

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 14 (1936)

Artikel: Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik

Autor: Thiel, Matthias

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762258>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo).

In der aristotelisch-thomistischen Philosophie werden die Wissenschaften gleich an erster Stelle nach ihrem Verhältnis zum menschlichen Tun und Handeln in rein theoretische und praktische eingeteilt. Und doch ist nach thomistischer Lehre das Erkennen nur eine *actio metaphysica*, die unter das aristotelische Prädikament der Beschaffenheit fällt. Danach gibt es also überhaupt kein Erkennen, das in dem Sinne praktisch wäre, daß ein Tun oder Handeln zu seinem Wesen gehörte. Allein es gibt ein menschliches Tun und Handeln, das wesentlich ein bestimmtes Erkennen *voraussetzt*; und dadurch ist für unser Erkennen ein ganz eigener Einteilungsgrund gegeben. Der Mensch unterscheidet sich nämlich sowohl nach unten als nach oben von allen anderen Wesen dadurch, daß er zur Erreichung seiner Ziele einer gewissen Überlegung bedarf. Gegenstand dieser Überlegung bildet alles, was immer ihm beim Nachdenken, wie er ein bestimmtes Ziel erreichen könne, in den Sinn kommt und irgendwie brauchbar erscheint. Und ihre Aufgabe ist, unter diesen « Einfällen » die Handlungsweise ausfindig zu machen, die am geeignetsten ist, das gewollte Ziel zu erreichen. Vergleicht man indessen die menschlichen Erkenntnisse nach ihrem Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe, so gewahrt man unter ihnen trotz der Gleichheit ihres metaphysischen Wesens die größten Unterschiede. Jede Erkenntnis vervollkommnet den Menschen unmittelbar in dem Grade, in dem ihr Gegenstand am göttlichen Sein Anteil hat und sie deshalb den Erkennenden Gott ähnlicher macht. Aber nicht jede Erkenntnis vervollkommnet den Menschen auch in dem Sinne, daß sie ihn zugleich befähigt, sich durch ein zweckdienliches Tun und Handeln noch weiter zu vervollkommen. Vielmehr gibt es unter ihnen eine nicht geringe Anzahl, bei denen kaum noch eine entfernte Beziehung zum Handeln feststellbar ist, und andere liegen zwar in der Richtung auf das Handeln, aber sie sind noch zu abstrakt und unbestimmt, als daß der Mensch mit ihnen allein sicher

so handelte, wie er handeln muß, wenn er sich durch Erreichung eines bestimmten Zieles über das bloße Erkennen hinaus weiter vervollkommen will. Deshalb bezeichnet man nicht nur die ersten, sondern auch diese zweiten Erkenntnisse als theoretische, dagegen als praktische nur die verhältnismäßig wenigen, mit denen die vom spezifisch menschlichen Handeln wesentlich vorausgesetzte Überlegung so abschließt, daß diese hinreicht, dem Menschen ein richtiges, das will heißen zweckdienliches Handeln zu sichern.

Es ist hier nicht der Ort weder zu einer Untersuchung über den höheren Wert der theoretischen oder der praktischen Erkenntnisse, noch auch zu einer vollen Lösung der Frage nach dem näheren Verhältnis derselben zueinander. Für unseren Zweck genügt es, aus dem Gesagten zwei Folgerungen zu ziehen. Die erste betrifft die *Wahrheit* des theoretischen und des praktischen Erkennens. Weil es sich bei dieser Unterscheidung nicht um zwei Arten einer höheren Gattung handelt, kann auch die Wahrheit des einen Erkennens nicht wesentlich verschieden sein von der des anderen. Die Wahrheit beider besteht in der Übereinstimmung des Verstandes mit dem erkannten Gegenstand. Nur ist dieser Gegenstand beim praktischen Erkennen weniger ausgedehnt als beim theoretischen. Denn wie sich schon aus den gegebenen Begriffsbestimmungen ergibt — und das ist die zweite Folgerung, die wir aus dem Gesagten ziehen —, kann Gegenstand des theoretischen Erkennens schlechthin alles sein. Gegenstand des praktischen Erkennens dagegen ist nur ein relativer Sachverhalt: nämlich das Verhältnis des Handelnden und seiner Mittel zu einem bestimmten Ziel. Da jedoch niemand das Verhältnis eines Dinges zu einem anderen erkennen kann, ohne auch das Ding selbst schon einigermaßen erkannt zu haben, ist ein rein praktisches Erkennen ohne jedes theoretische Erkennen schlechthin undenkbar. Das erhellt auch daraus, daß jedes praktische Erkennen notwendig konkret ist, weil es ja nur soweit praktisch genannt wird, als es den Menschen befähigt, die hier und jetzt zur Erreichung eines bestimmten Zieles erforderlichen konkreten Einzelakte sicher zu setzen. Das konkrete Einzelding aber wird vom menschlichen Verstand immer nur mittelbar auf dem Wege über das Allgemeine erkannt. Deshalb muß auch aus diesem Grunde jedem praktischen Erkennen irgendeine, wenn auch noch so verschwommene und dunkle theoretische Erkenntnis vorausgehen. Aber es ist deshalb nicht notwendig, daß jede theoretische Erkenntnis im Allgemeinen und Abstrakten stehenbleibt. Sie kann vielmehr auch konkret sein.

Nur darf sie noch nicht hinreichen, um den Menschen zu einem richtigen, zweckmäßigen Handeln zu befähigen. Sonst ist sie eben praktisch, und nicht mehr rein theoretisch.

Die Ziele werden eingeteilt in ein letztes und in nichtletzte. Und dementsprechend unterscheidet man auch die praktischen Erkenntnisse in solche, die unmittelbar etwas zur Erreichung unseres Endzieles beitragen, und andere, die nur der Erlangung eines nichtletzten Zieles dienen. Soweit diese zweiten über das gewöhnliche Können der Menschen hinausliegen, werden sie Künste genannt. Es sind deren soviele möglich, als es Vollkommenheiten gibt, die der Mensch sich durch eine von seiner Vernunft besonders geleitete Ausbildung eines oder mehrerer Organe, z. B. der Finger, erwerben kann. Darunter fallen nicht nur die sogenannten schönen Künste, sondern auch die Handwerke. Jedoch meinen wir damit die Kunst als geistige Gestaltungsfähigkeit, und nicht die Kunst als Wissenschaft. Die *Kunstwissenschaft* geht unmittelbar auf die Gesetze und Regeln, nach denen ein Werk geschaffen werden muß, um unter den Begriff « Kunst » zu fallen ; mit dem Kunstwerk selbst beschäftigt sie sich nur mittelbar. Daher gehören auch die Kunstwissenschaften schon zu den theoretischen Wissenschaften, und ist zwischen ihnen und der Kunst als gestaltender Kraft ein sachlicher Unterschied.

Erkenntnisse über die Hinordnung des Menschen auf sein Endziel werden uns vermittelt von der Ethik als Wissenschaft und der Klugheit als sittlicher Tugend. Als etwaige praktische Wissenschaft, deren Gegenstand die zur Erreichung unseres wahren Endzieles notwendigen Akte sind, kommt demnach einzig die Ethik in Betracht. Aber die Frage ist : genügt der Umstand, daß ihr eigentümliches Objekt die menschlichen Akte sind, sofern diese eine wesentliche Beziehung zum Endziel haben, um sie wirklich zu einer praktischen Wissenschaft zu machen, oder muß man sie nicht vielmehr trotzdem zu den theoretischen Wissenschaften rechnen ? Die Schwierigkeit, die wissenschaftliche Natur der Ethik festzustellen, ist eine doppelte : einerseits scheint die Ethik nicht wie die theoretischen Wissenschaften an einen bestimmten Abstraktionsgrad gebunden zu sein, sondern, wie Yves *Simon* in seinem Buche « Critique de la connaissance morale »¹ meint, alle Stufen der Abstraktion zu durchlaufen ; auf der andern Seite aber muß jeder, der nicht in den ethischen Intellektualismus eines Sokrates zurück-

¹ (Questions disputées). Paris 1934, 77.

fallen will, zugeben, daß zum Wissen, das sich der Mensch durch das Studium der Ethik erwirbt, noch etwas hinzukommen muß, bevor er tatsächlich sittlich handelt. Aber ist diese notwendige Ergänzung des ethischen Wissens eine Ergänzung der zum spezifisch menschlichen Handeln wesentlich vorausgesetzten *Überlegung des Verstandes*, oder aber fehlt auf seiten des Verstandes nichts mehr, so daß nur noch die entsprechende Willensdisposition hinzukommen muß? Das ist das Problem. Wenn der Verstand des Menschen durch das ethische Wissen noch nicht so vervollkommen wird, wie es zu einem sittlichen Handeln erfordert ist, sondern diesem noch eine weitere *deliberatio* oder *Überlegung* voraus gehen muß, dann ist die Ethik keine praktische Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes, mag sie im übrigen noch so unverkennbar auf das praktische Leben hingeordnet sein. Denn nach allgemeiner Ansicht der Scholastiker kann nur ein *actus deliberatus*, ein *überlegter* Akt Träger der Sittlichkeit sein. Wenn also das ethische Wissen für sich allein zu keinem *actus deliberatus* befähigt, wie er vom sittlichen Handeln vorausgesetzt wird, dann fehlt ihm gerade das, wodurch ein Erkennen praktisch wird, dann wird die Ethik erst durch eine von ihr sachlich verschiedene Verstandestugend eine praktische Wissenschaft.

Sehen wir also zunächst zu, ob die Ethik wirklich alle Abstraktionsgrade durchläuft. Beginnen wir gleich mit ihrem obersten Axiom «*Bonum est faciendum, malum vitandum*». Wie es scheint, muß diesem Satz derselbe Abstraktionsgrad zugesprochen werden wie dem *Bonum*, von dem in der Metaphysik die Rede ist, also der höchste. Dem ist jedoch nicht so. Bevor wir das begründen, sei an einen leider oft übersehenen Unterschied erinnert. Es gibt eine doppelte Abstraktionsweise. Die eine geht von der sinnlich wahrnehmbaren Materie oder Stofflichkeit aus und ist um so größer, je weiter sie sich von dieser entfernt. Sie erreicht also ihren Höhepunkt in der allgemeinsten Erkenntnis des Seins, das selbst Gott als Prädikat beigelegt wird und unsere Untersuchungen über ihn beherrscht. In dieser Abstraktion unterscheidet man nur drei Stufen. Auf der untersten Stufe steht die Physik, auf der mittleren die Mathematik, und die höchste haben Logik, Metaphysik und natürliche Theologie gemeinsam. Die zweite Art der Abstraktion geht vom Individuellen aus und ist nicht, wie die erste, die Ursache von Wissenschaftsunterschieden, sondern die Ursache der Universalien. Diese Art von Abstraktion läßt so viele Stufen zu, als Arten und Gattungen unterschieden werden können. Sie kann auf

jeder Stufe der ersten Art von Abstraktion geübt werden : also sowohl in den Naturwissenschaften, als in der Mathematik und in der Metaphysik. Die gebräuchliche Unterscheidung zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Teil, z. B. in der Naturphilosophie, beruht auf einer solchen Abstraktion. Im allgemeinen Teil der Naturphilosophie wird noch von den drei Arten physischer Veränderung abgesehen, in dem speziellen Teil dagegen werden diese einzeln einer genaueren philosophischen Betrachtung unterworfen. Die zweite Art von Abstraktion liegt auch der Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Ethik zu Grunde. Mittels dieser Abstraktion gewinnen wir selbst das oberste Prinzip der ganzen sittlichen Ordnung : « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden ». Zwischen diesem obersten ethischen Prinzip und den individuellen Gewissensaussprüchen liegen viele Stufen der Abstraktion, aber keine verschiedenen Grade der Entfernung vom sinnlich wahrnehmbaren Stoff. In bezug auf die erste Art der Abstraktion, in der jede Stufe eine besondere Gattung theoretischer Wissenschaften begründet, bleibt die Ethik bis hinauf zu ihrem obersten Prinzip auf der *untersten* Stufe. Denn man beachte, daß in dem Prinzip « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden » nicht vom Guten und Bösen als solchem die Rede ist, sondern nur von der *Verpflichtung* es zu tun, bzw. es zu meiden. Gut und Böse in sich betrachtet, werden in der Metaphysik behandelt, und deshalb hat die Wissenschaft von ihnen den höchsten Abstraktionsgrad. Jede Verpflichtung zu etwas setzt ein Subjekt voraus, das auch anders handeln kann. Aus diesem Grund wird es kaum einem einfallen zu sagen, Gott sei verpflichtet, gut zu handeln. Gut zu handeln gehört einfach zum Wesen Gottes. Bei den geschaffenen reinen Geistern muß man schon unterscheiden. Soweit ihre natürliche Ordnung reicht, muß man auch bei ihnen eine Sünde für *innerlich* unmöglich halten, weil eine Sünde nur entstehen kann entweder dadurch, daß dem sinnlichen Begehren zuviel nachgegeben wird, oder aber durch das Erstreben einer geistigen Vollkommenheit, die Gott allein zukommt. Das erste aber ist bei einem reinen Geist schlechthin ausgeschlossen durch seine geistige Natur, und das zweite wenigstens in der natürlichen Ordnung durch seine vollkommene Selbsterkenntnis, zu der auch gehört, daß er sich nicht einer natürlichen Vollkommenheit für fähig hält, für die er nicht geschaffen ist. Daher kommt der Satz « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden » als *Prinzip einer natürlichen sittlichen Ordnung* auch bei den reinen Geistern nicht in

Betracht. Denn jede Ordnung setzt die Möglichkeit einer Vielheit von Dingen voraus, die geordnet werden können und sollen. Gerade diese Vielheit aber fehlt bei den reinen Geistern. Ganz anders ist es beim Menschen. Der Mensch ist schon auf Grund seiner aus Leib und Seele zusammengesetzten Natur imstande, gut oder schlecht zu handeln, und das nicht bloß einmal, sondern sein ganzes Leben lang. Daher besteht zwischen uns und den reinen Geistern in bezug auf das oberste Prinzip der sittlichen Ordnung nur ein Ähnlichkeitsverhältnis. Der Satz « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden » ist für den Menschen wirklich das oberste Prinzip, nach dem er sein ganzes sittliches Handeln ordnen soll, für die reinen Geister aber kann er auch deshalb nicht oberstes Prinzip einer sittlichen Ordnung sein, weil sie überhaupt keine allgemeinen Prinzipien haben, *aus* denen sie erkennen, sondern alles, was sie erkennen, in gleicher Weise erkennen auf Grund der ihnen von Gott eingegossenen Ideen. Das wird noch offensichtlicher, sobald man daran geht, die sittliche Ordnung aus jenem obersten Satze wirklich abzuleiten. Da für jedes Ding nur das gut sein kann, was dem ihm von Gott selbst eingepflanzten Naturtrieb entspricht, teilt der hl. Thomas die sittlichen Gebote nach den Neigungen ein, von denen ein Wesen zum Handeln bestimmt werden kann.¹ Diese Neigungen lassen sich nach drei Gesichtspunkten unterscheiden. Eine Natur kann nämlich betrachtet werden : 1. sofern sie eine Substanz ist und als solche ein eigenes Sein hat ; 2. als Wesen, das fähig ist, sich fortzupflanzen, und 3. als Geist, der noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat. Unter dem ersten Gesichtspunkt betrachtet, hat jedes Ding den Naturtrieb, sich im Sein zu erhalten ; als Wesen, das fähig ist, sich fortzupflanzen, hat jeder Organismus die sogenannten geschlechtlichen Neigungen ; und ein Geist, der noch vervollkommnungsfähig ist, strebt mit innerer Notwendigkeit nach dem Stand seiner Endvollendung. Daher läßt sich alles, was für ein Ding irgendwie gut sein kann, nach diesen drei Gesichtspunkten ordnen. Aber fragen wir, was der reine Geist tun kann, um sich im Sein zu erhalten, seine Art fortzupflanzen oder als Geist sich zu vervollkommen, so müssen wir antworten : rein gar nichts. Und darum haben auch die sittlichen Gebote der Selbsterhaltung, der Fortpflanzung und des Strebens nach Selbstvervollkommnung mit allem, was dazu gehört, für den reinen Geist keine Bedeutung. Der einzige, der diese Gebote

¹ S. Th. I-II q. 94 a. 2.

schlechthin beobachten kann, ist der Mensch, und zwar deshalb, weil er allein aus Geist und Körper zusammengesetzt ist. Können aber die sittlichen Gebote einzig vom Menschen beobachtet werden, und von diesem auch nur auf Grund seiner Leib-Seele-Natur, dann kann gewiß auch die philosophische Ethik als Wissenschaft von den Ursachen dieser Gebote nicht ganz absehen von der Leibnatur des Menschen. Und darum bleibt sie immer und in allen ihren Teilen notwendig auf der *untersten* Stufe der ersten Art von Abstraktion stehen, mag sie, was die zweite Abstraktionsweise betrifft, noch so hoch hinaufsteigen.

Wichtiger als die Frage, ob die philosophische Ethik über den untersten Abstraktionsgrad hinausreicht, ist für unsere Untersuchung die andere, ob die Ethik auch unter den untersten Abstraktionsgrad hinabsteigen und dadurch im strengen Sinne des Wortes praktisch werden kann. Vergleichen wir die Ethik mit den Künsten als geistigen Gestaltungsfähigkeiten, deren Erkennen gewiß praktisch ist, so fällt uns zunächst ein formaler Unterschied auf. In der Ethik sind die Vorschriften unmittelbar an die menschliche Person gerichtet: z. B. *du* sollst jedem das Seine lassen und nicht stehlen. Die Kunstregeln dagegen lauten mehr: *das* muß so gemacht werden. Den Grund für diese verschiedene Ausdrucksform sehen die Scholastiker allgemein darin, daß es sich in den Künsten um ein *Machen* oder *Tun* handelt, und deshalb um ein « Opus », ein Werk, während die Ethik als Wissenschaft nach den letzten Gründen forscht, warum der Mensch so und so *handeln* muß, damit er sittlich gut genannt wird, abgesehen davon, was er nach außen leistet. Die Kunst hat also nicht nur ein anderes Ziel, sondern auch einen anderen Gegenstand als die Ethik. Aber soll die Ethik im gleichen Sinne praktisch genannt werden dürfen, dann muß sie sich zum richtigen sittlichen Handeln genau so verhalten, wie die Kunst als gestaltende geistige Kraft zu dem ihr gemäßen richtigen Schaffen. Das Verhältnis der Kunst zu diesem ist in ihrer scholastischen Definition auf die denkbar kürzeste Formel gebracht. Dieselbe lautet: *recta ratio factibilium*, was *Gredt*¹ übersetzt mit « die richtige Erkenntnis des Schaffens ». Damit soll gesagt sein, durch die Kunst seien auf seiten des *Verstandes* alle Vorbedingungen zu einem richtigen, d. h. dem Zweck der Kunst entsprechenden Schaffen erfüllt, so daß alle Gründe, aus denen einer trotz seines Kunstbesitzes kein rechtes Kunstwerk schafft, außerhalb seines Verstandes liegen: z. B. beim Sänger in einem Halsfehler oder

¹ Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg i. Br. 1935, I 6.

beim Klavierspieler in einer mangelhaften Fingerfertigkeit. Weil das sittlich gute Handeln an kein bestimmtes Organ oder Instrument gebunden ist, muß die Verbindung zwischen ihm und der richtigen Erkenntnis noch wesentlich enger sein, als zwischen dem richtigen Schaffen und der richtigen Erkenntnis des Schaffens. Doch das spielt hier keine Rolle. Die Frage ist nur, wie sich die Ethik zu dieser *recta ratio agibilium*, der «richtigen Erkenntnis des Handelns» verhält: ob sie dieselbe wesentlich einschließt oder von ihr sachlich so verschieden ist, daß sie dieselbe nicht einmal notwendig fordert. Denn nur im ersten Falle ist sie wirklich eine praktische Wissenschaft. Den Grund dafür haben wir schon im vorausgehenden angegeben. Er liegt darin, daß im zweiten Falle zum richtigen Handeln noch eine weitere Überlegung erfordert ist, damit der zum sittlichen Handeln vorausgesetzte *actus deliberatus* zu Stande kommt.

Daß die richtige Erkenntnis des Handelns, die nichts anderes ist als das, was man im gewöhnlichen Leben als Tugend der Klugheit bezeichnet, vom ethischen Wissen sachlich verschieden ist, läßt sich sowohl aus dem Wesen der Sünde, als auch aus dem Zustandekommen der sittlich guten Handlung beweisen. Die Sünde wird nur dadurch möglich, daß wir die gleiche Handlung in spekulativer Betrachtung für verkehrt und gleichwohl praktisch für richtig halten können. Zur Sünde sind also zwei Urteile vorausgesetzt, die sich innerlich widersprechen, und von denen deshalb notwendig das eine wahr und das andere falsch ist. Falls das erste falsch ist, ist das zweite wenigstens objektiv richtig. Wäre nun die richtige Erkenntnis des Handelns das Ergebnis der spekulativen Untersuchungen, die in der Ethik angestellt werden, mit anderen Worten, wäre die Klugheit nur die Umwandlung des spekulativen Urteils in ein praktisches, ähnlich wie das Gewissen nur die Anwendung des wirklich oder vermeintlich erkannten göttlichen Gesetzes auf den konkreten Einzelfall ist, dann könnte ein solcher Widerspruch zwischen den zwei von der Sünde vorausgesetzten Urteilen gar nicht vorkommen. Dann wäre die Wahrheit oder Falschheit des zweiten Urteils von der Wahrheit oder Falschheit des ersten ebenso abhängig wie die Wahrheit oder Falschheit des Gewissens von der Kenntnis oder Unkenntnis des allgemeinen Sittengesetzes. Daß aber das Verhältnis zwischen der Klugheit und dem spekulativen ethischen Wissen ein wesentlich anderes ist als das zwischen dem Gewissen und der Kenntnis des Sittengesetzes, ergibt sich gerade aus der neuen Überlegung, die der Mensch anstellt, bevor er das zweite

Urteil fällt, auf das die Sünde unmittelbar folgt. Der Anwendung des Sittengesetzes auf einen bestimmten Einzelfall geht keine besondere Überlegung voraus, sondern ihr folgt höchstens eine *Nachprüfung*. Daher ist ein irriges Gewissen immer ein sicheres Zeichen mangelhafter Kenntnis des Sittengesetzes. Wie aber sollte die Überlegung, daß das Gesetz eine bestimmte Handlungsweise verbietet, auch hinreichen, um das Urteil zu begründen, es sei gleichwohl gut, anders zu handeln? Darum muß zwischen jenen zwei zur Sünde notwendigen Urteilen noch eine besondere Überlegung liegen. Gegenstand dieser besonderen Überlegung bildet nicht etwa die Frage, ob das Gesetz unter den gegebenen konkreten Umständen verpflichte — darauf antwortet schon das Gewissen; und ebensowenig die andere Frage, ob es gut und vernünftig sei, unter den obwaltenden Verhältnissen der Verpflichtung nachzukommen — darüber läßt die Ethik keine Unklarheit mehr: sondern die dritte Frage, wie man sich in dem entstandenen Widerstreit zwischen einer objektiven sittlichen Pflicht und einer subjektiven Neigung konkret verhalten soll: **wie weit man in diesem konkreten Einzelfall seiner Neigung nachgeben soll, und wie weit das bonum rationis eine Überwindung aller entgegenstehenden Leidenschaften fordert**. Denn darauf einzig antworten weder Ethik noch Gewissen. Und doch hängt die Richtigkeit unseres sittlichen Handelns letzten Endes gerade davon ab, daß wir unseren sinnlichen Neigungen nicht mehr nachgeben, als die Vervollkommnung unseres Geistes es gestattet. Der hl. Thomas¹ unterscheidet in dieser besonderen Überlegung drei Akte. Den ersten nennt er « consiliari »; denn will einer klug handeln, dann darf er nicht gleich dem ersten besten Einfall folgen, sondern er muß erst mit sich zu Rate gehen und überlegen, ob das die einzige ihm gegebene Möglichkeit ist, das gewollte Ziel zu erreichen. Z. B. Titus begegnet einem Armen. Sein Gewissen mahnt ihn, demselben zu helfen. Er denkt zunächst an ein Geldalmosen. Aber vielleicht wäre es unklug, dem betreffenden Armen unverdientes Geld in die Hand zu geben. Deshalb überlegt Titus und findet, daß er die Bitte um Unterstützung auch noch auf zwei andere Weisen erfüllen kann: nämlich durch Spenden von Lebensmitteln oder, indem er dem Armen Gelegenheit verschafft, sich Geld zu verdienen. Bei jeder dieser Möglichkeiten fordert die Klugheit von Titus, daß er sich über ihren Wert ein Urteil bildet. « Iudicare de inventis » nennt der hl. Thomas diese zweite Tätigkeit.

¹ S. Th. II-II q. 47 a. 8 c.

Auch das ist noch keine praktische Erkenntnis. Denn zu den schon genannten zwei Unterschieden zwischen dem künstlerischen Schaffen und dem sittlichen Handeln — der erste liegt im Ziel und der zweite im Gegenstand — kommt noch ein dritter. Bei der Kunst braucht zum *iudicare* nur noch das Wollen zu treten, damit ein Kunstwerk entsteht, weil bei ihr die Entscheidung, ob ein Kunstwerk entstehen soll, nicht von der «richtigen Erkenntnis des Schaffens» abhängt, sondern aus ganz anderen Überlegungen geschieht. Daher bleibt der Künstler auch dann Künstler, wenn er absichtlich gegen die Regeln der Kunst fehlt, ja, er kann das nur soweit als er wirklich Künstler ist. Darum ist in der Kunst das *iudicare* schon eine praktische Erkenntnis. Wesentlich anders verhält es sich beim sittlichen Handeln, und zwar deshalb, weil hier nicht bloß das Entstehen einer Sache, sondern vor allem die richtige Leitung des von den verschiedensten Gemütsbewegungen und persönlichen Interessen hin- und hergezogenen Willens in Frage kommt. Denken wir nur wieder an Titus. Wenn dieser sein Handeln nicht auf Gott als Endziel hinordnet, dann handelt er nicht bloß gegen die richtige Erkenntnis des Handelns, sondern er beweist damit zugleich, daß er diese überhaupt nicht besitzt, und das gilt selbst für den Fall, daß die Weise, auf die Titus dem Armen hilft, als einzig richtig bezeichnet werden muß. Das zeigt doch offensichtlich, daß zu einem klugen oder sittlich guten Handeln nach dem *consilium* und *iudicare* auf seiten des Verstandes noch ein dritter Akt erforderlich ist, durch den das Wollen der Sittenregel gleichförmig gemacht wird. Denn diese Gleichförmigkeit mit der Sittenregel kann sich der Wille ebensowenig selbst geben, wie der Verstand aus sich allein eine neue Erkenntnis gewinnen kann. Der *doctor communis* nennt diesen dritten Akt der Klugheit «*praecipere*». Um das Verhältnis dieses dritten Aktes der Klugheit zu den beiden vorausgehenden klarer zu erfassen, muß man beachten, daß bei der Überlegung, welche Stellung der Wille zu einer nicht nach allen Seiten erstrebenswert erscheinenden Sache einnehmen soll, dieser selbst schon gleich nach dem ersten vom Verstande gesetzten Akte anfängt, mittätig zu sein. Daß nämlich z. B. Titus nicht die erste von ihm erkannte Möglichkeit, dem Armen aus seiner Not zu helfen, verwirklicht, hat seinen Grund nicht etwa im Verstande — dieser stellt nur fest, was ist —, sondern der eigentliche Bewegende beim Überlegen ist vielmehr der freie Wille. Dieser treibt den Verstand solange an, neue Möglichkeiten aufzuzeigen, wie unter den gegebenen Umständen gehandelt werden könne, bis

eine dieser Möglichkeiten ihm, genauer ausgedrückt, seiner augenblicklichen subjektiven Neigung besonders zusagt und er deshalb zu ihr seine Zustimmung gibt. In diesem Augenblick und unter dem Einfluß des gleichen Willensaktes tritt in der Tätigkeit des Verstandes eine Wendung ein. Bisher hat er sich beschäftigt mit rein theoretischen Erwägungen über die Art und Weise, wie gehandelt werden könne oder müsse. Jetzt aber bewegt ihn der Wille, nun auch die Ausführung dessen zu leiten, was er in dem unmittelbar vorher gefällten Urteil als gut bezeichnet hat. Denn wie könnte der Wille, der doch selbst jeder Erkenntnis bar ist, sich in der Ausführung ohne diese Leitung nach dem vom Verstande zuletzt gefällten Urteil richten? Wäre das Erkennen eine aus dem Verstande hinausgehende Tätigkeit, dann könnte man vielleicht sagen, in der Ausführung des Willens wirke die Überlegung des Verstandes einfach nach, ähnlich wie im abgeschossenen Pfeil die Tätigkeit des Bogenschützen. Aber auch das letzte Urteil des Verstandes ist nur in dem Sinne praktisch, daß nun ein Handeln erfolgen *kann*. Solange nämlich der Verstand überlegt, ist der Mensch zu jedem Handeln unfähig. Erst der auf das *iudicium ultimum practicum* folgende, vom Überlegen und Urteilen wesentlich verschiedene Verstandesakt ist das *praecipere*, in dem der hl. Thomas die einzige, im vollen Sinne des Wortes praktische Erkenntnis sieht. Nach dem Aquinaten verhält sich das *praecipere* zum *consiliari* und *iudicare* wie das Auffinden zum Anwenden, und ist es darum « *principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae* », also der wichtigste Akt der praktischen Vernunft, und folglich auch der Klugheit. Es ist dem *praecipere* als solchem nicht wesentlich, richtig oder klug zu sein. Brähe z. B. Titus seine Überlegung, wie er den Armen unterstützen könne, unmittelbar nach dem Urteil ab, er könne ihn gut zu einer geplanten Betrugerei gebrauchen, so wäre das auf dieses *iudicium ultimum* folgende *praecipere* gewiß sittlich verkehrt und deshalb unklug. In jeder Sünde steckt ein solches sittlich verkehrtes *praecipere* oder Befehlen des Verstandes. Denn in der sittlichen Ordnung ist dieses nur soweit richtig, als es dem Willen dasselbe Verhalten gegen alle subjektiven Neigungen und Wünsche vorschreibt, zu dem er auch durch das Sittengesetz verpflichtet ist. Der hl. Thomas drückt dasselbe einfacher aus, indem er die Wahrheit des praktischen Verstandes definiert als die *conformitas ad appetitum rectum*¹, als die Gleich-

¹ S. Th. I-II q. 47. a. 5 ad 3.

förmigkeit mit dem auf das rechte Ziel hingeorordneten Strebevermögen ; denn in der sittlichen Ordnung besteht die *rectitudo voluntatis*, die rechte Hinordnung des Willens, darin, daß das Wollen mit den Forderungen des Sittengesetzes übereinstimmt. Verlangte das Sittengesetz einfach die *Unterdrückung* aller Leidenschaften und subjektiven Gemütsbewegungen, und forderte es, wie Kants Theorie vom kategorischen Imperativ, daß alles einzig aus Hochachtung vor der Pflicht getan werde, dann fiel die Überlegung, wieweit man seiner subjektiven Neigung folgen dürfe, weg. Aber so rigoros kann das Sittengesetz unmöglich sein, weil auch die Neigungen von Gott selbst der Seele eingepflanzt worden sind. Der sittliche Unwert einer Handlung kommt nicht daher, daß in ihr einer bestimmten Neigung überhaupt nachgegeben worden ist, sondern er hat seine Wurzel nur darin, daß einer Neigung *zuviel* nachgegeben wurde. Das gilt schon für den Fall, daß jemand die Überlegung, von der eben die Rede war, aus Nachlässigkeit unterläßt. Auch dieser Sünde der Nachlässigkeit ging eine gewisse Überlegung voraus, sonst wäre sie keine Sünde.

Wie sehr diese letzte zum sittlichen Handeln erforderte *deliberatio* außerhalb des ethischen Wissens liegt, zeigt vielleicht noch deutlicher das Zustandekommen der sittlich guten Handlungen. Als offensichtlichstes Anzeichen sachlicher Verschiedenheit zwischen zwei Dingen wird immer ihre Trennbarkeit angesehen. Nun kann es aber vorkommen, daß jemand ohne seine Schuld etwas für erlaubt hält, was tatsächlich vom Sittengesetz verboten ist. Einem solchen fehlt es ohne Zweifel an ethischem Wissen. Und doch handelt er wenigstens subjektiv richtig, wenn er nach entsprechender Überlegung zu der Überzeugung gekommen ist, es sei vernünftig, jetzt so und so zu handeln. Umgekehrt kann es geschehen, daß jemand wohl das Sittengesetz kennt und sogar den Willen hat, es genau zu beobachten, und trotzdem wenigstens objektiv verkehrt und unklug handelt. So möchte einer das Gebot der Nächstenliebe möglichst gut erfüllen. Er tut das aber so ohne die notwendige Umsicht, daß er anderen lästig wird.¹ Daraus

¹ S. Thomas, ebd. II-II q. 49 a. 7 : « Quia prudentia . . . est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem ; sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem ; sed si contingit in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quae circumstant ».

erhellte doch klar, daß die Klugheit oder die richtige Erkenntnis des Handelns ihren eigenen Inhalt hat.

Weil aber die Ethik die menschlichen Akte zum Gegenstand hat, sofern diese zur Sittenregel in einer transzendentalen Beziehung stehen, muß zwischen ihr und der Klugheit immerhin ein innerer Zusammenhang sein. Nachdem es nicht angeht, die Klugheit einfach als die Anwendung der Ethik auf das praktische Leben, genauer gesagt, auf den konkreten Einzelfall zu bezeichnen, ist man zunächst geneigt, zwischen ihr und dem ethischen Wissen ein umgekehrtes Verhältnis anzunehmen wie zwischen den untergeordneten und den übergeordneten Wissenschaften. Wie die untergeordnete Wissenschaft durch die übergeordnete nach oben fortgesetzt wird, so möchte man meinen, werde das ethische Wissen durch die Klugheit nach unten weitergeführt. Allein auch das kann nicht sein, weil hier überhaupt kein Verhältnis der Über- und Unterordnung vorliegt. Denn einander über- bzw. untergeordnet sind zwei Wissenschaften nur entweder unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, das will sagen so, daß der Zweck der einen ist, den Zweck der anderen erreichen zu helfen, oder in der Weise, daß der Gegenstand der einen nur ein Merkmal mehr hat als der der anderen und deshalb niemand den Gegenstand der ersten vollkommen erkennt, solange er nicht auch das Objekt der zweiten erforscht hat.¹ So fügt der Gegenstand der Psychologie dem der allgemeinen Körperlehre unter dem Gesichtspunkte des Gegenstandes nur das Merkmal des Lebens hinzu; deshalb ist die Psychologie der allgemeinen Körperlehre unter dem Gesichtspunkte des Gegenstandes untergeordnet. Diese zweite Weise der Unterordnung ist bei der Frage nach dem Verhältnis der Ethik zur Klugheit deshalb ausgeschlossen, weil beide dieselben menschlichen Akte zum Objekt haben, sofern diese wesentlich auf die oberste Sittenregel hingeordnet sind. Der Unterschied, der gleichwohl zwischen ihnen besteht, liegt einzig in der Betrachtungsweise: die Ethik befaßt sich mit den menschlichen Handlungen als Wissenschaft, die Klugheit dagegen hat dieselben zum Objekt als sittliche Tugend. Das aber ist ein Verhältnis der *Nebenordnung*, nicht der Über- und Unterordnung zweier Erkenntnisweisen.

Was sodann die Unterordnung zweier Wissenschaften unter dem Gesichtspunkte des *Zweckes* angeht, so kann das Verhältnis der Ethik zur Klugheit auch durch sie nicht erklärt werden. Denn Ziel der Ethik

¹ Vgl. Gredt, a. a. O. S. 120 f.

ist die Auffindung der letzten Gründe, warum gewisse menschliche Akte sittlich gut und andere sittlich schlecht sind. Wie schon bemerkt wurde, liegt der letzte Grund hierfür darin, daß jeder vom Menschen mit Überlegung gesetzte Akt eine transzendente Beziehung zur obersten Sittenregel hat. Daher ist mit der genaueren Bestimmung dieser Messung der menschlichen Akte durch die Sittenregel die Aufgabe der Ethik erfüllt. Damit aber die Ethik der Klugheit unter dem Gesichtspunkte des Zweckes untergeordnet wäre, müßte sie wesentlich etwas dazu beitragen, daß unter den dem Menschen, und zwar dem Einzelmenschen möglichen Akten diejenigen ausfindig gemacht werden, durch die er sein Endziel am sichersten erreicht, und das nicht bloß im allgemeinen, sondern von Fall zu Fall und unter ganz konkreten Umständen. Wie wir aber im vorausgehenden gesehen haben, vermag sie das nicht. Das ist schon mit ihrem wissenschaftlichen Charakter unvereinbar. Und deshalb kann die Ethik der Klugheit auch nicht auf die erste Weise untergeordnet sein. Unter dem Gesichtspunkte des Zweckes sind Ethik und Klugheit einander mehr entgegengesetzt als untergeordnet.

Um das wirkliche Verhältnis der Ethik zur Klugheit zu erkennen, müssen wir ausgehen von den Beziehungen, die beide zu demselben dritten haben: nämlich zum Sittengesetz. Wie schon wiederholt bemerkt wurde, sind Gegenstand der Ethik die menschlichen Akte, sofern diese je nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze notwendig entweder sittlich gut oder sittlich schlecht sind. Dadurch wird die Ethik wesentlich zu einem Mittel, das göttliche Gesetz bekannt zu machen. Die Verkündigung, durch die ein Gesetz erst verpflichtenden Charakter erhält, muß vom Gesetzgeber selbst geschehen. Aber Gott verkündet seine Gesetze zum großen Teil in der Weise, daß es vonseiten des Menschen noch einer gewissen geistigen Anstrengung bedarf, um dieselben zu erkennen. Diese Anstrengung wird besonders in der Ethik gemacht. Daher unterscheidet sich die Ethik von jeder anderen Wissenschaft außer durch ihren besonderen Gegenstand dadurch, daß sie den Menschen nicht nur in ihrer Eigenschaft als Wissenschaft vervollkommnet, sondern daß sie für ihn zugleich eine Verkündigung des göttlichen Gesetzes ist, das ihn verpflichtet, sich die zu einem vollkommenen Leben notwendigen sittlichen Tugenden zu erwerben. Und weil unter den sittlichen Tugenden die Klugheit die erste Stelle einnimmt, begründet die Ethik durch ihre Verkündigung des Sittengesetzes im Menschen

vor allem die Pflicht zum Streben nach der Klugheit, « der richtigen Erkenntnis des Handelns », also zum Streben nach jener Erkenntnis, die unmittelbar praktisch ist. Ja, man kann sagen, die Ethik verlange nach der Tugend der Klugheit, so daß ein Mensch, dessen Leben nicht durch die Klugheit in Einklang gebracht ist mit seinem ethischen Wissen, sich selbst und anderen immer als unfertig und seelisch unausgeglichen vorkommen muß. Das führt zu einer wichtigen Unterscheidung. Nach dem Gesagten können wir die Ethik nicht als eine praktische Wissenschaft *im vollen Sinne des Wortes* anerkennen. Dazu fehlt ihr gerade das Entscheidende: sie ist noch keine « richtige Erkenntnis des Handelns ». Aber das hindert nicht, daß sie trotzdem einen großen *praktischen Wert* hat. Denn wie wir gesehen haben, behält die Ethik immerhin eine ganz einzigartige Hinordnung auf das praktische Leben. Täte sie nichts weiter, als daß sie den Menschen in einem fort zum Streben nach sittlicher Vervollkommenung *antreibt*, so wäre das schon viel. Aber sie tut weit mehr. Sehen wir einmal ganz ab von jeder übernatürlichen Offenbarung, und nehmen wir an, zwei Menschen seien mit der Tugend der Klugheit gleich vollkommen ausgestaltet, aber nur der eine kenne die philosophische Ethik, so hat dieser vor dem anderen zwei weitere große Vorteile. Fürs erste bewahrt ihn seine genauere Kenntnis des göttlichen Gesetzes auch vor manchen *materiellen* Sünden, in die der andere notwendig fällt; denn, wie wir gesehen haben, setzt jedes praktische Erkennen ein gewisses Maß von theoretischem voraus, dieses theoretische Erkennen aber bleibt ohne das Studium der philosophischen Ethik zu mangelhaft, als daß es immer hinreichte, zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem klar zu unterscheiden. Ein Ethikunkundiger, dem auch das Licht der übernatürlichen Offenbarung fehlt, wird es deshalb niemals zu einer genaueren Beobachtung des Sittengesetzes bringen. Sodann gibt die Kenntnis der philosophischen Ethik dem Handeln selbst eine ganz neue Vollkommenheit. Soweit zwei richtig handeln, haben sie mit Gott die gleiche Ähnlichkeit. Aber wenn einer durch die Ethik zu einer vollkommeneren Kenntnis nicht nur der ihm vom Sittengesetz auferlegten Pflichten, sondern auch der letzten Gründe dieser Pflichten sowohl auf seiten Gottes als auf seiten der menschlichen Natur gelangt ist, so begründet das in ihm eine zweite, höhere Ähnlichkeit mit Gott, die dem Ethikunkundigen abgeht. Ein solcher wird dadurch nicht nur gleichförmig mit dem göttlichen Willen, sondern auch mit dem göttlichen Verstande, da ihn seine Kenntnis der Gründe

zugleich befähigt, Gott sogar in seiner Eigenschaft als Gesetzgeber nachzuahmen. Das gibt ihm selbst dem philosophisch ungebildeten Heiligen gegenüber einen gewissen Vorrang.

Aber auch dazu, daß dieses alles dem Menschen wirklich einen praktischen Vorteil bringt, ist die Tugend der Klugheit vorausgesetzt. Ohne die Klugheit hat der Besitz der philosophischen Ethik genau die gegenteiligen Wirkungen: sie vermehrt erstens die Möglichkeiten zu sündigen, und sodann wird einer, je vollkommener er auf Grund seiner philosophischen Studien die Verkehrtheit und Bosheit der Sünde erkannt hat, umso schwerer fehlen, wenn er dennoch dem göttlichen Gesetze zuwiderhandelt. So wird also in der sittlichen Ordnung die Tugend der Klugheit gleichsam der Angelpunkt, von dem alles abhängt. Denn ohne sie gibt es im sittlichen Leben nicht nur kein praktisches Erkennen; ohne sie hat das Philosophieren über die sittliche Ordnung nicht einmal einen praktischen Wert.
