuntur, sed ideo praecipii, quia in se sint honesta. Vid. Grotius I. 1. c. 1. § 10.³⁹

Statt dessen ist Pufendorf der Auffassung, daß die „ratio formalis“ unseres moralischen Urteils über die moralische Gutheit bzw. Schlechtigkeit einer Handlung durch ein Gesetz bedingt ist, so daß eine Handlung dann als gut bezeichnet wird, wenn sie mit dem Gesetz übereinstimmt, als schlecht dagegen, wenn sie von ihm abweicht.⁴⁰

Was nun den Geltungsgrund der obligatio naturalis angeht, so liegt er für Wolff nicht in der Promulgation bzw. in der Auferlegung durch einen übergeordneten Befehlshaber, sondern in der teleologisch gedachten, auf Verwirklichung der Vollkommenheit abzielenden Natur als solcher, so daß es nach Wolffs Auffassung die so verstandene Natur selbst ist, die uns das natürliche Gesetz als verbindliche Norm unseres Handelns auferlegt.⁴¹ Ich kann hier nicht auf die Probleme eingehen, die mit diesem ontologischen Begriff der Natur und mit dem Prinzip der Vervollkommnung als oberstem praktischen Prinzip einhergehen.⁴² An dieser Stelle mag es hinreichen, auf die Einsicht Kants zu verweisen, daß das Prinzip der Vollkommenheit bzw. die Forderung der Vervollkommnung zwar sehr wohl ein Prinzip der Ethik darstellt, daß es aber keineswegs als juridisches Prinzip der Bestimmung des äußeren Freiheitsgebrauchs taugt und deshalb nicht in die Rechtslehre gehört.⁴³

/152/ Im Unterschied zu der voluntaristischen Lehre Pufendorfs hat Wolff also die moralische Qualität des Handelns mit Bezug auf den Vollkommenheitsbegriff bestimmt:

³⁹ Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, (wie Anm. 4), II, 3, § 4.

⁴⁰ Ebd., I, 7, § 3: „Actionem bonam dicimus, quae cum lege congruit: malam, quae ab eadem discrebat“. Vgl. Welzel, Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, S. 137: Pufendorfs Kritik an der scholastischen Lehre der ‚perseitas‘; siehe auch Behme, Thomas, *Samuel von Pufendorf: Naturrecht und Staat*. Eine Analyse und Interpretation seiner Theorie, ihrer Grundlagen und Probleme. Göttingen 1995, S. 54 f.

⁴¹ Wolff, *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), §§ 9, 12; ders., *Grundsätze*, (wie Anm. 7), §§ 36, 38; ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 129.

⁴² Zum Moralprinzip der Vollkommenheit vgl. Schroer, Christian, *Naturbegriff und Moralbegründung*. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 84ff., 91ff., 107ff., 114ff. u. ö.; Winiger, Bénédict, *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs*. Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs. Berlin 1992, S. 192f., S. 243ff.; Schwaiger, Clemens, Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant, in: Oberhausen, Michael (Hg.), *Vernunftkritik und Aufklärung*. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, S. 317–328.

⁴³ Vgl. hierzu Geismann, Georg, *Ethik und Herrschaftsordnung*. Tübingen 1974, S. 41 f.

Bonum est, quicquid nos statumque nostrum perficit seu, quod perinde est, quicquid nos ac statum nostrum internum & externum perfectiores reddit (Psychol. emp. § 554).

Quicquid enim bonum verum est, id nos statusque nostrum revera perficit (§ 557). (Psychol. empir. § 564)

Quicquid nos statumque nostrum sive internum, sive externum imperfectiores reddit, malum est. (Psychol. empir. § 565)

Was unsern so wohl innerlichen, als äusserlichen Zustand vollkommen machet, das ist gut (§ 422 Met.); hingegen was beyden unvollkommener machet, ist böse (§ 426 Met.).⁴⁴

Die „Vollkommenheit unser und unseres Zustandes“ wird auch als „die letzte Absicht aller unserer freyen Handlungen, und die Haupt-Absicht in unserm ganzen Leben“ bezeichnet.⁴⁵

Wolff selbst hat den Begriff der Vollkommenheit als die Quelle seiner praktischen Philosophie („fons philosophiæ meæ practicæ“) bezeichnet.⁴⁶ Bei diesem Begriff handelt es sich der Sache nach um eine ontologische Kategorie, hier geht es aber um seine „praktische Nutzenanwendung“. ⁴⁷ Diese ontologische Verankerung der Konzeption der natürlichen Verbindlichkeit dient dazu, den Unterschied von guten und bösen Handlungen „als unabhängig von der menschlichen Konvention und unabhängig von einer besonderen göttlichen Autorität aufzuzeigen“, ⁴⁸ letztlich also dazu, die Autonomie der praktischen Philosophie zu gewährleisten.

Der zweite Aspekt der oben zitierten Selbsteinschätzung aus der *Ausführlichen Nachricht* über die Einführung des Begriffs der obligatio naturalis, der hier kurz angeführt werden soll, betrifft die im 17. und 18. Jahrhundert äußerst kontrovers diskutierte Frage des Verhältnisses von Atheismus und Moralität bzw. Wolffs Umgang mit der sogenannten hypothesis impossibilis athei.⁴⁹ Mit der Konzeption der obligatio naturalis greift Wolff zugleich das Erbe der Grotianischen Naturrechtslehre auf. Anders als Pufendorf kann sich Wolff die in Grotius ‚etiamsi da-/153/remus‘ Formel ausgedrückte These des hypothetischen Atheismus zu eigen

⁴⁴ Wolff, *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), § 3; ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 55; ders., *Grundsätze*, (wie Anm. 7), §§ 13–15.

⁴⁵ Ders., *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), § 40.

⁴⁶ Ders., *Philosophia moralis sive Ethica*, Pars V, in: ders., *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. II, Bd. 16 (1973), Präfatio. Zu Wolffs Begriff der Vollkommenheit vgl. Schwaiger, Clemens, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*. Eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu den Schlüsselbegriffen seiner Ethik. Stuttgart-Bad Cannstatt 1995 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung [FMDA] II, 10), S. 93 ff., der insbesondere den Einfluß von Leibniz' Kritik an Wolffs früher Ethikkonzeption herausarbeitet.

⁴⁷ Schwaiger, (wie Anm. 46), S. 94.

⁴⁸ Schröder, (wie Anm. 42), S. 144.

⁴⁹ Vgl. hierzu v. Vf., *Die Grenzen der Toleranz*, (wie Anm. 3), S. 239f.

machen⁵⁰ und betonen, daß die Normen des Naturrechts ewig und unveränderlich sind und deshalb auch von Gott nicht geändert werden können.⁵¹ Der besondere Nutzen dieses Begriffs der obligatio naturalis liegt nach Wolff darin, daß ihm

ein jeder vernünftiger Mensch, auch ein Atheist selbst, Platz geben muß, und solchergestalt gewiesen wie man die Bewegungs-Gründe von der Schändlichkeit und Schädlichkeit der Laster, und im Gegentheile von der Vortrefflichkeit und dem Vortheile der Tugend darzu gebrauchen kan: wodurch diejenigen von den Atheisten beschämnet werden, welche gern nach ihren Lüsten und Begierden leben wollen, und also meinen, wenn kein GOTT wäre, würde kein Unterschied mehr unter Tugenden und Lastern seyn.⁵²

Durch die Ablösung der Moral vom göttlichen Willen bzw. von der Moraltheologie liefert Wolff einen wesentlichen Beitrag zu einem neuen Verständnis der Moralität: diese besteht für ihn – wie später für Kant – nicht in der Übereinstimmung unserer Handlungen mit dem natürlichen Gesetz, sondern in der Übereinstimmung unseres Willens, mit dem, was das natürliche Gesetz fordert. Moralität ist also für Wolff die Ausrichtung des eigenen Willens in Übereinstimmung mit dem natürlichen Gesetz. In diesem Sinne erklärt Wolff in der Deutschen Ethik:

Weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetze der Natur haben will; so braucht ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetz [als das natürliche], sondern vermittels seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetz.⁵³

Manche Interpreten sind in bezug auf Wolffs ethische Gesetzgebung der Auffassung, daß es sich hierbei schon um ein Konzept der Autonomie, d.h. der Selbstgesetzgebung im Kantischen Sinne handelt, weil ja auch Wolff von der These ausgeht, daß der moralische Mensch keine anderen Gesetze anerkennt, als diejenigen, die er sich selber gibt.⁵⁴ In der Tat sind die Fortschritte des Wolffschen Moralitäts-/154/begriffs nicht zu übersehen: Aus der Autonomie der Moralphilosophie folgt nicht unmittelbar eine Ethik der Autonomie. Es ist zwar richtig festzustellen, daß Wolffs praktische Philosophie auf dem Prinzip der Autonomie der Moralphilosophie, d.h. ihrer Unabhängigkeit von theologischen

⁵⁰ Wolff, *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), §§ 5, 20. – Zum Konzept des hypothetischen Atheismus siehe Schröder, Winfried, *Die Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 162f., der gezeigt hat, daß Grotius' Formel schon im 17. Jahrhundert zur Rechtfertigung atheistischer Lehren aufgegriffen wird.

⁵¹ Ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 282: „Deus non potuit homini præscribere legem naturali contrarium“; ders., *Deutsche Ethik*, (wie Anm. 6), § 29.

⁵² Ebd., Vorbericht zur dritten Auflage, § 4.

⁵³ Ebd., § 24; ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 268: „Homo ratione valens & utens sibimetipsi lex est“. – Schröder, (wie Anm. 42), S. 213: „Der Schlüssel zum Kern der Wolffschen Moralbegründung liegt somit in der These, der vernünftige Mensch sei kraft seiner Vernunft sich selbst das Gesetz und brauche darüber hinaus keine weiteren Gesetze“, siehe auch Joesten, (wie Anm. 6), S. 27ff.

⁵⁴ Schmucker, Josef, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan 1961, S. 40.

Voraussetzungen.⁵⁵ Aber weder diese Autonomie der Moralphilosophie noch Wolffs Konzept der Moralität als innere Willensbestimmung des Menschen reichen hin, um aus seiner Moralphilosophie eine Ethik der Autonomie – jedenfalls im Kantischen Sinne – zu machen. Wolffs Aufstellung des Grundsatzes der Autonomie der Moral und der Bestimmung der Moralität als Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz hat nichts mit Kants Formel der Autonomie des Willens als dem obersten Prinzip der Moral zu tun. Denn Wolffs oberster moralischer Grundsatz ist ein materiales Prinzip, das vom Standpunkt der Kantischen Ethik unter die Heteronomie des Willens fällt.⁵⁶ Wolffs Ethik beruht vielmehr auf dem Prinzip der Selbstbindung, durch die sich der Mensch kraft eigener Vernunft unter das natürliche Gesetz stellt. Zwar ist es auch bei Wolff die Willensbestimmung durch eigene Vernunft, die das Wesen der Moralität ausmacht. Aber wozu diese Vernunft den Willen bestimmt, ist keineswegs die Übereinstimmung der Handlungsmaximen mit der „eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens“,⁵⁷ sondern nur die Übereinstimmung der Maximen mit einem Gesetz, das dem Willen selbst als universale Norm vorausliegt.⁵⁸ Wolffs Moralphilosophie beruht also nicht auf dem Prinzip der Selbstgesetzgebung, durch die der Mensch qua praktischer Vernunft sein Wollen und Handeln einem Gesetz unterwirft, sondern auf der von dem Prinzip der Autonomie zu unterscheidenden Prinzip der Selbstbindung an ein dem Willen systematisch vorhergehendes Gesetz, dessen Geltungsgrund nicht die praktische Vernunft, sondern die teleologische Verfaßtheit von Welt und Natur ist.⁵⁹

Allerdings ist Wolffs Versuch, den Gedanken der Selbstbindung bzw. der Selbstverpflichtung des Individuums durch sich selbst in der praktischen Philo-

⁵⁵ In diesem Sinne spricht Clara Joesten, (wie Anm. 6), S. 26ff. von der „Autonomie der Moral“ bei Wolff.

⁵⁶ Daß die Aufstellung einer autonomen Moral (im Sinne der Bekämpfung anderer, z.B. theonomer Moralprinzipien) von Kants Setzung des Prinzips der Autonomie des Willens als alleinigem Prinzip der Sittlichkeit zu unterscheiden ist, hat mit Nachdruck Klaus Reich betont, siehe Klaus Reich, Kant und Rousseau, in: *Neue Hefte für Philosophie* 29 (1989), S. 86f.

⁵⁷ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Kant's Werke (Akademieausgabe)*, hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff., Abt. I, Bd. 4 (1911), S. 431.

⁵⁸ Zu dieser für das Verständnis des Unterschieds zwischen Wolffs und Kants praktischer Philosophie entscheidenden *Differenz zwischen Selbstbindung und Autonomie* vgl. Geismann, Georg, Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 8 (2000), S. 441f. Zum Verhältnis von Wolffs Vollkommenheitsprinzip zu Kants Begriff der Autonomie siehe auch Schröder, (wie Anm. 42), S. 196–206.

⁵⁹ Vgl. Röd, Wolfgang, Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung: I. Christian Wolff, in: Röd, Wolfgang (Hg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. VIII: *Die Philosophie der Neuzeit, 2: Von Newton bis Rousseau*. München 1984, S. 252.

/155/sophie zu etablieren,⁶⁰ mit einer Reihe von Problemen behaftet. Ich brauche hier nur an den Kantischen Einwand zu erinnern, daß das oberste Prinzip der Sittlichkeit unmöglich selbst materialer Natur sein kann. Zum anderen kann gefragt werden, was es bedeuten soll, daß die Natur die Quelle der natürlichen Verbindlichkeit ist und sie uns zu bestimmten Handlungen verpflichtet. Hierbei besteht das Problem nicht nur darin, wie wir erkennen können, was uns die Natur vorschreibt, sondern die Vorstellung, daß die Natur als solche einen gesetzgebenden bzw. normativen Willen haben könnte, ist selbst problematisch.⁶¹ Ebenso unbefriedigend scheint mir schließlich Wolffs Verhältnisbestimmung von praktischer Philosophie und Moralthologie zu sein. Während die rein rationale Begründung der Normen im Rahmen der *Philosophia practica universalis* die Verpflichtungskraft des Naturrechts allein aus dem „Wesen des Menschen und der Dinge“ ableitet, betrachtet die *Theologia naturalis* die natürlichen Gesetze als Ausfluß des göttlichen Willens. Obwohl Wolff behauptet, daß der Grund der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes nicht im Willen Gottes liege, sondern „ihren hinreichenden Grund in dem Wesen und der Natur des Menschen und der Dinge“⁶² hat, hat er immer daran festgehalten, daß man die Normen des natürlichen Rechts auch als Gebote Gottes und somit Gott als den Autor und den Gesetzgeber des natürlichen Gesetzes betrachten könne.⁶³ Dementsprechend thematisiert Wolff in der *Theologia naturalis* eine von der *obligatio naturalis* unterschiedene *obligatio divina*, dergemäß der Mensch verpflichtet ist, „seine freien Handlungen nicht nach seiner Willkür, sondern gemäß dem Willens Gottes einzurichten.“⁶⁴

Der Grund für den Rückgriff auf Gott als Urheber und Gesetzgeber des natürlichen Gesetzes liegt in Wolffs Überzeugung, daß die Existenz der Menschen und der Welt im ganzen nicht an sich selbst notwendig ist, sondern als kontingente Erscheinungen auf Gott als ihre notwendige Ursache verweisen.⁶⁵ Dementsprechend erklärt er in der *Deutschen Metaphysik*: „Wenn Gott nicht wäre, so wären keine Menschen und auch kein Recht der Natur.“⁶⁶ Beide Weisen der Begründung

⁶⁰ Joesten, (wie Anm. 53), S. 26ff.

⁶¹ Vgl. hierzu Winiger, (wie Anm. 42), S. 271ff.

⁶² Wolff, *Grundsätze*, (wie Anm. 7), § 38; vgl. hierzu Winiger, (wie Anm. 42), S. 179.

⁶³ Wolff, *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), §§ 273 ff.; ders., *Grundsätze*, (wie Anm. 7), § 41.

⁶⁴ Ders., *Theologia naturalis*, Pars II, in: ders., *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. II, Bd. 7.2 (1978), § 974: „Homo obligatus est ad actiones liberas non ex suo arbitratu, sed secundum voluntatem Dei determinandas“. Vgl. auch § 975 not. [S. 944]: „Obligationem hic deducimus ex voluntate Domini nostri, cum hic tantummodo agatur de obligatione divina, non autem de naturali, quam illi contradictam explicabimus in *Philosophia practica universalis*. Absit itaque ut quis sibi persuadeat, nos in eorum abiisse sententiam, qui negata actionum intrinseca honestate ac turpitudine nullam in homine obligatinem quoad directionem actionum liberarum agnoscunt, quam quæ est a superiore.“

⁶⁵ Bissinger, Anton, Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik, in: Schneiders, Werner (Hg.), *Christian Wolff 1679–1754*. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Hamburg 1983 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert 4), S. 153.

⁶⁶ Wolff, *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, (wie Anm. 14), § 364 Anm. Vgl. Bissinger, (wie Anm. 65), S. 154.

der Verbindlichkeit – die philosophische und die moraltheologische – stehen nach Wolffs Verständnis nicht in einer begründungstheoretischen Konkurrenz, sondern sie unterscheiden sich nur durch ihre jeweiligen Gesichtspunkte. Klammert man /156/ die ontologische Problematik der Kontingenz der Welt allerdings aus, dann behält die praktische Philosophie den Charakter einer autonomen Wissenschaft. Dies wiederum bedeutet, daß der Rückgriff auf Gott als Urheber der Welt im Hinblick auf die Frage nach der Verbindlichkeit des natürlichen Gesetzes systematisch überflüssig ist.⁶⁷

III. Zum Zusammenhang von Psychologie und Moralphilosophie

Eine Besonderheit von Wolffs praktischer Philosophie liegt in ihrer engen Verknüpfung mit der empirischen Psychologie. Diese Verknüpfung besteht genauer gesagt darin, daß Wolff in seiner praktischen Philosophie, insbesondere in seiner Verbindlichkeitstheorie, im umfassenden und systematischen Sinne Gebrauch von Begriffen und Konzeptionen macht, die zuvor in der empirischen Psychologie als einem Teil der Metaphysik entwickelt worden sind. Insbesondere die für die Ethik wie die Rechtslehre konstitutiven Lehren über den Willen und die Willensfreiheit haben hier ihren Ort. Diese Begründungsfunktion hat Wolff an verschiedenen Stellen seines Œuvres mit Nachdruck betont. In der *Ausführlichen Nachricht von seinen eigenen Schriften*, derjenigen Schrift, die gewissermaßen den Schlußstein seiner deutschsprachigen Werke bildet, hat Wolff auf die entsprechende Bedeutung der Psychologia empirica hingewiesen. Aus diesem Teil der Psychologie, der von demjenigen handelt, „was man von der Seele aus der Erfahrung erkennt“, könnten – so Wolff – „wichtige Wahrheiten“ abgeleitet werden, und zwar nicht nur die „Regeln der Logick, darnach der Verstand in Erkänntniß der Wahrheit geleitet wird, sondern auch die Regeln der Moral, darnach man den Willen des Menschen zum Guten lencket und vom Bösen zurücke hält“. Diese Grundlagenfunktion der empirischen Psychologie erklärt Wolff ausdrücklich für „etwas neues [...] dessen [man] noch nicht gewohnet“ sei.⁶⁸ Auch in den *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* betont Wolff, daß „der Nutzen dessen“, was in der empirischen Psychologie „gelehret wird, [...] sich hauptsächlich in der Moral“

⁶⁷ Wolff, *Theologia naturalis*, (wie Anm. 64), § 975 Anm.: „Obligationem hic deducimus ex voluntate Numinis tanquam Domini nostri, cum hic tantummodo agatur de obligatione divina, non autem de naturali, quam illi contradistinctam explicabimus in Philosophia practica universali. Absit itaque ut quis sibi persuadet, nos in eorum abiisse sententiam, qui negata actionum intrinseca honestate ac turpitudine nullam in homine obligationem quoad directionem actionum liberarum agnoscunt, quam quæ est a superiore.“

⁶⁸ Ders., *Ausführliche Nachricht*, (wie Anm. 36), § 89; vgl. auch *Psychologia empirica*, (wie Anm. 14), § 509.

zeige.⁶⁹ Auch in der *Psychologia empirica* selbst betont Wolff den besonderen, bisher aber noch nicht erkannten Nutzen der empirischen Psychologie in der Untersuchung und /157/ Entwicklung des Begriffs des natürlichen Rechts und der natürlichen Verbindlichkeit, insbesondere aber ihren Nutzen im Hinblick auf die Pflichten gegen die Seele, die ohne die Erkenntnis der Seelenvermögen nicht angemessen aufgestellt werden könnten.⁷⁰ In § 945 der *Psychologia empirica* erklärt Wolff dieselbe zum „fundamentum philosophiæ moralis & civilis ac juris naturalis“. Schließlich gibt auch Wolffs Definition der *Philosophia practica universalis* als einer „Scientia affectiva practica dirigendi actiones liberas per regulas generalissimas“,⁷¹ also als einer „affektiven und praktischen Wissenschaft zur Lenkung der freien Handlungen durch allgemeinste Regeln“ einen entscheidenden Hinweis: als scientia affectiva stützt sich die *Philosophia practica universalis* auf die Ergebnisse der empirischen Psychologie und thematisiert so die Art und Weise, wie der Wille zum Guten bestimmt wird.

Wo liegt der Grund für diese enge Verknüpfung von Psychologie und Moralphilosophie? Auf den ersten Blick scheint eine solche Verknüpfung nichts Neues zu sein: so hatten Hobbes oder Pufendorf in unterschiedlichen Zusammenhängen in ihren Naturrechtslehren von psychologischen Voraussetzungen Gebrauch gemacht: Hobbes z. B. hatte seiner Lehre „de cive“ eine Lehre „de homine“ vorausgeschickt; Pufendorf hatte im Hinblick auf die auf die Frage der juristischen Zurechenbarkeit von Handlungen eine ausführliche Theorie der Freiheit des menschlichen Willens entwickelt. Dennoch bin ich der Auffassung, daß die Psychologie als Grundlagen- oder Fundierungstheorie der praktischen Philosophie bei Wolff eine ungleich größere Bedeutung besitzt als bei seinen Vorgängern. Der Grund für diese tragende oder fundierende Rolle der Psychologie im Hinblick auf die praktische Philosophie liegt, so meine These, in Wolffs bereits angedeuteten Verständnis der Ethik im weitesten Sinne begründet, nämlich als einer praktischen Wissenschaft, durch welche der Mensch seine freien Handlungen gemäß dem natürlichen Gesetz einrichten kann.⁷² Der Rückgriff auf die empirische Psychologie erfolgt deshalb zur Beantwortung der Frage, welche Motive vorhanden sein müssen, um den Willen „zur Ausübung der Tugend und [zur] Verhinderung der Laster“ zu bestimmen.⁷³

⁶⁹ Ders., *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, (wie Anm. 14), § 55 (ad § 191 der *Deutschen Metaphysik*); vgl. auch § 69 (ad §§ 226f. der *Deutschen Metaphysik*) sowie § 3 131 (ad § 406ff. der *Deutschen Metaphysik*).

⁷⁰ Ders., *Psychologia empirica*, (wie Anm. 14), Praefatio, p. 14*: „Habet etiam usum Psychologia empirica insignem, sed hactenus non animadversum in ipsa notione juris naturalis & obligationis naturalis investiganda & evolvenda: qui denuo ex Philosophia practica universali elucescet. Immo in Jure naturali nobilissima pars officiorum erga seipsum, quæ scilicet officia erga animam complectitur, nondum perspectis penitus animæ facultatibus rite constitui nequit“.

⁷¹ Ders., *Philosophia practica universalis I*, (wie Anm. 5), § 3; vgl. Winiger, (wie Anm. 42), S. 132.

⁷² Ders., *Ethica*, (wie Anm. 46), I, Prolegomena, § 1: „scientia practica, quo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest“.

⁷³ Ders., *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, (wie Anm. 14), § 55.

Damit die praktische Philosophie diese Steuerungs- bzw. Lenkungsleistung erbringen kann, müssen allerdings in psychologischer Hinsicht zwei Voraussetzungen gegeben sein, /158/

- 1) daß der Intellekt den Primat über den Willen besitzt und folglich der Wille – wie in der scholastischen Psychologie – als „appetitus rationalis“, d.h. als vernunftbestimmtes Begehren verstanden werden muß,⁷⁴
- 2) und daß zweitens aus diesem Grunde der Wille durch die Vorstellung der guten oder bösen Folgen, die mit einer Handlung verbunden sind, bestimmt wird: „Motiv des Willens ist das durch den Intellekt vorgestellte“.⁷⁵

IV. Das Problem der Indifferenz

In Wolffs intellektualistischer Willenslehre erscheint der Wille als die „Neigung des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen“. Demgegenüber ist das Nicht-Wollen die „Zurückziehung des Gemüthes von einer Sache um des Bösen willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen“.⁷⁶ Das eigentliche Problem dieser von Wolff behaupteten Ausrichtung des Willens an der Vorstellung des Guten, das in den begehrten Objekten liege, liegt nun in der Frage, in welchem Verhältnis die Seele zu den von ihr vorgefundenen und ihrer Willensbildung vorausgehenden Motiven ihrer Handlungen steht.

Wolff behauptet, daß der Wille durch die Vorstellung des Guten determiniert wird, so daß wir es hier nur mit der psychologischen Kausalität der Handlungen, ihrer durch die Vorstellung bedingten psychologischen oder motivationstheoretischen Notwendigkeit zu tun haben, ohne daß deutlich würde, wie sich diese

⁷⁴ Ebd., § 155; ders., *Psychologia empirica*, (wie Anm. 14), § 880. – Vgl. hiermit auch die Kritik Langes – siehe Lange, Joachim, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von GOtt, der Welt, und dem Menschen; und insonderheit von der so genannten harmonia praestabilita des commercii zwischen Seel und Leib: wie auch in der auf solches gegründeten Sitten-Lehre*, in: Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. III, Bd. 56 (1999), S. 8: „Falsch ist es auch, wenn § 520 gesagt wird, daß weil die Einsicht den Zusammenhang der Dinge anzeige, so sey die Vernunft der Grund der Freyheit. Denn der Wille ist der Grund der Freyheit: und die Vernunft einer Leiterinn des freyen Willens zum rechten Gebrauch der Freyheit.“

⁷⁵ Bissinger, (wie Anm. 65), S. 153. – Die für die empirische Psychologie wichtigen Unterscheidungen zwischen dem oberen und unterem Teil der Seele (Wolff, Christian, *Oratio de Sinorum philosophia practica*, hg. von Michael Albrecht. Hamburg 1985, S. 35), zwischen dem appetitus sensitivus (vgl. ders., *Psychologia empirica*, [wie Anm. 14], §§ 579 ff.) und appetitus rationalis und zwischen der idea boni confusa und distincta (ebd., § 890) soll hier nicht weiter betrachtet werden.

⁷⁶ Ders., *Deutsche Metaphysik*, (wie Anm. 6), §§ 492f.

psychologische Nötigung von einer irgendwie gearteten moralischen Nötigung unterscheidet. Weil die Beantwortung dieser Frage nach den Auswirkungen der Psychologisierung des Verbindlichkeitsbegriffs eine umfassende Darstellung von Wolffs empirischer Psychologie voraussetzen würde, die ich hier nicht leisten kann, möchte ich mich im folgenden statt dessen auf ein Sonderproblem der Wolffschen Psychologie beschränken, nämlich auf das Problem der Indifferenz. Dieses Problem läßt meines Erachtens einige Probleme der Wolffschen Psychologie besonders deutlich hervortreten und bildete – wie Bruno Bianco in seinem schon zitierten Beitrag gezeigt hat – denn auch einen der zentralen Streitpunkte in der Auseinandersetzung mit den Hallenser Theologen, weil hier die unterschiedlichen Auffassungen der Konfliktparteien über das Verhältnis des Willens zu den /159/ ihm vorausgesetzten Motiven und über das Problem der Möglichkeit einer Willensentscheidung bei gegebener Indifferenz der Bewegungsgründe besonders deutlich zu Tage treten. Was das Problem der Indifferenz und der Willensfreiheit betrifft, so besteht unter den Interpreten im wesentlichen Übereinstimmung in der Überzeugung, daß Wolff den Widerspruch zwischen dem Prinzip der durchgängigen Determiniertheit aller Dinge im Realzusammenhang der Welt auf der einen, und der gleichzeitigen Behauptung der Spontaneität unserer Willenshandlungen⁷⁷ auf der anderen Seite, trotz aller Beteuerungen nicht wirklich gelöst hat.⁷⁸ Ich möchte hinzuzufügen, daß er ihn auf der Grundlage seiner metaphysischen Voraussetzungen auch gar nicht lösen konnte. Ich werde versuchen zu zeigen, daß die Einwände seiner Gegner, jenseits der pfäffischen Gesinnung, die in ihnen zum Ausdruck kommt, tatsächlich diesen systematischen Schwachpunkt von Wolffs praktischer Philosophie getroffen haben.

Im Zentrum der zeitgenössischen Polemik stehen u. a. die folgenden, eng miteinander verknüpften Behauptungen Wolffs,

- daß der Wille als eine „Neigung des Gemütes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bei ihr wahrzunehmen vermeinen“ (Deutsche Met. § 492) verstanden werden müsse,
- daß es keine Handlung ohne Beweggründe gäbe bzw. „daß wir allzeit Bewegungs-Gründe brauchen, warum wir etwas wollen“;⁷⁹ /160/

⁷⁷ Ders., *Psychologia empirica*, (wie Anm. 14), § 933: „Spontaneitas est principium sese ad agendum determinandi intrinsicum.“

⁷⁸ Vgl. z. B. Arndt, Hans Werner, Einleitung, zu Wolff, Christian, *Deutsche Ethik*, in: ders., *Gesammelte Werke*, (wie Anm. 5), Abt. I, Bd. 4, hier S. VIII: „Auf ontologischer Ebene gilt jedoch, daß die Kontingenz zwar die absolute Notwendigkeit der Wesenheiten der Dinge negiert, welche in allen möglichen Welten dieselbe ist, daß aber ‚Kontingenz‘ nur ein anderer Name für die ‚hypothetische‘ Notwendigkeit ist, unter der alles in dieser Welt Existierende und somit auch alles Geschehen, als durch den Realzusammenhang aufeinanderfolgender Weltzustände determiniert, unter der Voraussetzung eines ersten, von Gott geschaffenen Weltzustandes steht. Den Zwiespalt, der in Wolffs Philosophie besteht zwischen der Behauptung der Spontaneität unserer Willensakte und freien Handlungen einerseits, und der vollständigen Determiniertheit aller Ereignisse und Zustände der Dinge im Realzusammenhang andererseits, hat Wolff ebensowenig wie Leibniz überwunden.“

⁷⁹ Ders., *Ausführliche Nachricht*, (wie Anm. 36), § 96; S. 265; vgl. auch ders., *Deutsche Metaphysik*, (wie Anm. 6), § 508. – Vgl. hierzu schon Leibniz, Brief an des Bosses vom 8. Februar 1711: „Omnino statuo potentiam se determinandi sine ulla causa, seu sine ulla radice determinationis implicare contradictionem uti implicat relatio sine fundamento; neque hinc sequitur metaphysica omnium effectum necessitas. Sufficit enim, causam vel rationem non

- daß gleichwohl die Seele durch das Vorliegen entsprechender Beweggründe nicht neccessitiert wird (*Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, § 165), und
- daß schließlich beim Vorliegen gleichwertiger Beweggründe keine Willensentscheidung möglich sei, weil es kein Motiv gäbe, das hier den Ausschlag geben könnte.⁸⁰

Es ist eigentlich die Anwendung des metaphysischen Prinzips des zureichenden Grundes auf das Problem der willentlichen Handlungen, das den Streitpunkt zwischen Wolff und seinen Gegnern bildet. Den Zusammenhang zwischen der Notwendigkeit des Vorliegens von Beweggründen für eine Willensentscheidung auf der einen und dem ontologischen Prinzip des zureichenden Grundes hat Wolff selbst an verschiedenen Stellen deutlich hervorgehoben.⁸¹ Für eine solche Willenslehre, wie sie Wolff im Anschluß an Leibniz vertritt, mußte nun die alte Frage, ob es im Zustand der Indifferenz eine Entscheidung des Willens geben könne, von besonderem Interesse sein.

Es ist nun kein Zufall, daß ausgerechnet das Problem der Indifferenz, bei welchem die metaphysischen Voraussetzungen der Wolffschen Psychologie besonders deutlich hervortreten, von Wolffs schärfstem Kritiker, dem Theologen Joachim Lange, zum zentralen Gegenstand seiner Denunziation gemacht wurden.⁸² Im Unterschied zu Wolff sieht Lange nämlich in der Behauptung, daß irgendein Motiv als notwendiger Bestimmungsgrund der Entschließung des Willens vorangehen müsse, den Inbegriff einer deterministischen Psychologie, die ihrerseits nur eine „mechanische Moral“ zur Folge haben könne. Gerade eine von

esse necessitatem metaphysice, etsi metaphysice necessarium sit, ut aliqua sit talis causa.“ (Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C.I. Gerhardt. 7 Bde. Berlin 1875–1890, Bd. 2 (1890), S. 420) – Von daher erfolgt Wolffs Kritik am seiner Auffassung nach falschen Begriff der Freiheit als Überwindung der Indifferenz, vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 511: „Falscher Begriff von der Freyheit. Es irren demnach diejenigen, welche die Freyheit erklären durch ein Vermögen aus zwey widersprechenden Dingen eines sowohl als das andere zu erwehlen, ohne das ein Bewegungs-Grund vorhanden, warum man eines für dem anderen erwehlet. Nehmlich vermöge dessen, was weitläufig ausgeführt worden, ist dergleichen Vermögen sowohl der Vernunft (§. 369), als der Erfahrung (§. 325) zuwider.“

⁸⁰ Ders., *Psychologia empirica*, (wie Anm. 14), § 889: „Sine motivis nulla datur in anima volitio, nulla nolitio. Sunt enim motiva rationes sufficientes actuum volitionis ac nolitionis (§. 887)“; ders., *Deutsche Metaphysik*, (wie Anm. 6), § 510: „Wie nun vermöge des zureichenden Grundes kein Ausschlag bey der Wage erfolgen kan, woferne nicht das eine Gewichte durch eine Zulage verstärcket wird; so kan auch von der Seele keines von beyden gewehlet werden, worferne nicht zu den bereits vorhandenen Bewegungs-Gründen von einer Seite noch etwas hinzu kommet.“

⁸¹ Siehe unten.

⁸² Vgl. hierzu Schröder, Kurt, *Das Freiheitsproblem bei Leibniz und in der Geschichte des Wolffianismus*. Diss. Halle 1938, S. 87f. – Die Wurzeln des Indifferenzproblems reichen bis in die antike Philosophie zurück. Für Leibniz ist dieses Problem eng mit der Position des Skeptikers Carneadeas verknüpft, vgl. *Theodizee*, § 322.

äußeren Bewegungsgründen unabhängigen Willensentscheidung sei das Signum der Freiheit des menschlichen Willens:

Ein anders ist etwas wollen, oder nicht wollen ohne alle Bewegungs-Gründe, und ein anders in gleichgültigen Bewegungs-Gründen von beyden Theilen dennoch etwas wollen, oder erwählen. Denn dort sind gar keine Bewegungs-Gründe: hie aber sind und bleiben sie dergestalt, daß die Bewegungs-Gründe des einen theils durch die Gleichgültigkeit des andern theils an sich selbst nicht aufgehoben werden. Und in solcher Gleichgültigkeit ist die Seele schuldig, dahin zusehen, ob sie nicht durch eine unparteyische Überlegung, oder berathfragung mit andern, es bey /161/ sich dahin bringen könne, daß sie zu dem einen Theil mehr bewogen werde, als zum andern. Kan sie es dahin nicht bringen; so bedient sie sich ihrer Freyheit und erwehlet eines von beyden; und zwar insoweit aus ihrem blossen Gefallen, weil sie auch das andere erwehlen konte: aber doch an sich nicht ohne rationes; als welche sie bey dem erwählten Theile findet. Wenn man nun der Seele das Vermögen abspricht in der Gleichgültigkeit gleichsam hindurch zufahren und nach ihrem Gefallen eines vor dem andern zuerwehlen, so spricht man ihr ihre Freyheit ab. Welches unser Herr Auctor § 508 [der *Deutsche Metaphysik*] thut. [...] „Die Freyheit ist dasjenige Vermögen der Seele, nach welchem sie ohne innere Nothwendigkeit und äussern Zwang erwehlet und thut, was und wie es ihr beliebt, also daß, was sie gethan, sie auch hätte lassen, und was sie gelassen, hätte thun können.“⁸³

In der philosophischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts wird das Problem der Indifferenz durch zwei Gleichnisse illustriert. Das eine ist der berühmte Esel Buridans, anhand dessen Leibniz das Problem der Indifferenz diskutiert hatte:⁸⁴ Ein Esel, der zwischen zwei gleich großen und gleich weit entfernten und auch sonst ununterscheidbaren Heubündeln stünde, müßte verhungern, weil es keinen Beweggrund gäbe, der seinen Willen in die eine oder andere Richtung bestimmen könnte. Weil die Heubündel als Objekte des Wollens wegen ihrer Ununterscheidbarkeit keine spezifischen Beweggründe aufweisen, sei der Wille des Esels in diesem Falle paralytisch. Keines der beiden Heubündel sei in der Lage, dem Willen ein Motiv für die Bevorzugung des einen vor dem anderen zu liefern.

Andreas Dorschel hat darauf aufmerksam gemacht, daß es zunächst verdächtig erscheinen könnte, daß das Dilemma der Indifferenz ausgerechnet an dem Tier illustriert wird, das nach hergebrachter Auffassung als das dümmste gilt.⁸⁵ Daß ausgerechnet der Esel diesen Part übernimmt, hängt mit der Aufgabe des Gleichnisses zusammen, nämlich die Behauptung zu konterkarieren, daß sich der vernünftige Wille nach der Qualität des begehrten Objekts richtet. Denn nimmt man diese Prämisse ernst, dann ergibt sich als unvernünftiges Resultat die Paralyse des Willens, weil von zwei gleichgearteten Objekten kein hinreichender Bestimmungsgrund für eine Willensentscheidung ausgeht. Das Gleichnis von Buridans Esel stellt also die Annahme, daß der Wille sich nach der Qualität seiner Inhalte richtet bzw. seine Entscheidung dadurch bestimmt würde, in Frage. Es bestreitet die Angemessenheit der Prämisse, indem es aus ihr eine absurde Schlußfolgerung

⁸³ Lange, (wie Anm. 74), S. 134 f., 138.

⁸⁴ Zum folgenden, besonders zur Rolle von Buridans Esel in der deterministischen Psychologie vgl. Dorschel, Andreas, *Die idealistische Kritik des Willens. Versuch über die Theorie der praktischen Subjektivität bei Kant und Hegel*. Hamburg 1992, S. 92 ff. – Zu Leibniz' Behandlung der Indifferenz vgl. Barbara Platz, *Fatum et libertas. Untersuchungen zu Leibniz' ‚Theodizee‘ und verwandten Schriften sowie Ciceros ‚De fato‘*, phil. Diss. Köln 1973, bes. S. 127ff.

⁸⁵ Vgl. hierzu und zum folgenden Dorschel, (wie Anm. 84), S. 92f.

zieht. Anders bei Leibniz, der in der *Théodicée* das Gleichnis von Buridans Esel disku-/162/tiert, um es gegen die in ihm formulierten Einwände zu retten. Diese Rettung bestätigt aber im Grunde genommen die kritische Pointe des Gleichnisses, daß der Wille durch den Inhalt seines Wollens bestimmt würde, nur mit dem Unterschied, daß Leibniz die Schlußfolgerung der Willensparalyse bestreitet, weil in der Wirklichkeit Situationen der Indifferenz nicht vorkommen könnten.⁸⁶ Die Behauptung der völligen Indifferenz beruht darauf, daß diejenigen Eindrücke, die geeignet sind, die Waage aus dem Gleichgewicht zu bringen, auch ganz unmerklicher Art, „insensible“, wie Leibniz sagt, sein können.⁸⁷

Anders als Leibniz illustriert Wolff die Wirkungsweise der Motive auf den Willen nicht mit dem Gleichnis des Buridanschen Esels, sondern mit demjenigen der Waage, das ebenso häufig in der psychologischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts zu finden ist.⁸⁸ Allgemein diene dieses Gleichnis zur Erläuterung der These von der Bestimmung des Willens durch den Willensinhalt und darüber hinaus im besonderen zur Verdeutlichung der Geltung des Satzes vom zureichenden Grund bezüglich der Willensentscheidungen. So wie die Waage nur nach der einen oder anderen Seite ausschlagen kann, wenn ein entsprechendes Gewicht vorhanden ist, das den Ausschlag gibt, so kann sich auch der Wille als eine „Neigung des Gemütes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bei ihr wahrzunehmen vermeinen“ (Met. § 492), nur nach der einen oder anderen Seite

⁸⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, in: ders., Die philosophischen Schriften (wie Anm. 79), Bd. 6 (1885), § 49, § 304; ders., *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, in: ders., Die philosophischen Schriften (wie Anm. 79), Bd. 5 (1882), II, 1, § 15, S. 105: Leibniz bestreitet jedoch, daß „une entiere indifferance dans les actions morales, comme celle de l'âne de Buridan“ überhaupt möglich sei. Die Behauptung der völligen Indifferenz beruht nur darauf, daß diejenigen „impressions, capables d'incliner la balance“, eben „insensibles“, also unmerklich sind; vgl. auch ders., *Théodicée*, § 305: „Car quoique je ne voie pas toujours la raison d'une inclination qui me fait choisir entre deux partis qui paraissent égaux, il y aura toujours quelque impression, quoique imperceptible, qui nous détermine.“ – Vgl. hierzu die Position von Leibniz, dem Wolff in diesem Zusammenhang folgt: „Dans les choses indifferentes absolument, il n'y a point de choix, et par consequent point d'election ny volonté, puisque le choix doit avoir quelque raison ou principe“ (Leibniz' viertes Schreiben, Antwort auf Dr. Clarkes dritte Erwiderung), § 1 (Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, (wie Anm. 79), Bd. 7 (1890), S. 371).

⁸⁷ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais*, II, 1, § 15: „Cependant je voy, qu'il en y a parmi ceux qui parlent de la liberté qui ne prenant pas garde à ces impressions insensibles, capables d'incliner la balance, s'imaginent une entiere indifferance dans les actions morales, comme celle de l'âne de Buridan miparti entre deux près.“ – Ähnlich argumentiert Wolff (ders., *Deutsche Metaphysik*, [wie Anm. 6], § 508): „Denn es ist wohl zu mercken, daß die besondere Bewegungs-Gründe nicht allezeit jedermann in die Augen fallen, sondern unterweilen so vestecket sind, daß sie nur von einem Scharfsinnigen können hervor gesucht werden, der nehmlich, wie oben (§. cit. [498]) erinnert worden, die Sachen genau zu betrachten gewohnt ist.“

⁸⁸ Vgl. hierzu Dorschel, (wie Anm. 84), S. 86, 96f., 104.

neigen, wenn ein entsprechender Bewegungsgrund vorliegt. In der *Deutschen Metaphysik* (§ 494) heißt es folgendermaßen:

/163/ [...] Nehmlich [...] wenn wir wollen; so wird unser Gemüthe gegen die Sache geneiget: wenn wir nicht wollen, wird sie von ihr zurücke gezogen: wenn wir das Wollen unterlassen; so bleibt es gleichsam aufgerichtet und unbeweglich, daß es weder gegen die Sache geneiget, noch von ihr zurücke gezogen wird. Man kan es durch das Gleichniß von einer Wage erläutern. Wenn das Zünglein inne stehet; so ist es derjenige Zustand, welcher dem Zustande des Gemüthes gleicht, da wir weder wollen, noch nicht wollen. Geibet die Wage einen Ausschlag auf eine Seite, und das Zünglein neiget sich herüber; so ist es eben so, als wenn wir etwas wollen. Hingegen von der andern Seite, davon sich das Zünglein wegwendet, wird der Zustand vorgestellt, da wir nicht wollen. Und hiervon hat man die Redens-Arten genommen, wenn man von dem Willen redet.

Das Problematische an der Verwendung dieses Gleichnisses liegt in der Vorstellung, daß Motive bzw. das stärkste Motiv, das die Entscheidung des Willens bestimmen soll, in dem Gleichnis als Realgründe, d.h. als Ursachen der Willensentscheidung gedacht werden. Deshalb legt dieses Gleichnis, ähnlich wie dasjenige von Buridans Esel, eine deterministische Theorie des Willens nahe, in welcher die Inhalte des Willens als dessen äußere, durch das Objekt bewirkte Ursache behandelt werden. Wie schon Hobbes,⁸⁹ Bayle⁹⁰ und Leibniz⁹¹ ist auch Wolff der Auffassung, daß die praktische Subjektivität in Analogie zur Funktionsweise der Waage vorgestellt werden könne⁹²:

So lange die Gewichte in beyden Wage-Schaalen gleich sind; so stehet die Wage inne, und kan auf keine Seite einen Ausschlag geben. Soll der Ausschlag erfolgen; so muß dem Gewichte auf der einen Seite etwas zugeleget werden. Die Wage stellet in diesem Gleichnisse die Seele vor, und die Gewichte sind auf die Bewegungs-Gründe zu deuten.⁹³

Gegen diese, eine deterministische Konzeption des Verhältnisses des Willens zu den ihm vorausgesetzten Motiven implizierende Handlungstheorie wendet sich der Hauptwidersacher Wolffs, der Hallenser Theologe Joachim Lange:

Das Gleichniß von der Wage scheint zwar eine gute Erläuterung zugeben; es kan auch auf gewisse Art dazu nicht unfüliglich gebraucht werden: Wenn man es aber zuweit dehnet, so schicket es sich nicht mehr, sondern es verkehret die gantze Sache. Und das geschieht sonderlich darinnen, wenn man, was bey der Wage nothwendig geschieht, auch in gleicher notione der Nothwendigkeit auf die Seele appliciret. Denn da die Wage nicht ist ein Ding, so in seiner Freyheit stehet und handelt, also daß sie bey gleichem Gewichte in Bewegung

⁸⁹ Hobbes, *De cive*, XIII, 16.

⁹⁰ Pierre Bayle, *Response aux questions d'un provençal*, in: ders., *Œuvres diverses*, Hildesheim u.a. 1966 (Nachdruck der Ausg. Den Haag 1727), Bd. 3, Teil 2 (Dez. 1705), chap. 139, S. 782–785: „La liberté comparé à une balance“.

⁹¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, Fünftes Schreiben an Clarke, § 3 (Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, [wie Anm. 79], Bd. 7, S. 389): „Il est vray que les *Raisons* font dans l'esprit du sage, et les *Motifs* dans quelque esprit que ce soit, ce qui répond, à l'effect que les poids font dans une balance. On objecte, que cette notion mene à la necessité et à la fatalité.“

⁹² Dorschel, (wie Anm. 84), S. 86, 96f.: „Der Kern des deterministischen Raisonnements [das im Gleichnis der Waage ausgesprochen wird] ist [...] dieser: Wie die Waage sich nicht nach einer Seite mehr als nach der anderen neigen könne, wenn die entgegengesetzten Gewichte gleich seien, könne ein Mensch sich nicht entscheiden, wenn die verschiedenen Motive gleichwertig seien.“

⁹³ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, (wie Anm. 6), § 509.

kommen /163/ und den Ausschlag auf einer Seiten geben könne, sondern sich mit ihrem Zünglein nothwendig in der Mitten halten; oder nach dem grössern Gewicht lencken oder sich ziehen lassen muß: Die Seele aber in der Freyheit stehet, daß, wenn sie die Bewegungs-Gründe von zweyen unterschiedlichen Handlungen betrachtet, sie nicht allein in der Gleichgültigkeit sich neigen kan, wohin sie will; sondern auch mit Misbrauch solcher ihrer Freyheit sich zu dem wenden kan, welches die schlechtesten und unförmlichsten rationes für sich hat: so siehet man wohl, daß sich daß gleichniß von der Wage für die freye Handlungen der Seele gar nicht schicket. Solt aber die Seele besagte Freyheit, daß sie sich auch auf die Seite, so keine gültige rationes hat, wissentlich und vorsetzlich wenden könne, nicht haben; so fiele der Grund der Moralität über einen Haufen, und würde keine Imputation stat finden. Und diß ist, wohin der Herr Auctor mit diesem so sehr beliebten Gleichnisse gehet, oder führet.⁹⁴

Die Ausführungen Wolffs im § 510 der *Deutschen Metaphysik* lassen sich als Reaktion auf den Einwand Langes und anderer, daß das Gleichnis der Waage die Determination des Willens durch die Motive voraussetze und deshalb mit der Annahme der Willensfreiheit⁹⁵ unvereinbar sei, verstehen. Der Sache nach macht Wolff hierbei Gebrauch von Leibnizschen Unterscheidung zweier Weisen der Notwendigkeit, gemäß welcher ein Motiv des Willen zwar zu einer Seite der Waage geneigt macht, aber ihn nicht neccessitiert⁹⁶:

Ich weiß wohl, daß einige in den Gedancken stehen, als wenn das Gleichniß von der Wage sich auf den Willen nicht schickte. Denn die Wage bewege sich nothwendig; hingegen die Seele sey im Wollen und nicht Wollen frey. Derowegen lasse sich nicht von dem nothwendigen auf das freye schliessen. Allein lieber! Wer schliesset von dem nothwendigen auf das freye? Wer sich dies einbildet, der verstehet das Gleichniß nicht. Die Vergleichung des Ausschlages der Wage mit dem Willen gehet nicht weiter, als in soweit sowohl jener als dieser einen zureichenden Grund haben muß (§. 30). Nämlich so lange die beyden Gewichte gleich sind, wäre kein Grund vorhanden, warum die Wage vielmehr zur Rechten, als zur Linken einen Ausschlag geben sollte. Und gleichergestalt verhält sichs mit dem Willen. So lange von beyden Theilen die Bewegungs-Gründe gleichgewichtig sind, wäre kein Grund vorhanden, warum man vielmehr das eine, als das andere erwehlete. Wie nun vermöge des zureichenden Grundes kein Ausschlag bey der Wage erfolgen kan, woferne nicht das eine Gewicht durch eine Zulage verstärcket wird; so kan auch von der Seele keines von beyden gewehlet werden, woferne nicht zu den bereits vorhandenen Bewegungs-Gründen von einer Seite noch etwas hinzu kommet. So weit gehet die Vergleichung, und bekümmert man sich wenig, ob bey der Wage der Ausschlag eine Nothwendigkeit hat: hingegen bey der Seele die Bewegungs-Gründe sie nicht nöthigen. Denn es ist nicht die Frage, ob die Bewegungs-Gründe ein Zwang sind, sondern ob einer von ihnen stärker ist als der andere. Es schicket sich aber das Gleichniß von der Wage deswegen sehr wohl hieher, weil der Wille oben erkläret worden durch eine Neigung gegen die Sache vermöge des Guten, das wir in ihr wahrnehmen (§. 492) Denn diese Redens-Art ist genommen von einem Körper, der durch eine Kraft von der senkrechten Linie gegen die Horizontal-Linie auf der einen Seite geneiget wird: welches auch bey dem Ausschlage der Wage geschieht, wie bereits oben (§. 494) umständlich gezeiget worden. Unerachtet nun freylich dieses Wort eine besondere Bedeutung haben muß, wenn es von der Seele gebrauchet wird, weil die Begriffe der körperlichen /165/ Dinge sich vor sie nicht reimen; so hebet doch

⁹⁴ Lange, (wie Anm. 83), S. 134f. [GW III, Bd. 56].

⁹⁵ Wolff, *Psychologia empirica*, (wie Anm. 14), § 941: „Animae libertas est facultas ex pluribus possibilibus sponte elegendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam determinata sit.“

⁹⁶ Leibniz, *Théodicée*, in: *Die philosophischen Schriften*, (wie Anm. 79), Bd. 6 (1885), S. 127 (§ 45).

dieses nicht die Aehnlichkeit auf zwischen demjenigen, was in der Seele zu finden, und dem körperlichen, als welche der Grund der Benennung ist. Worinnen aber die Neigung der Seele bestehe, kan alsdenn erst gezeigt werden, wenn ich die Natur der Seele werde erklärt haben.⁹⁷

Der Grund, daß Wolff gleichwohl am Gleichnis der Waage festgehalten und die These von der Notwendigkeit eines Motivs als Ausgangspunkt einer Willensentscheidung vertreten hat, ergibt sich systematisch zwangsläufig aus seiner Ontologie, nämlich aus der *Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grunde* –

⁹⁷ Vgl. auch Wolff, *Ausführliche Nachricht*, (wiv Anm. #), § 96: „Indem ich die Indifferentiam perfecti æquilibri verwerffe, bediene ich mich, wie auch längst von andern geschehen, des Gleichnisses von der Wage. Damit man aber nicht wähen möchte, als wenn man von materiellen Dingen auf die Seele schliessen wollen, so habe ich diesen Einwurff mit ausdrücklichen Worten umständlich gehoben und gezeigt, wie ohne dergleichen Schluß, den ich keineswegs billige, dieses Gleichnis zur Erläuterung des Willens dienen kan. Und demnach kommet es seltsam heraus, wenn man diesem Vorwurffe wider mich aufgezogen kommet als einer Sache, die ich nicht gesehen hätte, und erst von andern mir müsse vorgehalten werden. Noch wunderlicher aber kommet es heraus, wenn Herr D. Lange dieses thut und daraus gefährliche Consequentien ziehet, da er i seiner Medicina mentis dieses Gleichnis in dem anstößigen Verstande erklärt, den er mir aufbürden will.“ – Vgl. zur Kritik am Gebrauch des Gleichnisses von der Waage zur Illustration freier Willensentscheidungen auch Hommel, Karl Ferdinand, *Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen*, hg. v. Heinz Holzauer, Berlin 1970, § 20: „Ich weis gar nicht, welcher Schwindelgeist die Gelehrten herumgetrieben, daß sie die Wage als ein Bild der Freyheit vorgestellt haben. Es ist wahr, wenn kein Gewichte darinnen lieget, so sage ich: die Wage hänge frey. Sie ist nemlich geschickt, sich zu rühren oder auch nicht zu rühren. Allein sie hat doch kein Vermögen sich selbst zu bewegen, worauf gleichwohl alles in allen ankommt. Denn, wenn ich ein Gewichte einlege, so muß die Wage sich schlechterdings bewegen. In Betrachtung dessen wüsste ich kein besser Vorbild, den Zwang und die Nothwendigkeit anzudeuten, als eben die Wage, die man wunderbarer Weise als ein Beyspiel der Freyheit aufstellt [...]. Es ist nichts leichter zu bewegen, als eine Wage, und das Herniedersteigen der Schale so unumgänglich, daß nicht einmal das Gegentheil sich denken lässet. Ueberdies ist sie ja kein sich selbst bewegendes Ding, wie nach gemeiner Meynung die Seele, von der man glaubt, daß sie den Grund der Bewegung in sich selbst habe. Also ist die Wage ein ganz ungeschicktes Sinbild. Dieses Werkzeug, das nicht einer Pflaumfeder widerstehen kan, sol Freyheit bedeuten. Zwang, Schicksal, Nothwendigkeit läst sich darunter, nicht aber Freyheit bedeuten. [...] Was bey der Wage das Gewicht, dieses ist in der Geisterwelt und bey dem Willen eine gewisse Vorstellung des Verstandes, daß etwas zu thun gut sey; oder noch öfters, die Beschaffenheit meines Körpers, nemlich thierische Triebe, so von den Säften und Geblüte abstammen. [...] Der eigentliche Begriff der Freyheit bestehet demnach nicht in der Geschicklichkeit, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen, etwas zu verlangen oder nicht zu verlangen, sondern in dem Vermögen etwas ohne eingelegtes Gewichte zu wollen und sich von selbst ohne äusere Triebe, kurz ohne alle Ursache, zu bewegen. Jenes nenne ich die leidende, dieses die thätige Freyheit. [...]“ Im Unterschied zu Wolff interpretiert Hommel das Gleichnis der Waage – unter Anerkennung des Prinzips vom zureichenden Grunde – konsequent im Sinne des Determinismus: „Die eigentliche Frage lautet also: „ob unsere Seele ein Vermögen habe, ohne von ausen in sie erzeugte Vorstellungen, etwas von sich selbst zu thun? Dergleichen Vermögen ist in ihr nicht anzutreffen, weil sonst etwas ohne zureichenden Grund geschehen würde; sondern wie die Wage ohne eingelegtes Gewichte ewig stille stehet, so würde auch der menschliche Wille ewig tod seyn, wenn nicht von ausen her gewisse, durch nahe gelegte Dinge, entsprungene Vorstellungen ihn belebten. [...] Ich frage aber, ob es in der ganzen Welt auser Got, ein sich selbst bewegendes Ding d.i. ein solches gebe, das den Grund der Bewegung blos in sich selber habe?“ (§ 22). Das „Gefühl der Freyheit“ hält Hommel für ein bloßes Epiphänomen, vgl. §§22f.

„alles /166/ hat seinen zureichenden Grund, warum es ist“⁹⁸ – auf die Lehre vom menschlichen Willen:⁹⁹

Denn wenn alles seinen zureichenden Grund haben muß, warum es vielmehr ist, als nicht ist; so muß es auch seinen zureichenden Grund haben, warum wir etwas wollen oder nicht wollen, gleichwie es unmöglich ist, daß eine Wage einen Ausschlag geben kan, wenn nicht ein Gewichte vorhanden, welches ihn verursacht. Diese Gründe nun des Wollens und nicht Wollens pflegen wir Bewegungs-Gründe zu nennen.¹⁰⁰

Dagegen würde die durch keinen in der Sache liegenden zureichenden Grund bestimmte Willensentscheidung eine Durchbrechung der Universalität des Kausalitätsgesetzes bedeuten und die Wolff dazu führt, Prozesse der Willensentscheidung in Analogie zum Verhältnis von Ursache und Wirkung im Naturgeschehen zu denken. Es ist also die zugrunde gelegte Vorstellung einer durchgängigen Bestimmtheit der Welt im Sinne eines durchgängigen Begründungszusammenhangs bzw. der durchgängigen Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde, dessen Anwendung an dieser Stelle die Grundlage von Wolffs Psychologie bildet, keineswegs aber – wie Wolff intendiert – eine aus Erfahrung gewonnene Einsicht. Eine Willensentscheidung ohne Motiv erklärt Wolff für unmöglich, weil damit die universelle Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde aufgehoben wäre.

Während Wolffs Verwendung des Gleichnisses der Waage eine deterministische Theorie des Willens zumindest nahelegt, tut er auf der anderen Seite alles, um diese deterministischen Konsequenzen abzuschwächen und zu verschleiern. Zum einen bestreitet er, daß mit den Bewegungsgründen eine „unvermeidliche Nothwendigkeit“ einhergehe:

Die Handlungen sind an sich nicht nothwendig, sondern nur zufällig; die Bewegungs-Gründe machen sie auch nicht nothwendig, sondern nur gewiß; und die Seele hat den Grund ihrer Handlungen in sich. [...] Sie bleibet auch von alleem innerlichen Zwange, weil die Bewegungs-Gründe keine unvermeidliche Nothwendigkeit haben, sondern die Seele auch noch davon abgehen kan, wie auch öfters wirklich geschiehet.¹⁰¹

Auf der anderen Seite behauptet er zugleich, daß das Übergewicht eines Beweggrundes schon als solche die Entscheidung für die eine oder die andere Entscheidung herbeiführe, und zwar ganz unabhängig davon, ob sich das wählende Subjekt auch über die Gewichtung der Beweggründe ein deutliches Bewußtsein hat. Dies macht das von Wolff gegebene Beispiel deutlich, wonach jemand von zwei auf dem Tisch liegenden Dukaten bei der sonst unterstellten gleichen Beschaffenheit den „bequemer“ liegenden ergreifen wird, weil „diese Bequem-

⁹⁸ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, (wie Anm. 6), § 31.

⁹⁹ Vgl. hierzu Dorschel, (wie Anm. 84), S. 138f.

¹⁰⁰ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, (wie Anm. 6), § 496.

¹⁰¹ Ebd., § 884.

lichkeit“ der bestim-167/mende „Bewegungs-Grund“ sei. Von diesem Beweggrund erklärt Wolff aber ausdrücklich, daß er dem Handelnden „verborgen bleibt“.¹⁰²

Wolffs Psychologie leidet, so könnte man das Ergebnis der vorstehenden Überlegungen zusammenfassen, an einer durchgängigen „Konfusion über Ursachen und Gründe“, in welcher die Gedanken, die sich jemand über die möglichen Gegenstände seiner Entscheidung macht und die insofern die Gründe seines Handelns sind, mit einer auf den Willen wirkenden Kausalität verwechselt werden, so als ob die Wahl mit den Ursachen, die angeblich auf den Willen wirken, zusammenfällt.¹⁰³ Die Erkenntnis, daß die viele Willenstheorien des 18. Jahrhunderts auf einer „*unstatthafte[n] Anwendung* des Causalitätsverhältnisses auf *Verhältnisse* [...] des geistigen Lebens“ beruhen, gehört einer späteren Epoche der Philosophiegeschichte an. Wir müßten dann über Hegel, von dem diese Kritik stammt,¹⁰⁴ und von seiner *Philosophie des subjektiven Geistes* sprechen, die u. a. eine Auflösung der Schwierigkeiten der rationalistischen Psychologie verspricht.¹⁰⁵ Das aber wäre ein anderes Thema.

¹⁰² Ebd., § 498.

¹⁰³ Dorschel, (wie Anm. 84), S. 139.

¹⁰⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Die objektive Logik (1812/13). Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff., Bd. 11 (1978), S. 400.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu Michael Wolff, *Das Körper-Seele-Problem*. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389, Frankfurt/M. 1992.