

Die praktische Vernunft als Gegenstand philosophischer Ethik

Vorbereitende Überlegungen für eine 'Rekonstruktion'
der Lehre vom Naturgesetz bei Thomas von Aquin

Von Martin Rhonheimer

Im Laufe der letzten Jahre ist es zum Gemeinplatz geworden, daß die philosophische Begründung der natürlichen Fundamente des sittlichen Handelns im Rahmen der sogenannten 'traditionellen katholischen Moralthologie' erhebliche Mängel aufzuweisen habe. Im Kontext drängender moraltheologischer Probleme – allen voran der Frage der Empfängnisverhütung, deren versuchte Bewältigung katalysatorisch wirkte – ist die neoscholastische Naturrechtslehre unter dem Vorwurf von *Physizismus*, *Biologismus* oder *Essentialismus* von einer ganzen Reihe repräsentativer katholischer Moralthologen intellektuell praktisch liquidiert worden.

I. Gründe für die Notwendigkeit einer 'Rekonstruktion' des Begriffes der 'Lex Naturalis'

1. Das Interesse an einer philosophischen Ethik

Daß diese Kritik in einigen Punkten berechtigt war, ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß sie am entscheidenden Problem vorbeizugehen pflegte, dieses nicht nur nicht gelöst, sondern eine adäquate Lösung noch mehr verunmöglicht hat: es handelt sich dabei um die Frage nach der *Bedeutung der praktischen Vernunft für die Konstituierung der 'lex naturalis'*. Das 'revidierte' Verständnis des Begriffes 'Naturgesetz' als *schöpferische Vernunft* und seine Situierung in den Kontext einer *theonomen Autonomie*, wozu man auf Umwegen über eine oft äußerst fragwürdige, textlich selektive und einseitige Thomasinterpretation gekommen ist, vermag dieses gemeinsame Defizit der neothomistischen Lehre vom Naturgesetz und ihrer Kritiker nur oberflächlich zu verdecken.

Heutige Bestrebungen einer 'Erneuerung' moraltheologischer Prinzipienlehre ('Fundamental-moral') – in ihrer Form als Theorie teleologischer Normenbegründung, als 'autonome' oder als 'heilsgeschichtlich' orientierte Ethik – bieten dieser Voraussetzung gemäß ein wenig überzeugendes Bild. Nach der moraltheologischen Kritik an der neoscholastischen Philosophie des Naturgesetzes ist heute insbesondere eine philosophische Kritik jener Versuche notwendig geworden, für die Moralthologie ein neues philosophisches Fundament zu finden. Bestritten werden muß auch in weiten Teilen die sachliche *Legitimität* dieser Versuche, insofern sie sich im Anspruch gründet, sie bildeten eine *notwendige*, von der Sache

her sich aufdrängende Konsequenz der Unstimmigkeiten und Argumentationsengpässe bisheriger moraltheologischer Normenbegründung¹.

Diese Kritik, wie sie heute nötig geworden ist, muß konstruktiv sein; d.h. sie darf nicht der Versuchung verfallen, 'Apologetik' zu betreiben. Sie muß vor allem auch die Mängel der neothomistischen Moralphilosophie aufdecken und zu überwinden suchen, und zwar durch eine erneute und *nicht selektive* Konfrontation mit den Texten des hl. Thomas: In einem historisch beispiellosen Akt ideenpolitisch motivierter Hermeneutik zeichnete sich der Umgang mit Thomas in den letzten Jahren durch eine erstaunliche Freizügigkeit im Umgang mit den Quellen aus, der methodologisch in keiner Weise zu rechtfertigen ist. Man arbeitete nicht 'am Text', sondern 'mit Texten', sorgfältig ausgewählten und oft aus dem größeren Zusammenhang gerissenen Bruchstücken der thomistischen Quaestionen, um einen Thomas zu erhalten, wie man ihn brauchte und damit eine völlig neue moraltheologische Stoßrichtung zu legitimieren.

Bei der, wie gesagt, konstruktiven Kritik dieses Legitimationsanspruches durch eine neuerliche Hinwendung zu Thomas geht es nicht zuletzt auch um das Interesse an einer im authentischen Sinne philosophischen Ethik, wie es in den letzten Jahren erfreulicherweise gewachsen ist. Dieses Interesse artikuliert sich besonders hinsichtlich einer sogenannten *theologischen Ethik*, die nicht nur immer mehr ihrer theologischen Substanz verlustig geht, sondern schließlich auch philosophisch fragwürdig wird, da sie sich immer mehr in den Bahnen utilitaristischer Normenbegründung bewegt² und einem anthropologischen Dualismus verfällt³, demgemäß letztlich gilt: *anything goes*, – wenn man nur das Gute will.

Die kritische Hinterfragung dieser Tendenzen bleibt auch im Rahmen eines moraltheologischen Interesses im entscheidenden Maße Aufgabe vorurteilsloser philosophischer Reflexion, die gerade in dem Maße der Theologie einen Dienst zu erweisen vermag, als sie ihrer eigenen, philosophischen Methode treu bleibt.

Im Folgenden handelt es sich lediglich um 'vorbereitende Überlegungen'. Sie wollen weiterführen und vertiefen, was in den letzten Jahren das Anliegen zahlreicher Bemühungen geworden ist: Die Entdeckung einer *philosophisch-ethischen* Methodologie beim hl. Thomas, deren Aufweis für eine philosophisch-ethische Theorie der Normenbegründung und näherhin für das Verständnis des thomistischen Begriffes des Naturgesetzes, selbstverständlich entscheidend ist.

Da der Begriff einer philosophischen Ethik mit demjenigen der praktischen Vernunft eng verbunden ist, so will sich das Folgende darauf konzentrieren, die

¹ Vgl. z.B. A. Auer, Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?, in: G. Veit (Hsg.), Moral begründen – Moral verkünden, Innsbruck – Wien 1985, S. 12: »In der Diskussion über die Empfängerregelung – also um die Mitte der sechziger Jahre – trat die mangelnde argumentative Tragfähigkeit der bisherigen Position an einem brisanten Punkt so deutlich zutage, daß sich ein neues Argumentationsmodell, das nun einmal seit langem auf dem Tisch lag, auch ohne saubere geistesgeschichtliche Absicherung einfachhin aufdrängte«.

² Zur Begründung dieses Vorwurfs siehe Robert Spaemann, Über die Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), S. 70–89.

³ Vgl. Germain Grisez, Dualism and the New Morality, in: L'Agire Morale (Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario, 5), Neapel 1974, S. 323–330.

praktische Vernunft als Gegenstand der philosophischen Ethik aufzuzeigen; erst dann kann plausibel werden, wie und weshalb die Lehre vom Naturgesetz Bestandteil einer Theorie der praktischen Vernunft ist.

2. 'Physizismus': Die Verkennung der praktischen Vernunft

Der Hauptvorwurf gegenüber der 'traditionellen' Lehre vom natürlichen Sittengesetz ist derjenige der Physizismus (oder Naturalismus): man versuche aus an sich der vormoralischen Sphäre angehörenden, seinsmäßigen Gesetzmäßigkeiten – insbesondere biologischer Art – ethische Normen abzuleiten. Diese Konklusion sei in doppelter Hinsicht unzulässig: erstens, weil aus vormoralischen ('ontischen', physischen, biologischen) Werten und Gesetzen keine sittlichen Normen erschließbar seien; und zweitens, allgemeiner gefaßt, weil aus dem *Sein* überhaupt kein *Sollen* abgeleitet werden kann.

Im Rahmen der neothomistischen Naturrechtslehre, vor allem derjenigen des deutschen Sprachraums, existiert in der Tat eine Schultradition essentialistischer und physizistischer Interpretation des Begriffes 'Naturgesetz'. Deren heutige Kritiker sind jedoch in großer Zahl selbst Opfer dieser Tradition geworden: sie haben ihre zentralen Voraussetzungen nicht überwunden, sondern vielmehr auf einigen ihrer schief liegenden Prämissen eine neue Theorie der Normenbegründung entwickelt.

Der gemeinsame Boden, den diese Prämissen bilden, ist das Unvermögen, die konstitutive *Bedeutung der praktischen Vernunft* für die *Erkenntnis sittlicher Werte* zu erfassen. Damit ist gemeint: traditionellerweise verstand man das Naturgesetz als ein der praktischen Vernunft gewissermaßen in der Natur der Dinge vorliegender Erkenntnisgegenstand; man übersah dabei die, für Thomas gerade entscheidende Rolle der praktischen Vernunft in der *Konstituierung* des natürlichen Gesetzes; denn dieses wird von der Vernunft nicht nur erkannt, sondern von ihr auch konstituiert: Thomas begreift die natürliche praktische Vernunft als *Gesetzgeber* und nicht nur als Gesetzesinterpreten.

Daraus ergab sich die Tendenz einer Ableitung sittlicher Normen aus naturhaft ('physizistisch') verstandenem Sein (als 'ontischer', vormoralischer Wert). Die an sich durchaus löbliche Absicht vieler Kritiker, eine solche Ableitung als unstatthaft oder zumindest unplausibel zu erweisen, wird jedoch dadurch fragwürdig, daß sie die dabei implizierte dualistische Dissoziierung von Vernunft und Natur, Sittlichkeit und Seinsordnung und schließlich die naturalistische Interpretation menschlicher Handlungsobjekte als vormoralische, ontische Gegebenheiten beibehält; gerade dies wäre jedoch zu überwinden gewesen.

Dieser beibehaltene Dualismus, der 'Sein' und 'Natur' einer 'schöpferischen Vernunft'⁴ gegenüberstellt – der nun emanzipierten, aber weiterhin 'naturlosen' Vernunft neoscholastischer 'Physizismen' – wird dann zur Grundlage und zum

⁴Für eine kritische Auseinandersetzung mit den Begriffen 'schöpferische Vernunft' und 'sittliche Autonomie' verweise ich auf Andreas Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984.

Ausgangspunkt für einen utilitaristischen Teleologismus, der praktische Vernunft als Kalkül der Nutzenmaximierung durch Güterabwägung versteht. Der sogenannte *naturalistische Fehlschluß* wird damit überflüssig und insofern auch überwunden; nicht überwunden bleibt jedoch der Naturalismus, der diesen Schluß zu einem Fehlschluß machte.

Der Physizismus oder Naturalismus – sowohl in seiner traditionellen Form wie auch in neueren Varianten – beruht somit auf der Verkennung der konstitutiven Funktion der praktischen Vernunft als *wertender Instanz* des menschlichen Handelns. Diese sittlich wertende Vernunft gilt es heute wiederzuentdecken; ihr Begriff ist eng verbunden mit der Grundaufgabe der *ratio* überhaupt: Ordnung zu stiften, denn *rationis est ordinare*⁵. Ohne ein angemessenes Verständnis dieser Aufgabe der Vernunft bleibt sowohl der Begriff der *lex naturalis* als *ordinatio rationis*, wie auch derjenige der sittlichen Tugend als *ordo rationis* im Dunkeln.

Ohne die großen Verdienste neothomistischer Theoretiker des Naturgesetzes schmälern zu wollen, kann nicht bestritten werden, daß viele unter ihnen die spezifische Eigenart der praktischen Vernunft übersehen haben. Man erblickte in ihr nur zu oft, in verfehlter Weise, eine Kombination von theoretisch-metaphysischer Erkenntnis und Wille⁶. Dies rührt daher, die *lex naturalis* – im Sinne des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffes – mit einer im Sein der Dinge bestehenden Naturordnung zu identifizieren; dies bedeutet, den Begriff einer dem sittlichen Sollen zugrundeliegenden ‘Naturordnung’ – oder ‘natürlichen Ordnung’ (*ordo naturalis*) – in einer Weise zu verstehen, welche die Vernunft, wie kritisiert wurde, auf die Rolle eines ‘Ableseorgans’ reduziert, das aufgrund der Erkenntnis dessen, was ist, vorschreibt, daß, was ist, nun auch sein solle. Formeln wie »Erfülle deine Wesensnatur!« oder »Werde, was du bist!« sind in dieser Art Naturgesetztheorien geläufig⁷.

⁵ »Rationis enim est ordinare ad finem« (I-II, q. 90, a. 1).

⁶ Mit dieser Kritik schließe ich mich in vielen Punkten den Ausführungen von Germain Grisez an, *The First Principle of Practical Reason*, in: A. Kenny (Hsg.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London 1969, S. 340–382. Einige Einwände, wie diejenigen von Ralph McInerny, scheinen mir allerdings dabei beachtenswert; vgl. *The Principles of Natural Law*, in: *American Journal of Jurisprudence*, 25 (1980), S. 1–15; ferner: *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1982, S. 48 ff. – Wesentliche Hilfen bietet natürlich Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 2. Aufl. Hamburg 1980. In diesem Zusammenhang darf auch nicht unterlassen werden, auf Jacques Maritain und seine ‘Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale’ hinzuweisen (Paris 1951). Trotz seiner zweifelhaften Auffassung über das Verhältnis zwischen philosophischer Ethik und Moralthologie (zwischen Philosophie und Theologie überhaupt), hat er, so scheint mir, ausgezeichnet den Unterschied zwischen spekulativer und praktischer Erkenntnis sowie die epistemologische Stellung der philosophischen Ethik erfaßt.

⁷ Vgl. etwa frühere ‘Klassiker’ des Naturrechtsdenkens wie Heinrich Rommen, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München 1947; Josef Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 7. Aufl. München 1963; Gallus M. Manser, *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Freiburg/Schweiz 1944. – Der Begriff ‘Wesensnatur’ des Menschen, mit dem man lange Zeit operierte, ist sehr fragwürdig. Ich weiß nicht recht, welchem Terminus bei Thomas er entsprechen sollte. Es besteht die unmittelbare Gefahr, den vielfältigen und analogen Begriff *natura* dabei einfach auf die *essentia* zu reduzieren. Nicht besser steht es mit dem Terminus *natura metaphysica*, während langer Zeit zentral bei Josef Fuchs’ Versuchen, einen Begriff des Naturrechts zu begründen; so vor allem in: *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955. Auch die bekannte Kritik von Karl Rahner (Bemerkungen über das

3. Kritische Bemerkungen zum 'essentialistischen' Verständnis der *lex naturalis*

Physizistische naturrechtliche Normenbegründungsmuster sind Konsequenz einer essentialistischen Ableitung der 'lex naturalis'. Dazu sollen einige kurze und unvollständige kritische Bemerkungen angefügt werden.

1. Eine essentialistische Naturgesetztheorie identifiziert fälschlicherweise den Begriff *ordo rationis* mit dem Begriff *ordo naturae*. Diese Umdeutung der Vernunftordnung in eine im Sein vorgegebene Naturordnung macht es unmöglich, eine der entscheidenden thomistischen Positionen aufrechtzuerhalten: daß nämlich die Vernunft im vollen Sinne Regel, Maßstab des sittlichen Wertes menschlichen Handelns sei. Der lange zurückliegende Versuch von L. Lehu⁸ – einer der wenigen Autoren, die Thomas wirklich beim Wort genommen haben – hat, so läßt sich heute sagen, die neuscholastische Naturrechtslehre nicht zu prägen vermocht⁹. Im deutschen Sprachraum wurde die mehr als ambivalente Haltung von M. Wittmann, dann auch J. Pieper, H. Rommen, J. Messner u.a. einflußreich.

2. Gerade bei Wittmann läßt sich die unmittelbare Folge dieses Versäumnisses beobachten: *Die sittliche Ordnung wird auf die Naturordnung reduziert.* »Die sittliche Ordnung stammt nach Thomas aus der Welt der Dinge oder der objektiven Wirklichkeit, hat den Charakter einer in den Dingen liegenden Natur- oder Seinsordnung«¹⁰. Nun ist es jedoch unmöglich, die sittliche Ordnung in der »Welt der Dinge« zu finden; denn in ihr finden sich beispielsweise weder Gerechtigkeit noch Freundschaft, noch Tugend überhaupt; auch nicht die Ehe oder Ähnliches. Man kann ja z.B. aufgrund der Normierungen staatlicher Gesetze eine Ehe schließen; man hat in diesem Fall ein vorgegebenes Gesetz befolgt und kann sagen: diese Ehe entspricht dem Paragraphen x des Zivilgesetzbuches. Man kann jedoch nicht in der 'Natur' oder der 'Welt der Dinge' ein entsprechendes Gesetz finden, aufgrund dessen Befolgung sich in gleicher Weise eine Ehe gründen ließe. Die Natürlichkeit oder 'Naturgesetzlichkeit' der Ehe kommt anders zustande und ist auch anders zu begründen.

Daß sittliche Normen etwas mit der 'Natur' oder der 'Welt der Dinge' (sofern wir auch den Menschen als 'Ding' betrachten) zu tun haben, soll keineswegs bestritten werden; es handelt sich lediglich um eine methodologische Frage; um eine Frage der Theorie praktisch-sittlicher Erkenntnis; Begründungsdefizite, wie sie geläufig waren, beruhen auf methodologischen Ungenauigkeiten.

Naturgesetz und seine Erkennbarkeit, in: Orientierung 22 (1955), S. 239–243) steht auf dem Boden desselben rationalistischen Essentialismus; Rahner erkannte allerdings bereits damals die Brüchigkeit dieser Position, um dann jedoch den von Josef Fuchs vertretenen metaphysischen Rationalismus mit der Forderung nach einer 'transzendentalen Deduktion' auf die Spitze zu treiben.

⁸ Léonard Lehu, *La Raison-Règle de la moralité d'après Saint Thomas*, Paris 1930.

⁹ Vgl. hingegen die ausgezeichneten Ausführungen von Jean Tonneau, *Le volontaire in esse naturae et in esse moris*, in: *Thomistica Morum Principia*, Rom 1960, S. 196–203.

¹⁰ Michael Wittmann, *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin*, München 1933, S. 286. Wittmann geht allerdings auch auf den Vernunftcharakter des Naturgesetzes ein, den er, ohne eine Synthese zu finden, anderen Aspekten einfach zu Seite stellt. Der Grund liegt wohl darin, daß sich Wittmann zu sehr auf ein Thomasverständnis im Lichte historischer Quellen stützte; dabei ist ihm der systematische Aristotelismus des hl. Thomas entgangen.

3. Des weiteren muß festgehalten werden – es ist hier nicht der Ort für detailliertere Ausführungen –, daß die Ableitung des ‘sittlich-Guten’ aus der *essentia*, zumindest im Rahmen einer thomistischen Metaphysik, unmöglich und sinnlos ist. Wenn Joseph Pieper, den ich sehr schätze, der aber in dieser Frage, wie mir scheint, eine wenig glückliche Hand hatte, die sittliche Vollkommenheit oder ‘Entelechie’ des Menschen mit dem zur Vollkommenheit gelangten ‘Wesen’ des Menschen identifiziert, so gebraucht er dabei den Terminus ‘Mensch’ zweimal in verschiedenem Sinn: Zunächst in seiner metaphysischen Spezifität als ‘Wesen’ des Menschen; danach in seinem Modus der Vollkommenheit, der eben gerade *nicht* ausmacht, daß ein Mensch das ist, was er ist, nämlich ein Mensch. Das Wesen wird hier gleichzeitig auch als Ziel der Vollkommenheit verstanden. Diese Metaphysik ist, anders als jene des hl. Thomas, ‘essentialistisch’, weil sie die *essentia* als die Fülle des Seins (als *plenitudo essendi*) begreift.

Der Satz »alles Sollen gründet im Sein« wird erst dann problematisch, wenn das Sein mit der *essentia* gleichgesetzt wird; bedenkt man, daß die menschliche Natur oder das ‘Wesen’ aus sich – diesem Wesen entsprechend, aber nicht mit ihm identisch – Potenzen hervorbringt, und diese wiederum Akte, so erweitert sich das Feld des ‘Seienden’, – und auch des ‘Natürlichen’. Während die *essentia* ein für das Menschsein metaphysisch-konstitutives Notwendiges ist, bildet der Bereich der Akte den über das konstitutiv-Notwendige hinausreichenden Bezirk der Freiheit. Das in Freiheit gesetzte Sein ist jedoch aus einem metaphysisch-notwendigen Konstitutivum nicht *ableitbar*, sondern nur in ihm *begründbar*. Es handelt sich bei der menschlichen Freiheit um eine metaphysisch konditionierte Freiheit, aber eben doch um Freiheit; eine logisch zwingende Ableitung des in Freiheit – und das heißt aufgrund vernünftiger Einsicht und eigenen Wollens – vollzogenen Guten (d.h. des ‘sittlich Guten’) kann nicht geleistet werden. Wie gezeigt werden wird, entspringt die Ausrichtung des Willens auf das Gute ursprünglich nicht einer metaphysischen Wesenseinsicht, sondern einer *praktischen* Erfahrung. In ihr kommt zwar die Natur des Menschen zum Ausdruck, sie ist aber als Spruch der praktischen Vernunft »das ist gut« oder »das soll ich tun« nicht aus metaphysischer Wesenseinsicht abgeleitet; sie gründet in der Natur des Menschen und begründet eben deshalb erst die Möglichkeit metaphysischer Wesenseinsicht.

Verwechselt man ‘natürliche Begründetheit praktischer Einsicht’ mit ‘Ableitung praktischer Einsicht aus der Metaphysik’ so gelangt man zu dem bekannten und immer wieder festgestellten Zirkel, jeweils ja doch nur das aus der Natur herauszulesen, was vorher bereits durch vorgängige Antizipation praktischer Erkenntnis der der Natur entsprechenden Vollkommenheit in sie hineingelegt worden ist. Genau darin besteht das Ungenügen essentialistischer Begründung des sittlichen Sollens.

Die in diesem Zusammenhang immer wieder beschworene Konvertibilität des Seienden mit dem Guten braucht nicht als Konvertibilität des *bonum morale* mit dem *esse essenziale* aufgefaßt zu werden. Thomas bestreitet eine solche Identifizierung ausdrücklich¹¹; die Konvertibilität des *bonum morale* bezieht sich auf das *esse*

¹¹ Vgl. De Veritate, q. 21. a. 5.

morale, die im Handeln erreichte Vollkommenheit des Seienden, – eine Vollkommenheit, die die Prinzipien der *essentia* übersteigt.

Aus all diesen Gründen ist, metaphysisch gesehen, eine Ableitung des sittlichen Seins, das das Sollen begründet, aus dem *esse essenziale*, (das in einer neoscholastischen, sehr unpräzisen, unschönen und Verwirrung stiftenden Terminologie ‘Wesensnatur’ genannt wird), unmöglich; zur Erfassung des sittlichen Sollens – die freie, auf Einsicht und Wollen beruhende Anerkennung des praktisch-Guten – bedarf es eines eigenen Modus’ des Erkennens, eines spezifisch praktischen Erkennens, dessen theoretischer Analyse eine besondere Wissenschaft und Methode zugeordnet ist, die, wenn auch nicht unabhängig, so doch *verschieden* von der Metaphysik ist.

II. Praktische Vernunft und philosophische Ethik

1. Die Ausgangsfrage

Der Ausgangspunkt der ethischen Fragestellung ist nicht derjenige theoretischer Erkenntnis des Wesens oder der Natur, denn die Ethik entspringt nicht der Frage nach dem, was der Mensch ist, sondern der Frage danach, wie er handeln soll und nach der ihm eigentümlichen Vollkommenheit. Auf ihr erst beruht und aus ihr ergibt sich die Frage danach, was der Mensch ist.

Was der ethischen Fragestellung den Anstoß verleiht, ist nicht die staunende Konfrontation mit der Wirklichkeit des Seins, sondern eine praktische Erfahrung: »Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.« Dies ist der erste Satz der Nikomachischen Ethik des Aristoteles.

In ihm zeigt sich der Ausgangspunkt einer jeden praktischen Wissenschaft: die jedem menschlichen Tun beigeordnete Erfahrung des intentionalen Zielstrebens; Gegenstand des Strebens, das Ziel, nennt man das Gute. Diese Grunderfahrung führt zur Entdeckung der praktischen Vernunft und wird als solche Gegenstand der Ethik, d.h. näherhin: der Frage ‘Welches ist das eigentliche, nicht nur scheinbare, und welches das höchste Gut? Worin besteht die ‘Trefflichkeit’ – *arete* –, d.h.: Tugend des Menschen, die diesem Guten entspricht?’

Solche Fragen verlangen eine normative Antwort, die sich in der Logik des ‘Sollens’ bewegt. Mehr noch: Solche Antworten liegen bereits in großer Vielfalt vor, und wir selbst sind, wenn wir die Frage stellen, bereits in ein Ethos eingespant, das wir leben¹². Die Frage nach dem ‘Sollen’ ist nicht Antwort auf die

¹² So analysiert Aristoteles am Beginn, gemäß der Methode der ‘Topik’, die verschiedenen Lebensformen und Meinungen bezüglich dem guten Leben. Siehe dazu auch Günther Bien, Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der Aristotelischen Ethik, in: Manfred Riedel (Hsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie Band I, Freiburg/Br. 1972, S. 345–371. – Einen Niederschlag dieses ‘Prüfungsverfahrens’ findet sich auch in der zweiten Quaestio der I-II, die gar nicht so unaristotelisch aufgebaut ist, wie man hin und wieder gesagt hat.

Erfahrung des Seins, sondern auf die Erfahrung – Selbsterfahrung – der Zielgerichtetheit unseres Tuns, Wählens und Strebens. Aus der wissenschaftlichen Reflexion auf diese Erfahrung entsteht die Moralphilosophie oder philosophische Ethik.

Die Frage nach der Tugend ist zwar keine Frage der praktischen Vernunft als solcher; sie entspringt vielmehr einer Erkenntnisweise, die über den Akt der praktischen Vernunft reflektiert. Ebenso gilt es aber festzuhalten, daß der Satz 'Alles Streben etc. ist auf ein Ziel gerichtet' und 'Das, wonach alles strebt, nennen wir das Gute' nicht aus der Metaphysik abgeleitet ist, sondern eine ursprüngliche Erfahrung *sui generis* darstellt.

Es handelt sich dabei um eine Erfahrung, die sehr wohl zum Gegenstand metaphysischer Erkenntnis werden kann und auch muß; denn in dieser Erfahrung offenbart sich ein Aspekt des menschlichen Seins – seine Unvollkommenheit und damit seine Perfektibilität. Die Metaphysik gelangt dadurch zur Erkenntnis des dynamischen Aspektes des Seins. Die Erfahrung praktischer Intentionalität ist somit Seinserfahrung – denn alle Erfahrung ist Seinserfahrung –, als solche aber nicht aus der 'Theoria' der Metaphysik abgeleitet, sondern ursprünglich, ihr vorgelagert, sie selbst bedingend und damit zu dieser 'Theoria' hinführend. Sie gibt aber auch Anlaß zu einer anderen Fragestellung, die nicht darauf abzielt, diese Erfahrung ontologisch zu deuten, sondern die gleichsam ihre eigene Logik untersuchen will – die 'Logik' der praktischen Intentionalität –, um zu fragen: 'Was ist das wahrhaft Gute? Was ist die Tugend?'

Diese ursprüngliche 'Intuition' (Erfahrung) des Guten als Ziel des Strebens, Wählens und Tuns bildet den Ausgangspunkt der Tätigkeit der praktischen Vernunft. Und die Reflexion auf diesen Ausgangspunkt wiederum ist der Anfang der Moralphilosophie.

2. Die Einheit des Intellektes und seine 'extensio'

Wie steht es nun in diesem Zusammenhang mit der Unterscheidung von spekulativer und praktischer Vernunft? Mit scheint, daß bei dieser Frage oft zwei verschiedene Aspekte nicht genügend differenziert werden: nämlich die Frage, ob spekulative und praktische Vernunft zwei verschiedenen Potenzen der Seele angehören; sowie eine ganz andere Frage bezüglich des Unterschiedes zwischen spekulativer und praktischer Erkenntnisweise – resp. spekulativen, theoretischen und praktischen *Urteilen*. Während Thomas nämlich die Einheit der Potenz festhält, betont er gleichzeitig eine grundlegende Verschiedenheit theoretischer und praktischer Urteile, worauf auch die Differenzierung von theoretischer und praktischer Wissenschaft beruht.

Offensichtlich behandelt Thomas in der Prima Pars, Q. 79, a. 11 nur den ersten Aspekt. Die Fragestellung lautet ja: »Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae«. Thomas führt zur Verneinung der Existenz zweier verschiedener Potenzen die Autorität des Aristoteles aus dem zehnten Kapitel des dritten Buches von *De Anima* an, und zwar in der Formulierung: »Intellectus speculativus per extensionem fit practicus« –, d.h.: der Akt der praktischen

Vernunft sei lediglich eine 'Ausweitung' seines spekulativen Aktes durch eine hinzutretende *ordinatio ad opus*.

Diese Formulierung einer *extensio* der spekulativen Vernunft findet sich allerdings bei Aristoteles nicht in dieser Weise. Dort heißt es vielmehr, wie Thomas dann auch im 'corpus articuli' anführt: »Die spekulative Vernunft unterscheidet sich von der praktischen durch ihr Ziel«¹³. Der Begriff der *extensio* ist also eher eine Paraphrase und scheint dadurch gerechtfertigt zu sein, daß es Thomas hier lediglich darum geht nachzuweisen, daß es sich bei beiden Akten um solche derselben Potenz handelt; nur aufgrund zwei verschiedener Aktweisen, die sich in ihrem Ziel unterscheiden, spricht man auch vom spekulativen und vom praktischen Intellekt.

Das extensive Praktischwerden des spekulativen Aktes des Intellektes will besagen, daß durch dieselbe Potenz sowohl die spekulative wie auch die praktische Erkenntnis vollzogen wird. Die Potenz, und näherhin der *intellectus agens* als *lumen*, ist nur eine. Ihr Akt – eine 'apprehensio intellectualis' – ist wesentlich und immer spekulativ, denn der Intellekt ist wie ein geistiges Licht und Auge, das sichtbar macht und sieht. Diese seine natürliche Tätigkeit unterliegt also in seiner *extensio ad opus* auch praktischen Urteilen: es bedarf dazu keiner anderen Potenz¹⁴.

3. Die Differenzierung von spekulativer und praktischer Vernunft

Was heißt nun jedoch: spekulativer und praktischer Intellekt unterscheiden sich durch ihr Ziel? Ziel des Intellektes, seiner spekulativen *apprehensio*, ist doch gerade das Sichtbarmachen der in der Sinneserfahrung eingeschlossenen intelligiblen Wahrheit. Ist der praktische Intellekt etwa nicht auf Wahrheit gerichtet? Thomas betont in der Tat, daß dem so ist, denn auch das Gute, worauf der praktische Intellekt gerichtet ist, ist ein 'Wahres'; denn sonst wäre es überhaupt nicht intelligibel, wie es im gleichen Artikel heißt. Objekt der praktischen Vernunft ist das Gute, das auf das Tun hingeordnet werden kann, unter dem Aspekt seiner Wahrheit¹⁵. Also handelt es sich auch hier um eine *speculatio*, um Sichtbarmachen einer intelligiblen Wahrheit. Wie ist dann aber die Aussage zu verstehen, daß sich praktischer und spekulativer Intellekt durch ihr Ziel unterscheiden? Das erklärt sich offensichtlich nicht durch den Begriff der *extensio*, der ja eingeführt wurde zum Zwecke der Wahrung der Einheit der Potenz trotz Verschiedenheit der Akte.

Tatsächlich steht die aristotelische Aussage, daß der praktische Intellekt sich vom theoretischen durch das Ziel unterscheidet, in einem ganz anderen Kontext als die eben besprochene Quaestio. Hier geht es nämlich nicht um die Frage nach der Einheit der Potenz, sondern um den Nachweis der unterschiedlichen Struktur und Eigenart theoretischer und praktischer *Urteile*. Ganz abgesehen davon, daß der Intellekt von Natur aus immer spekulativ ist – denn die *speculatio* ist die dem

¹³ Vgl. Aristoteles, De Anima III Kap. 10.

¹⁴ Siehe auch I-II, q. 64 a. 3.

¹⁵ »et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile... ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri« (I q. 79 a. 11 ad 2).

Intellekt im Unterschied zu den Sinnen eigene Art der *apprehensio*, die eben 'sieht', was die Sinne nicht 'sehen', nämlich die intelligible Wahrheit – abgesehen von der Natur des Vermögens also, geht es hier um das verschiedene Ziel, welches das erkennende Subjekt verfolgt, wenn es einmal seinen Intellekt theoretisch, ein anderes Mal praktisch gebraucht. Trotz der gleichbleibenden spekulativen Eigenart des Vermögens, unterscheiden sich dann die Intentionen – das Ziel – des Erkennenden; einmal ist diese Intention, das Ziel, theoretisch (bloßes Erkennen dessen, was ist, um der Erkenntnis willen); im anderen Fall ist sie praktisch (die Bestimmung des praktisch Guten, dessen, was getan werden soll). Dem ersten Erkenntnismodus entsprechen theoretische, dem zweiten praktische Urteile¹⁶. Praktische Urteile sind zwar eine *extensio* des spekulativen Aktes der Vernunft; sie sind aber keine *extensio* theoretischer Urteile der Vernunft.

Daß Thomas die unterschiedliche Struktur praktischer Urteile nicht übersehen hat, wird aus seinem Kommentar zu *De Anima* deutlich. Es zeigt sich, daß die *extensio* des Intellektes keineswegs darin besteht, daß nun einfach spekulative Urteile durch einen hinzutretenden Willensakt 'gewollt' und so auf die Sphäre des Handelns angewandt würden. Das in einer metaphysisch-theoretischen Erkenntnis erfaßte Sein braucht und kann ja gar nicht gewollt werden, da es ein notwendig Seiendes bereits ist. Der Wille kann sich dem Sein wohl liebend zuwenden; dabei handelt es sich jedoch um die affektive Vollendung der Kontemplation. Gegenstände der menschlichen 'Theoria' sind nur für den Schöpferwillen Gottes praktische Gegenstände.

Das Verhältnis zwischen praktischem Intellekt und Willen (bzw. Liebe) ist vielmehr umgekehrt: Während die 'Theoria' mit der staunend-fragenden Hinwendung des Intellektes zur Wirklichkeit beginnt, um es dann in einem Nachvollzug schöpferischer Liebe zu bestätigen (»Und Gott sah, daß alles gut war«), so ist das Prinzip des praktischen Intellektes der Gegenstand eines Strebens, ein *appetibile*. Die *extensio ad opus* beruht auf einer bewegenden Kraft, einer *motio*, die praktischen Urteilen durch das ihnen eigene Prinzip zukommt. Dieses Prinzip, das *appetibile*, ein praktisches Gut, das »bewegt ohne bewegt zu sein« ist das *primum consideratum ab intellectu practico*¹⁷. Es ist als unbewegtes und zugleich bewegendes Prinzip der Ausgangspunkt der *consideratio* des praktischen Intellektes, der als Intellekt dadurch seine bewegende Kraft, d.h. seine *extensio* erhält. »Deshalb – betont Thomas – wird der praktische Intellekt bewegend genannt, weil nämlich sein Prinzip, welches das Erstrebte (*appetibile*) ist, bewegt«¹⁸.

4. Die 'appetitive' Bedingtheit der praktischen Vernunft

Somit scheint klar zu sein, daß auch für Thomas der Akt der praktischen Vernunft – praktische Urteile – nicht durch ein Wollen des theoretisch Erkannten

¹⁶ Vgl. Aristoteles, *De Anima* a.a.O. Ausführlich behandelt Aristoteles dieses Thema auch in *De Motu Animalium*, Kap. 6–11.

¹⁷ In III *De Anima* Lect. 15.

¹⁸ Ebd.: »...propter hoc dicitur intellectus practicus movere, quia scilicet eius principium, quod est appetibile, movet.«

oder ein extensives Praktischwerden theoretischer Urteile entsteht. Vielmehr besitzt der praktische Intellekt von Anfang an ein anderes Verhältnis zum Streben, ist in dieses eingebettet und von ihm abhängig. Das *appetibile*, Prinzip des praktischen Intellektes, ist nicht irgend ein Gut, sondern ein praktisches Gut. Praktische Güter¹⁹ sind nicht solche, die in der Notwendigkeit der Struktur des Seienden bereits 'sind'; sie unterliegen vielmehr der Kontingenz des Handelns und damit des Strebens. Das notwendig Seiende ist gewollt (geliebt), insofern es ist; praktische Güter 'sind', insofern sie erstrebt, gewollt, geliebt werden; deshalb können sie auch nicht-sein, sind sie kontingent. Kontingent sind sie auch, weil ihr Modus der Verwirklichung im konkreten Handeln vielfältig und je wieder anders ist²⁰. Der praktische Intellekt ist das in diese intentionale Struktur des Erstrebens und Tuns des praktisch Guten eingebettete Licht, das ermöglicht, das wahrhaft Gute vom nur scheinbar Guten zu unterscheiden – die spezifische Leistung intellektiver *speculatio* – und es bis auf die Stufe der Handlungswahl (*electio*) zu bestimmen²¹.

Damit ist keineswegs das Prinzip 'nihil volitum nisi praecognitum' durchbrochen. Das eigentlich praktische Streben (die Intention und die *electio*) beruht immer auf einem Urteil der praktischen Vernunft. Und der erste Erkenntnisakt erhält seine 'Information' aus einer ihm gegenständlichen Wirklichkeit, einer *res*²².

¹⁹ Aristoteles, De Anima a.a.O. 433 a: »to praktòn agathón«. – Bei Thomas sind solche Handlungsobjekte nicht 'Dinge'; so ist z.B. nicht das 'Geld' das Objekt einerder Handlung, sondern die 'possessio' des Geldes; Handlungsobjekte sind immer Objekte des Willens und als solche jeweils eine 'operatio', ein 'actus exterior'. Dazu sehr gut Theo G. Belmans, (Anm. 22) 175–185. Eine verdinglichte Auffassung von Handlungsobjekten als 'Güter' ist typisch für die teleologische Ethik; solchen Gütern werden dann die sittlichen Werte gegenübergestellt. So z.B. Franz Böckle, Fundamentalmoral, München 1977, S. 307 ff.; Hans Rotter, Subjektivität und Objektivität des Sittlichen Anspruchs, in: Christlich glauben und handeln, Düsseldorf 1977, S. 196: »Die Fähigkeit des Menschen, zur Welt in eine innere Distanz zu treten und die Dinge als Objekte zu begreifen, bedingt gleichzeitig die Fähigkeit zur Subjektivität.« Auch solches hat seine Tradition; vgl. z.B. Wittmann, a.a.O. S. 283: »Wenn Thomas, wie gezeigt wurde, den sittlichen Charakter unseres Handelns auf das Objekt und auf die begleitenden Umstände zurückführt, so verlegt er hiermit die sittliche Norm nicht mehr bloß in die Vernunft, sondern zugleich in die Natur der Dinge hinein.« Karl Rahner ist aufgrund einer solchen 'verdinglichten' Auffassung von Handlungsobjekten zum eigentlichen Urheber einer weitreichenden Verwirrung geworden; siehe z.B. Das 'Gebot' der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften zur Theologie, V, Einsiedeln 1962 S. 513: »Das christliche Ethos ist im Grunde nicht die Respektierung von objektiven Sachnormen, die Gott in die Wirklichkeit hineingelegt hat. Denn alle diese Sachnormen sind erst dort, wo sie der Ausdruck der Struktur der Person sind, wirkliche sittliche Normen. Alle anderen Strukturen der Dinge stehen unter dem Menschen. Er mag sie verändern, umbiegen, soweit er nur kann, er ist ihr Herr, nicht ihr Diener. Die einzige letzte Struktur der Person, die sie adäquat ausspricht, ist das Grundvermögen der Liebe. Und diese ist maßlos.« Hier ist sicher ein richtiger Gedanke intuitiv erfaßt, – aber eben nur intuitiv und auf verfangliche Weise ausgedrückt; nämlich in der Tendenz einer spiritualistischen Ethik, der Karl Rahner wie kein anderer vorgearbeitet hat.

²⁰ Vgl. zu diesem Thema neuerdings Klaus Hedwig, Circa Particularia. Kontingenz, Klugheit und Notwendigkeit im Aufbau des ethischen Aktes bei Thomas von Aquin, in: The Ethics of Thomas Aquinas (Proceedings of the Third Symposium of St. Thomas Aquinas' Philosophy, Rolduc, 1983), hsg. von L.J. Elders und K. Hedwig, Città del Vaticano 1984 (Studi Tomistici 25), S. 161–187.

²¹ In III De Anima lect. 15 (Marietti n. 827).

²² Man kann 'res' nicht einfach mit dem deutschen Wort 'Ding' übersetzen; es hat eine viel weitere Bedeutung, im Sinne jedwelcher 'Wirklichkeit'. Auch dazu finden sich nützliche Ausführungen bei T. G. Belmans, Le sens objectif del'agir humain, Città di Vaticano 1980, 164 ff.

Diese Wirklichkeit ist jeweils ein dem Intellekt vorgegebenes, insofern natürliches Feld seiner *apprehensio*. Im Falle theoretischer Erkenntnis handelt es sich um den Gegenstandsbereich des Seienden; im Falle praktischer Erkenntnis ist das *primum consideratum* ein *appetibile*, das als erstes ein *naturaliter appetibile* sein muß, dem eine natürliche Neigung (*inclinatio naturalis*) entspricht.

Das Objekt der *inclinatio naturalis* ist von Anfang an praktisch (ein Ziel), das in einem Akt, den Thomas Akt der *ratio naturalis* nennt, als praktisches Gut, *bonum humanum*, erfaßt wird²³. Dieser ursprüngliche Akt der *ratio naturalis* ist Ausgangspunkt aller praktischen Urteile. Diese sind ebensowenig aus Urteilen metaphysischer Theorie ableitbar oder rekonstruierbar, wie die ersten Prinzipien der praktischen Vernunft aus den ersten Prinzipien der theoretischen Vernunft ableitbar sind. Beide besitzen den Charakter der Ursprünglichkeit und sind sozusagen 'eigenen Rechts'.

Dabei zeigt sich wiederum, daß auch der praktische Intellekt seinen grundlegend spekulativen Charakter eines intellektiven *lumen* nicht verliert. Nur führt die spekulative (intellektive) *apprehensio*, die auf ein *appetibile* gerichtet ist, zu einem praktischen Urteil. Die ursprüngliche *speculatio* ist durch die appetitive Bedingtheit dieser Art von *apprehensio* in der intentionalen Dynamik des Strebens (*inclinatio naturalis* – *intentio* – *electio*) integriert: es hat eine *extensio* auf das *operabile* stattgefunden.

5. Die reflexive Ausweitung der Erkenntnisakte

Für Thomas ist Erkenntnis von Wahrheit erst dann abgeschlossen, wenn der Intellekt über sein eigenes Urteil reflektiert²⁴. Diese reflektive *reditio* des Intellektes auf seinen eigenen Akt ist von großer Bedeutung, weil ohne sie die Tatsache des sittlichen Bewußtseins und der sich aus dem Akt der praktischen Vernunft ergebenden moralischen Normativität nur schwer verstanden werden kann. Thomas sieht sogar die Möglichkeit von Freiheit in dieser Fähigkeit zur Reflexion verwurzelt, eine Fähigkeit, die sich aus der geistigen Natur des Intellektes ergibt²⁵.

Bezüglich der Wahrheit des Urteils im allgemeinen, die ja in einer *adaequatio rei et intellectus* besteht, betont Thomas, daß zur Erkenntnis von Wahrheit nicht nur diese *adaequatio* gehört, sondern auch die Erkenntnis der *adaequatio* durch die Reflexion. Das ist möglich, weil der Intellekt – im Unterschied zu den sinnlichen Erkenntnispotenzen – über seinen eigenen Akt zu reflektieren vermag. Zu dieser Reflexion genügt es jedoch nicht, nur den eigenen Akt zu erkennen; dies wäre das bloße Bewußtsein bezüglich des eigenen Erkennens. Sondern es muß auch die *proportio* des Aktes zur erkannten Wirklichkeit erkannt werden. Dies sei nun aber

²³ Thomas sagt »apprehendit«; vgl. I-II, q. 94, a. 2. Diese 'apprehensio' ist immer spekulativ; Urteile hingegen sind entweder spekulativ (theoretisch) oder praktisch, je nach dem Gegenstand der 'apprehensio'.

²⁴ Vgl. De Verit. q. 1., a. 9.

²⁵ »Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta« (De Verit. q. 24, a.2).

nur möglich, wenn die Natur des Aktes selbst erfaßt wird, was wiederum voraussetzt, die Natur des diesem Akt zugrundeliegenden aktiven Prinzips, des Vermögens, zu erkennen. Dadurch gelangt man schließlich in einer *reditio completa* zur Kenntnis der *essentia*, die diesem Vermögen als Ursache zugrundeliegt. Erst dann ist Erkenntnis der Wahrheit abgeschlossen und vollkommen²⁶.

Dieselbe Lehre der reflektiven *reditio* wendet Thomas auch auf die praktische Erkenntnis im Bereiche der Tugenden und ihrer Akte an²⁷. Ohne auf den Inhalt dieses Artikels weiter einzugehen, kann festgehalten werden: Jeder Akt des Intellektes provoziert gewissermaßen spontan eine Reflexion desselben Intellektes über seinen Akt, wodurch wir uns zunächst selbst des Aktes bewußt werden, sowie seines Gegenstandes, dann des ihm zugrundeliegenden Vermögens. Dadurch gelangen wir, mehr oder weniger explizit, in einer *reditio completa* zur Natur der menschlichen Seele. Die Interpretation dieser reflektiven Selbsterfahrung ist äußerst reichhaltig und ist in verschiedenen Richtungen möglich.

Sie ist zunächst einmal als phänomenologische Analyse des Bewußtseins der handelnden Person zu denken²⁸, eine Analyse, die wir bei Thomas, wenn überhaupt, höchstens in Ansätzen und Andeutungen finden²⁹. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, diese Reflexion in theoretisch-metaphysischer Weise zu verfolgen: so gelangt man zu einer Metaphysik der Erkenntnis und den grundlegenden Elementen einer philosophischen Anthropologie. Eine dritte Möglichkeit schließlich besteht in der wiederum systematischen Reflexion auf den Akt der praktischen Vernunft, insofern er praktisch ist. Dann befinden wir uns im Bereich der Moralphilosophie, der philosophischen Ethik.

6. Erkenntnistheoretische Priorität des Aktes der praktischen Vernunft

Es sollte nun also deutlich geworden sein, daß der immer wieder angeführte Grundsatz *agere sequitur esse* zwar ein fundamentales Seinsprinzip darstellt, aber gerade deshalb kein Erkenntnisprinzip ist. Die Ordnung der Erkenntnis ist der Ordnung des Seins entgegengesetzt. Das Wesen wird aus den Akten erschlossen, und nicht umgekehrt. Was der Mensch ist, zeigt sich zuerst in seinen Akten, zu deren Interpretation die reflektive Selbsterfahrung unerlässlich ist³⁰. Denn zu der

²⁶ De Verit., q. 1, a. 9. Die Lehre der 'reditio completa' hat Thomas durch Proclus inspiriert entwickelt; vgl. In Librum de Causis Expositio, Prop. XV (Lectio 15).

²⁷ De Verit., q. 10, a. 9; vgl. auch I, q. 87, a. 4: »...actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia.«

²⁸ Vgl. dazu die, wie der Autor unterstreicht, nicht 'phänomenalistisch' zu verstehenden, sondern die klassische Theorie des 'actus humanus' ergänzenden Analysen von Karol Wojtyła, Person und Tat, Freiburg/Br. 1981. (Ich verzichte darauf, frühere Texte des jetzigen Papstes Johannes Paul II nachträglich mit lehramtlicher Autorität auszuzeichnen; ich zitiere sie als das, was sie sind: wissenschaftliche Arbeiten eines hervorragenden Ethikers).

²⁹ Z.B. im Traktat über das Gewissen finden sich solche Ansätze: De Verit. q. 17, a. 1.

³⁰ »Das Erleben des eigenen personalen Subjekt-seins ist nämlich nichts anderes als eine volle Aktualisierung all dessen, was virtuell im Suppositum humanum, dem metaphysischen Subjekt-sein, enthalten ist. Es ist zugleich die volle und tiefgründige Enthüllung und die volle und tiefgründige Realisation und Verwirklichung des erlebten Seins. So sei hier der Satz 'operari sequitur esse' verstanden, was uns nicht nur möglich, sondern auch in etwa definitiv scheint. Das 'Suppositum humanum' und das menschliche

geistigen Natur der Akte der menschlichen Seele und ihrer Freiheit ist der *einzig*e Zugang die Selbsterfahrung. Der Weg zum metaphysischen Verständnis des Menschen, zu einer philosophischen Anthropologie also, führt gerade auch immer *über* die praktische Selbsterfahrung des Menschen als praktisch Erkennenden, Strebenden, Wollenden und Handelnden. Zu meinen, diese Aspekte menschlichen Seins seien *ursprünglich* aus einer metaphysischen Wesenseinsicht erschlossen, bedeutet, die Ordnung des Erkennens zu verkehren und einem methodologischen Trugschluß zu erliegen.

Ebensowenig wie das *agere* oder *operari* primär aus dem Sein erschlossen wird, kann auch das Sollen aus dem Sein abgeleitet werden. Der Akt ist das *primum cognitum* für den erkennenden Intellekt. Wird er auf seine Seinsgrundlage hin befragt, so handelt es sich um eine metaphysische Frage. Wird er – im Falle der Akte der praktischen Vernunft, der Strebensakte im allgemeinen, der Willensakte im besonderen, sowie der äußeren Handlungen – auf seinen normativ-praktischen Gehalt hin untersucht, so befinden wir uns im Bereich der philosophischen Ethik.

Wobei nicht zu vergessen ist, daß dabei das ‘Sollen’ – die praezeptive Qualität dieser Akte – nicht einer Ableitung bedarf oder zu diesen Akten ‘hinzugefügt’ wird. Vielmehr sind diese Akte der praktischen Vernunft – durch ihre appetitive Bedingtheit – als Gegenstand der Ethik bereits schon praezeptive Akte. Der Akt der praktischen Vernunft – praktische Urteile – bewegt sich ja von seinem Ursprung her in der ‘Logik’ des *praeceptum* und des *imperium*. Dies unbeschadet der Tatsache, daß die Erfahrung des Sollens, oder der ‘Pflicht’, des Normativen überhaupt, erst in der Reflexion des Intellektes über seinen eigenen Akt entsteht.

Der erkenntnistheoretischen Priorität des Aktes der praktischen Vernunft gegenüber seiner Seinsgrundlage entspricht demnach auch eine gewisse ‘Autonomie’ – Eigengesetzlichkeit – dieses Aktes. Es ist nicht möglich, die präzeptive Struktur praktischer Urteile aus bloßen Aussagen über die Wirklichkeit abzuleiten oder auf solche zu reduzieren. Denn praktische Urteile sind ein *dictamen prosecutionis*, resp. *fugae*; dieses entspricht einer ‘bejahenden Antwort’ des Willens auf das Gute (die *prosecutio*), resp. einer Verneinung (die *fuga*) bezüglich des Übels³¹. Es handelt sich dabei um eine naturhaft-fundamentale Beziehung. Die bewußte Erfahrung dieser Beziehung vollzieht sich in der Selbstreflexion des Intellektes; dadurch erst wird diese Beziehung, die ihrer Natur gemäß praezeptiven, bewegenden Charakter hat, auch als *praeceptum*, als ‘Norm’ oder ‘Sollen’ bewußt und kann reflex in der Form einer Aussage formuliert werden: ‘Das Gute ist zu verfolgen

‘Ich’ sind zwei Pole ein und der selben Erfahrung des Menschen« (Karl Wojtyła, Person: Subjekt und Gemeinschaft: J. Höffner (Hrsg.), Der Streit um den Menschen, Kevelaer, 1979, 30 ff.

³¹ Vgl. De Malo, q. 10, a. 1: »Est autem considerandum, quod appetitivae virtutis est obiectum bonum et malum; sicut obiecta intellectus sunt verum et falsum. Omnes autem actus appetitivae virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam; sicut et actus intellectivae virtutis referuntur ad affirmationem et negationem; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, et hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu...«. So versteht sich der Unterschied zwischen den jeweiligen ersten Prinzipien der theoretischen und der praktischen Vernunft. Das erste Prinzip der theoretischen Vernunft (‘non est simul affirmare et negare’) *fundatur supra rationem entis et non entis*; dasjenige der praktischen Vernunft (‘bonum est prosequendum et malum vitandum’) *fundatur supra rationem boni, quae est ‘Bonum est quod omnia appetunt’* (I-II, q. 94, a. 2).

(*bonum est prosequendum*)' und das Übel ist zu meiden (*'malum est vitandum'*). Präzeptive Sätze – Sollensaussagen – sind also durchaus ableitbar – weil darin eingeschlossen – aus intelligiblen Willensakten, deren Gegenstand entweder universal ist, wie z.B. das erste Prinzip der praktischen Vernunft, oder aber singular-konkret bezüglich einer bestimmten Handlung *hic et nunc*.

7. Die Unableitbarkeit des ersten Prinzips der praktischen Vernunft

In einer Vertiefung dieser Analyse zeigt sich, daß der normative Charakter des ersten Prinzips der praktischen Vernunft, ebenso wie dasjenige der theoretischen Vernunft, das Kontradiktionsprinzip, unableitbar und damit unbeweisbar ist. Das heißt: Die Ableitung der normativen Geltung des Urteiles '*bonum est prosequendum et faciendum, malum est vitandum*' aus der grundlegend naturhaften Beziehung zwischen *bonum* und *prosecutio* ist undurchführbar, da das Erste nie abgeleitet oder bewiesen werden kann, sondern der Evidenz der Erfahrung unterliegt. Wer es doch versucht, kann schließlich höchstens zur Feststellung gelangen, daß es sich hier um eine bloße Leerformel oder Tautologie, um ein formallogisches Strukturprinzip oder dergleichen handelt³².

Das hieße jedoch – gerade weil man das Unbeweisbare begründen will – die Natur dieses Prinzips zu verkennen. Denn es handelt sich hier nicht um ein Aussage-Urteil, sondern um die in der Reflexion zum Ausdruck gebrachte Struktur eines vernunftgeprägten Strebensaktes. Dieser Strebeakt selbst, resp. das ihm zugrundeliegende erste praktische Urteil, ist das erste Prinzip der praktischen Vernunft. Die Struktur dieses praktischen Urteils beruht ja nicht auf der Verknüpfung zweier Termini (Subjekt und Prädikat), wie das in einer Aussage (*enuntiatio*) der Fall ist, sondern in einem Verhältnis des *appetitus* zum *appetibile*. Das Verhältnis besteht nicht in einer kognitiven Zuordnung, wie sie die '*copula*' *est* oder *non est* ausdrückt, sondern in der *prosecutio*, resp. der *fuga*, die gewissermaßen die '*praktische copula*' genannt werden können.

Erst in der Reflexion auf den im Streben integrierten Akt der praktischen Vernunft erhalten wir eine sprachlich formulierbare Gestalt dieses *praeceptum* in der Form einer Aussage: »*bonum prosequendum est...*«. Hier handelt es sich nun um ein Urteil im geläufigen Sinn, das aber aus keinen anderen Urteilen oder Prämissen ableitbar, sondern nur die in der Reflexion bewußtgewordene Bestätigung des ersten Aktes der praktischen Vernunft ist. Weit davon entfernt eine Leerformel, Tautologie oder formallogisches Prinzip zu sein, handelt es sich vielmehr um eine ursprüngliche, appetitive Beziehung und – gleichzeitig – intellektive '*Intuition*', die den Intellekt als praktischen konstituiert und seine *extensio* ermöglicht.

³² Diesen Fehler begeht z.B. Franz Böckle, *Natur als Norm in der Moraltheologie*, in: Franz Henrich (Hsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, S. 80: »Geprägt ist der Mensch in seiner Vernunftbegabtheit, so daß er im Bereich des Logischen nicht anders denken kann als vom Prinzip des Widerspruchs her, und im Bereich der Ethik nicht anders als vom Grundprinzip des Sittlichen ausgehend: '*bonum faciendum, malum vitandum*'. ... Allerdings ist hierbei zu beachten, daß diese Idee 'gut' formal als Idee gedacht und nicht schon auf konkrete Güter bezogen wird.« Böckle ist offensichtlich, u.a., der fundamentale Unterschied zwischen 'denken' und 'handeln' entgangen.

Alles was in der Folge von der *ratio naturalis* in universaler Weise als gut erkannt wird oder aber im *iudicium electionis* (resp. durch die Klugheit) konkret als *hic et nunc* zu tun bestimmt wird, formuliert sich, unter der Herrschaft dieses ersten Prinzips, als *praeceptum* der praktischen Vernunft: im ersten Fall als *praeceptum* der *lex naturalis*; im zweiten Fall als *praeceptum* der Klugheit³³.

8. Gegenstand der philosophischen Ethik: der 'ordo rationis'

Ist einmal philosophische Ethik bestimmt als wissenschaftliche Reflexion auf die Tätigkeit der praktischen Vernunft, so ist es auch von Interesse, genau einzugrenzen, worin diese Tätigkeit besteht. In seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik hat Thomas sich dazu in sehr präziser Weise geäußert; es lohnt sich, diese bekannten Formulierungen hier anzuführen.

Zunächst, heißt es, habe die praktische Vernunft *nicht* zur Aufgabe, eine von ihr unabhängig seiende Ordnung zu betrachten, wie sie die Ordnung der Dinge in der Natur darstelle³⁴; dies sei vielmehr Aufgabe von Naturphilosophie und Metaphysik³⁵. Die praktische Vernunft bezieht sich vielmehr auf eine Ordnung, die die Vernunft selbst in den Akten des Willens erkennend schafft³⁶. Dieses *ordinare*, die *ordinatio* kennzeichnet genau den praezeptiven oder imperativen Charakter der praktischen Vernunft. Dieser *ordo*, der nicht der 'ordo rerum naturalium' ist, sondern ein *ordo rationis*, der von der Vernunft in den Akten des Willens geschaffen wird, ist Gegenstand der *moralis philosophia*.

Deutlich zeigt sich hier der wiederholt erwähnte reflektive Charakter der philosophischen Ethik³⁷, den Thomas unter verschiedenen Aspekten formuliert. Gegenstand der 'philosophia moralis' ist: der *ordo actionum voluntarium*; oder die *operationes humanae, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem*³⁸. Thomas präzisiert noch weiter: Es handele sich um die Tätigkeiten, die dem Willen, gemäß der Ordnung der Vernunft, entspringen: also um den *actus humanus* oder die *operatio humana ordinata in finem* oder ganz einfach um den *homo prout est voluntarie agens propter finem*, – den Menschen, insofern er willentlich um eines Zieles willen handelt³⁹.

³³ Eine solche Gegenüberstellung findet sich etwa in I-II, q. 96, a. 1 ad 2: »Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia praecepta prudentium; sed lex est praeceptum commune...«

³⁴ »...ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium« (In I Ethic. lect. 1).

³⁵ Ebd.

³⁶ »...ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis« (ebd.).

³⁷ Cfr. auch In III De Anima, lect. 14: »Aliquando autem intellectus considerat aliquid agibile, non tamen practice, sed speculative, quia considerat ipsum in universali, et non secundum quod est principium particularis operis... manifestum est quod intellectus speculative considerando aliquid agibile non movet. Ex quo patet, quod intellectus speculativus nullo modo movet aliquid.« Der Unterschied der beiden Gesichtspunkte ist offensichtlich nicht nur derjenige zwischen dem 'universale' und dem 'particulare', sondern besteht auch darin, daß im ersten Fall das Prinzip oder 'primum consideratum' nicht ein appetibile ist, sondern der in der Reflexion gegenständiglich gewordene Akt der praktischen Vernunft.

³⁸ In I Ethic. a.a.O.

³⁹ Ebd.

Diese letzte Formulierung weist darauf hin, daß die Analyse der praktischen Vernunft immer auch eine Untersuchung über den Menschen ist, und zwar unter einem ganz bestimmten, dem praktischen Gesichtspunkt. Insofern wird Ethik zur Anthropologie, oder ist sie bereits ein Stück Anthropologie ohne jedoch einer direkten Ableitung aus metaphysisch-anthropologischen Aussagen zu entspringen. Ethik besitzt somit von Anfang an eine innere Beziehung zum Gegenstandsbereich der Anthropologie. Daraus kann geschlossen werden, daß auch eine weitergehende anthropologische 'Fundierung' dem Gegenstandsbereich der Ethik nicht fremd zu sein braucht, – ja, daß diese geradezu danach verlangt. Zweitens zeigt sich auch, daß die Ethik ihrerseits einen Beitrag zur Vertiefung anthropologischer Erkenntnis leistet.

9. Ethik und philosophische Anthropologie; Integrierung in die Metaphysik der Handlung

Während die Vertiefung und Vervollkommnung der Anthropologie durch die Ethik im Kontext der vorliegenden Problemstellung dahingestellt bleiben darf, so verlangt doch die Thematik einer anthropologischen Fundierung der Ethik weitere Präzisierungen. Zu betonen bleibt – gegenüber möglichen Mißverständnissen –, daß es nicht um das Verhältnis von Sittlichkeit, Moral zur menschlichen Natur geht, sondern um eine methodologische Frage des Verhältnisses der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Handeln zur Anthropologie als philosophischer Lehre vom Menschen.

Wie betont wurde, ist die Reflexion des Intellektes über seinen eigenen Akt Ausgangspunkt nicht nur jeder metaphysischen Lehre von der Seele und vom Menschen insgesamt, sondern auch jener Selbsterfahrung, die der Moralphilosophie ihren Gegenstand verleiht. Diese reflektive Selbsterfahrung, durch die der Intellekt in einer 'reditio completa' von den Akten auf die mehr oder weniger explizit erfaßte Natur der ihnen zugrundeliegenden Seelenvermögen (auch der sinnlichen) und schließlich auf die Natur der Seele stößt, gehört zur inneren wirklichkeitserfassenden Struktur geistig-intellektueller Erkenntnis. Sie ist als solche nicht aus der Metaphysik oder Anthropologie abgeleitet. Im Gegenteil: Metaphysik und Anthropologie, Erkenntnis des Menschen in seinem vollen und nicht nur körperlichen Sein, sind überhaupt nur möglich dank dieser Erfahrung und aufgrund ihrer systematischen Durchdringung.

Ebenso wie zur Metaphysik des menschlichen Seins gehört diese reflektive Selbsterfahrung der Seele jedoch auch zur praktischen Vernunft; sie bildet keine ihr 'fremde' theoretische Grundlage oder 'Beigabe', sondern erweist sich als zur Selbsterhellung, 'Hermeneutik' ihres eigenen Aktes gehörig. Indem die praktische Vernunft, in der Reflexion, sich selbst als ordnende Vernunft erlebt und weiß, öffnet sie sich auch dieser reflektiven Selbsterfahrung in der 'reditio completa', – handelt es sich doch bei jeglicher Vernunfttätigkeit immer um ein und dasselbe Vermögen.

Somit ist die Frage: Was ist die Vernunft und worin besteht ihre Beziehung zu anderen Seelenvermögen, was ist die Seele? keine der praktischen Vernunft

fremde Frage. Oder genauer: Sie ist keine der praktisch erkennenden und handelnden menschlichen Person fremde Frage; denn diese Frage nach der Seele und der Ordnung ihrer Potenzen entspringt einer ursprünglich-spontanen, vorwissenschaftlichen Grunderfahrung, die sowohl der theoretischen als auch der praktischen Vernunft gemeinsam ist⁴⁰.

Versteht man den Ursprung der Frage nach der Seele und der Ordnung ihrer Potenzen als eine sowohl der Metaphysik wie auch der Ethik in ihrem Ausgangspunkt gemeinsame Grunderfahrung des erkennenden Subjekts schlechthin – der Person –, so wird auch offensichtlich, daß die Moralphilosophie aufgrund ihres Gegenstandsbereiches selbst eine innere, notwendige und unauflösliche Beziehung zur Anthropologie und zur Metaphysik besitzt⁴¹. Eine erzwungene Abtrennung, zwecks Wahrung einer falsch verstandenen methodischen 'Autonomie', käme einer Verfälschung des Gegenstandes praktischer Philosophie gleich.

Deshalb ist eine Zusammenarbeit von metaphysischer Anthropologie und philosophischer Ethik – unter Wahrung deren methodischer Eigengesetzlichkeit und der fundamentalen gegenseitigen Unableitbarkeit – nicht nur möglich, sondern geradezu unumgänglich⁴². Denn die Ethik wird sich nicht einer metaphysisch-anthropologischen Erkenntnis der Seele verschließen dürfen, die gerade eine auch der praktischen Vernunft innewohnende Grunderfahrung erhellt. Eine Verschließung gegenüber der Metaphysik führt andererseits, wie man ja sehen kann, unausweichlich zur Orientierung an Erfahrungen, die dem Akt der praktischen Vernunft selbst äußerlich sind. So etwa die Erfahrungen gesellschaftlicher oder geschichtlicher Bedingtheiten menschlichen Handelns. Daß auch solche Erfahrungen in der Ethik berücksichtigt werden müssen, steht außer Zweifel; sie sind hingegen nicht fundamental und für sie nicht konstitutiv und führen deshalb, wenn sie als solche angesehen werden, zu einer Verkennung und Verfälschung der personalen Struktur menschlichen Handelns.

⁴⁰ Aristoteles hat bereits im ersten Kapitel des ersten Buches der Nikomachischen Ethik betont, daß wer nicht sich bemüht, nach der Vernunft zu leben, sondern den Leidenschaften folgt, ein ungeeigneter Hörer dieses Faches sei. »Wohl aber dürfte für diejenigen, die ihr Begehren und Handeln vernunftgemäß einrichten, diese Wissenschaft von großem Nutzen sein.« (1095a 10). Denn nur dann, so kann dieser Gedanke ergänzt werden, besteht auch Offenheit für eine unverfälschte Selbsterfahrung der praktischen Vernunft.

⁴¹ Dem entspricht auch die philosophiegeschichtliche Tatsache, daß die klassische Lehre von der Seele bei Sokrates-Platon aus der praktisch-ethischen Fragestellung erwachsen ist. Sehr gut hat diesen Zusammenhang Eric Voegelin analysiert: *The New Science of Politics*, Chicago/London 1952, S. 61–70. Eine solche Theorie »rather is an attempt at formulating the meaning of existence by explicating the content of a definite class of experiences« (S. 64).

⁴² Ich gehe hier in den wesentlichen Punkten einig mit Tadeusz Styczen, *Zur Frage einer unabhängigen Ethik*, in: Woityła, Szostek, Styczeń, *Der Streit um den Menschen*, a.a.O. S. 161 f.: »Es geht hier nicht um die Verbindung eines autonom gefaßten Gegenstandes der Ethik und dieser selbst mit unabhängig und gesondert von ihr bestehenden philosophischen Disziplinen (wie es die philosophische Anthropologie und die Metaphysik sind), sondern allein um die Kontinuation der Theorie, deren Erfordernis und Charakter durch Fragen bestimmt sind, die dieser Gegenstand selbst provoziert. Es geht also nicht um eine Verbindung der Ethik mit irgendeiner von ihr verschiedenen Theorie von außen her, sondern um den abschließenden Ausbau der Theorie ihres eigenen Gegenstandes in seinem Bereich.«

Bei einer solchen Zusammenarbeit handelt es sich weder um Deduktion der Ethik aus der Anthropologie, noch um eine Unterordnung ('Subalternation') der ersteren unter die letztere. Sondern um eine intrinsische, durch die Einheit des Gegenstandes selbst gegebene Beziehung gegenseitiger Erhellung. Sowohl eine Metaphysik, die von der Grunderfahrung der praktischen Vernunft absähe, wie auch eine Ethik, die auf eine metaphysische Erhellung der in der reflektiven Selbsterfahrung der praktischen Vernunft eingeschlossenen Frage nach der Seele verzichtete, würden verfälscht. Was allerdings im Sein des Menschen zuinnerst zusammengehört, fächert sich als Gegenstand menschlicher Erkenntnis in methodisch unterschiedlich strukturierte Wissenschaften auf⁴³.

Die Methodologie der anthropologischen Erhellung der ethischen Fragestellung kann paradigmatisch bereits im Ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles aufgezeigt werden. Dort wird – ohne hier auf Einzelheiten einzugehen – im Umriß die Vernunft als Maßstab der Sittlichkeit – der Tugend – bestimmt, und zwar durch eine anthropologische Erhellung der Selbsterfahrung der praktischen Vernunft⁴⁴. Dies geschieht nicht zuletzt auch durch eine 'Anwendung'⁴⁵ anthropologischer Kenntnisse auf einen Bereich der Selbsterfahrung der praktischen Vernunft, der selbst identisch ist mit dem Ausgangspunkt und Gegenstand der Anthropologie, die hier zur Verwendung kommt⁴⁶.

⁴³ Nur in der göttlichen Erkenntnis und dementsprechend in der Theologie gibt es diese Unterscheidung nicht: »Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scietia se cognoscit, et ea quae facit« (I, q. 1, a. 4). Demnach ist eine 'theologische Ethik' unmöglich; ihr Begriff schon enthielte einen Widerspruch; denn als Ethik müßte sich gerade ihren theologischen Charakter aufgeben; Moralthologie hingegen ist wirkliche Theologie. Man hat allerdings früher oft den Fehler begangen, spezifischen Problemen der Ethik, die nur mit einer philosophischen Methode lösbar sind, mit theologischen Kategorien zu begegnen. Der umgekehrte Fehler besteht nun darin, in einer theologischen Ethik spezifisch moralthologische Probleme mit philosophischen Methoden anzugehen. Bei Autoren wie Schüller, Fuchs, Böckle, Rotter und so vielen mehr erhalten dann eigentlich theologische Aussagen immer mehr einen 'ideologischen' Charakter zur Rechtfertigung bestimmter philosophischer Positionen.

⁴⁴ Diese Methode wird deutlich in der Untersuchung über das 'ergon idion', 'die eigentümlich menschliche Tätigkeit' (NE I, Kap. 6 1097b 24 – 1098a 21). Diese Lehre ist ursprünglich platonisch (siehe Platon, Politeia, I, 352 d – 353 b). R. A. Gauthier kommentiert die Grundidee sinngerecht folgendermaßen: »L'ergon d'un être, sa fonction ou sa tâche propre, c'est donc l'opération pour laquelle il est fait, et qui, étant sa fin, définit aussi son essence; tout être qui a une tâche à accomplir existe en effet pour cette tâche (. . .)« (Gauthier/Jolif, L'Éthique à Nicomaque, II, 1, S. 54). So gelangt Aristoteles zum Begriff der Tugend als »mit Vernunft verbundene Tätigkeit der Seele und entsprechendes Handeln« (a.a.O., 1098a 13).

⁴⁵ »chrêsteon«: »soll benutzt werden«, »Verwendung finden« (a.a.O., Kap. 13, 1102a 28). Auf diese Weise gelangt Aristoteles zu seiner Lehre von der naturgemäß »politischen« Herrschaft der Vernunft über den sinnlichen Seelenteil, der durch die Tugend an der Vernünftigkeit des zur »Herrschaft« berufenen Teiles partizipiert. Gerade in dieser Ordnung der Seele – ein 'ordo rationis' – besteht die sittliche Tugend. Sie hervorzubringen und im Bereich des Handelns wirksam werden zu lassen wird dann gerade als Aufgabe der praktischen Vernunft erkannt und im einzelnen untersucht. Die praktische Vernunft ist damit *orthos logos* (*recta ratio*) und entwickelt eine dieser Bestimmung entsprechende dianoetische Tugend, die Klugheit.

⁴⁶ Es handelt sich bei dieser Methode also nicht um eigentliche Subalternation der Ethik unter die Anthropologie, wie auch Wolfgang Kluxen richtig feststellt (Philosophische Ethik . . ., a.a.O. S. 55).

Der Nachweis des Nachvollzugs der aristotelischen Bestimmung der Tugend und der 'rechten Vernunft' beim hl. Thomas kann hier nicht geleistet werden. Es ging darum, darauf hinzuweisen, wie eine direkte Zusammenarbeit von Ethik und Anthropologie unter Wahrung der Eigenart der praktischen Vernunft nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist. D. h., daß die Anthropologie ethisch relevante Aussagen macht, die die praktische Philosophie nicht übersehen darf. Andererseits führt die Ethik auf diese Weise selbst zu einer Vertiefung der Anthropologie⁴⁷.

Abgesehen von der Anthropologie, die sich ihrerseits bereits im Rahmen metaphysischer Erhellung vollzieht, besitzt die philosophische Ethik – ebenfalls auf der Ebene der Reflexion über den Akt der praktischen Vernunft – noch eine gesonderte Beziehung zur Metaphysik. Denn jeder menschliche *actus* – ein Spezialfall von *operatio* – kann und muß unter dem besonderen Gesichtspunkt der Metaphysik als zur Struktur des Seienden, insofern es ein Seiendes (*ens qua ens*) ist, betrachtet werden; damit konstituiert sich, was man 'Metaphysik der Handlung' genannt hat⁴⁸. Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was Wolfgang Kluxen bereits vor Jahren dazu ausgeführt hat.⁴⁹

Jedenfalls soll betont sein, daß eine solche 'Metaphysik des Handelns' selbst Unverzichtbares zur Erhellung des Gegenstandes philosophischer Ethik beiträgt. Sie ermöglicht insbesondere eine Integration der praktischen Vernunft in die Struktur des geschaffenen Seins und konstituiert damit auch die Möglichkeit, den letztlichsten Sinn sittlichen Handelns zu verstehen. Die prakt. Vernunft beantwortet nämlich zunächst nur die Frage 'Was sollen wir tun?', nicht aber eine andere: 'Warum sollen wir das tun, was gut ist?', und diese Frage gehört ebenfalls zur Ethik⁵⁰.

⁴⁷ Und auch dazu, daß es der Anthropologie möglich wird, auch normative Aussagen zu machen.

⁴⁸ Sie besteht letztlich darin, »daß die Metaphysik auch das Handeln, sofern es eben 'seiend' ist, jener Gesamtordnung des 'Seienden im Ganzen' einordnet, die sich in Gott als dem Prinzip des Seienden überhaupt gründet« (Wolfgang Kluxen, a.a.O. S. 93).

⁴⁹ So wie ich es verstanden habe, ging es Kluxen darum – wie auch die vorliegenden Ausführungen zeigen mögen –, inwiefern es falsch ist, die philosophische Ethik als Ableitung aus der Metaphysik zu begreifen. Man hat sich daran gewöhnen müssen, daß die Ausführungen Kluxens, wie mir scheint, verschiedentlich mißverstanden und in etwa auch mißbraucht wurden, um eine »Autonomie des Sittlichen gegenüber der Metaphysik« zu konstatieren (so Alfons Auer, Die Autonomie des Sittlichen von Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und handeln, Düsseldorf 1977, S. 37). Auer u. a., so macht es den Eindruck, haben Kluxen mißverstanden; denn dieser spricht erstens nicht von Autonomie, sondern von 'Unableitbarkeit'; und zweitens geht es nicht um das Verhältnis von Metaphysik und Sittlichkeit, sondern von Metaphysik (als Wissenschaft) und philosophischer Ethik (als Wissenschaft). Alfons Auer zieht hingegen den Schluß, daß die Ordnung des Handelns (Gegenstand der Ethik) bezüglich der Ordnung des Seins (Gegenstand der Metaphysik) autonom sei. Um eine »Autonomie des Sittlichen gegenüber der Naturordnung« (Auer a.a.O. S. 36) zu behaupten, kann man sich kaum auf Kluxen berufen (siehe auch das Zitat in Anm. 48).

⁵⁰ Es handelt sich dabei um ein spezifisch *philosophisches* Problem, dessen Lösung in einer moraltheologischen Systematik bereits vorausgesetzt ist. Die Moraltheologie setzt ja Offenbarung und Glauben als das ihr eigene methodische Prinzip voraus; durch die gläubige Annahme der Offenbarung ist dieses Problem des »Warum soll ich überhaupt?« bereits gelöst; es existiert hier nicht als 'Basisproblem'. Anders ist es jedoch in der philosophischen Ethik: »Die Ethik darf nämlich keine Fragen übersehen, die spontan an der Basis der sittlichen Erfahrung auftreten und die überhaupt erst entscheidend nach dem Aufbau einer ethischen Theorie und ihres methodologischen Profils verlangen. (...) Die Erklärung

10. Zur Begründung der normativen Funktion der Vernunft

Die aristotelische Tugendlehre und eine Metaphysik des Handelns ermöglichen dem hl. Thomas, das normative Prinzip sittlichen Handelns zu bestimmen. Da Thomas die praktische Vernunft als *operatio propria* (das aristotelische 'ergon idion') aus der Spezifität des menschlichen Seins ableitet⁵¹, formuliert sich diese Bestimmung wie folgt: »bonum cuiusque rei estin hoc, quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis«⁵².

Aufgrund dieser Formulierung können einige besonders wichtige Einsichten gewonnen werden: Thomas benutzt den Rekurs auf die Seele, die 'forma substantialis' – ebenso wie Aristoteles – lediglich dazu, um das Formprinzip menschlicher, d.h. sittlicher Handlungen, zu bestimmen, *nicht aber* behauptet er, die 'forma substantialis' – also die natürliche 'Wesensform' des Menschen – sei der Maßstab der *bonitas* einer *operatio*. Der Verweis auf die Seele dient vielmehr dazu, das Kriterium für die Auffindung dieses Maßstabes anzugeben; dieser kann nun als die *ratio*, und zwar als die *ratio recta* angegeben werden⁵³.

Der Begriff *recta ratio* ist nicht ein anderer Terminus für die 'forma substantialis', sondern bezeichnet die *rectitudo* eines Seelenvermögens und dessen Akte. Maßstab ist das diese *rectitudo* – praktische Wahrheit – besitzende Urteil der praktischen Vernunft, ein *dictamen rationis rectae*⁵⁴. Andernfalls wäre es unverständlich, weshalb Thomas in dem angeführten Text von einer 'perversitas rationis' spricht, die nicht nur der 'recta ratio', sondern, wie es hier heißt, auch der Natur der Vernunft widerspricht. Eine solche Verderbtheit kann nur dem Vermögen und seinem Akt zukommen, und selbstverständlich nicht der 'forma substantialis'.

Daß der vorliegende Text tatsächlich diesen Sinn besitzt, bestätigt Thomas selbst durch den Hinweis, daß die 'recta ratio' einer dianoetischen Tugend – der Klugheit – entspreche, wovon im sechsten Buch die Rede sein werde⁵⁵. Damit ist die normative Aufgabe der Vernunft begründet: »Der Unterschied von Gut und Böse im moralischen Sinne kann demnach nur spezifisch sein, wenn er sich im Hinblick auf das Prinzip der menschlichen Akte ergibt, und dieses Prinzip ist die Vernunft«⁵⁶, – und nicht die 'Wesensnatur' oder 'natura metaphysica'.

dieser Art Fragen verlangt eine notwendige Verbindung von normativen Thesen (das heißt Aussagen der Ethik) und deskriptiven Aussagen der philosophischen Anthropologie wie auch der Metaphysik, und dies deshalb, weil die Sittlichkeit als Gegenstand der Ethik eine normative interpersonale Relation darstellt« (Hellmut Juros/Tadeusz Styczen, Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik – Bericht über Ethik in Polen, in: Theologische Berichte IV, Zürich 1974, S. 100).

⁵¹ In I Ethic., lect. 10: »Nam homo sortitur speciem ab hoc quod est rationale.«

⁵² Ebd. II. lect. 2.

⁵³ Vgl. auch I-II q. 71, a. 2; siehe Kluxen, a.a.O. S. 188–195.

⁵⁴ Daß es sich bei der 'regula rationis' um die 'ratio' als *dictamen* handle hat L. Lehu überzeugend nachgewiesen (La Raison – Règle de la moralité a.a.O.).

⁵⁵ In II. Ethic. lect. 2.

⁵⁶ Wolfgang Kluxen, a.a.O., S. 84.

Durch eine Reflexion im Lichte der Metaphysik des Handelns ist jetzt begründet, was die praktische Vernunft in ihrem eigenen Vollzug bereits schon selbst erfahren hat. Denn damit die praktische Vernunft sich ihrer maßgebenden Funktion bewußt wird und diese auch ausübt, bedarf sie ja nicht zuvor einer metaphysischen Ableitung dieser Funktion. Das wäre absurd, weil sittlich-praktische Erkenntnis dann den Fachphilosophen vorbehalten wäre. Die Möglichkeit sittlich-praktischer Erkenntnis wird nicht durch Metaphysik begründet, sondern durch das natürliche Licht der *ratio naturalis*⁵⁷. Die reflektive Begründung – *demonstratio* – der maßverleihenden Funktion der Vernunft durch den Rekurs auf die ‘forma substantialis’ – die menschliche Seele – entspricht einer nachfolgenden Reflexion im Sinne der *reditio completa*.

Diese Überlegungen sind wichtig für eine sinngerechte Interpretation von I-II, 18, 5. Wenn hier Thomas schreibt: »Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem: scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens«, so ist hier als ‘terminus ad quem’ der Konvenienz gerade nicht die Natur der Seele gemeint; diese letztere ist nur die Grundlage für den Nachweis, daß die Vernunft selbst dieser »Terminus« ist; die moralische Spezifizierung von Objekten erfolgt im Hinblick auf die Vernunft und ihre Urteile.

Nicht zu vergessen ist, was Thomas kurz zuvor bereits dargelegt hat: In gleicher Weise, wie die *forma* einem Naturding die *species* verleiht, so konstituiert das Objekt die *species* einer Handlung⁵⁸. Das Objekt ist also die ‘Form’ der Handlung und ist als ‘Form’ eine *conceptio rationis*: »So wie die Spezies der Naturdinge aus natürlichen Formen entstehen, so entstehen die Spezies der sittlichen Handlungen aus Formen, wie sie durch die Vernunft erfaßt sind«⁵⁹. Thomas unterscheidet damit deutlich die ‘forma naturalis’, die als substantielle Form ein Seiendes innerhalb eines bestimmten ‘modus essendi’ konstituiert, von einer *forma a ratione concep-*

⁵⁷ Die konstitutive Bedeutung der ‘ratio naturalis’ wird von allen übersehen, die Thomas im Sinne einer ‘autonomen Moral’ umzudeuten versuchen. Das Mißverständnis von Jos. Th. C. Arntz, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Franz Böckle (Hsg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966, S. 87–120, die ‘ratio naturalis’ als rein formale Erkenntnis aufzufassen – ohne Bezugnahme auf die ‘inclinationes naturales’ –, ist dann etwa von Franz Böckle aufgegriffen und verbreitet worden. Dieser (ebd. Rückblick und Ausblick, S. 122) interpretiert die ‘ratio naturalis’ um in »Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens«, das »Angeborene in der menschlichen Erkenntnis«. Diese Kombination einer transzendentalen Wendung mit der rationalistischen These eines angeborenen a priori der Vernunft, ermöglicht es ihm, ‘Naturgesetzlichkeit’ als formal-logische Konsistenz sittlicher Urteile zu verstehen, – unabhängig von aller materialer Gegenständlichkeit der natürlichen Neigungen. Wie sehr diese Auffassung mit derjenigen des hl. Thomas im Widerspruch steht, kann im Rahmen dieser Darlegungen nicht weiter ausgeführt werden. Zum Treffendsten, was in der letzten Zeit zu diesem Thema geschrieben wurde, gehört zweifellos die Darstellung von Ralph McNerny, *Ethica Thomistica* (zitiert in Anm. 6), bes. S. 40 ff.

⁵⁸ »Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto« (I-II, q. 18, a. 2).

⁵⁹ Ebd., a. 10: Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae, sicut es supradictis patet.«

ta: diese ist nichts anderes als das Objekt, das einer Handlung seine *species moralis*, letztlich die *bonitas* oder die *malitia* verleiht⁶⁰.

Diese Ausführungen erheben nicht den Anspruch, etwas völlig Neues oder noch nicht Gesehenes vorzubringen. Hätte man in den letzten fünfzig Jahren etwa die damals wie heute wichtigen und, abgesehen von zeitbedingter Polemik, unüberholten Ausführungen von L. Lehu ernster genommen und sie nicht durch Festhalten an Schultraditionen 'neutralisiert', so hätte das sicher wohlthuende Wirkungen bezüglich des Verständnisses der thomistischen Lehre über die Objektivität des sittlichen Handelns und die 'lex naturalis' gehabt. Die immer wiederkehrende Verwechslung und Vermengung zwischen den Ebenen der 'forma naturalis' (*genus naturae*) und der 'forma a ratione concepta', das Objekt auf der Ebene des 'genus moris', sowie zwischen 'ordo naturalis' und 'ordo rationis', wie das im Rahmen einer zum Naturalismus tendierenden Thomasinterpretation geläufig war, hat schließlich gerade bezüglich der Lehre von der 'lex naturalis' zu zweifelhaften Interpretationsansätzen geführt. Eine diesbezügliche Verwirrung scheint oftmals noch immer nicht überwunden zu sein, und zwar auch bei Autoren, die sich heute um eine 'Neuinterpretation' thomistischer Texte bemühen.

Es scheint zwar, daß gerade letztere heute wieder erkennen, daß eigentlicher Maßstab des Sittlichen die Vernunft ist, und daß auch die 'lex naturalis' nicht einfach mit einer aus dem Wesen der Dinge ablesbaren Naturordnung gleichgesetzt werden kann.

Zum thomistischen Begriff des Naturgesetzes haben sie dabei jedoch nicht zurückgefunden, und zwar deshalb, weil die neuerarbeitete Konzeption einer 'schöpferischen Vernunft' immer noch auf dem Boden eines Dualismus von 'Naturordnung' und 'Vernunft' steht. In einem solchen Dualismus besteht aber gerade die Grundannahme 'physizistischer' Normableitung, die übersieht, daß die Objektivität des Handelns auf einer 'conceptio rationis' beruht, die ihrerseits vom Akt der *ratio naturalis* geprägt ist. Dabei ist die Vernunft nicht nur maßanlegende Instanz (ein *mensurans*), sondern selbst auch natürliches Maß (*mensura, regula*) des Sittlichen; deshalb formulieren ihre Akte eine *lex naturalis*, ein natürliches Gesetz.

In dieser Perspektive wird der Zugang zum Verständnis des thomistischen Naturgesetzes eröffnet. Denn dieses natürliche Gesetz ist im eigentlichen Sinne ein Gesetz der praktischen Vernunft, ein *opus rationis*⁶¹, *aliquid per rationem constitutum*⁶². Und das heißt auch, daß eine Theorie des Naturgesetzes letztlich Bestandteil einer Theorie der praktischen Vernunft ist. Das ist sie jedenfalls bei Thomas von Aquin, und nicht wenige scheinen es übersehen zu haben und immer noch zu übersehen.

⁶⁰ Auch diesen Punkt hat L. Lehu völlig richtig gesehen: »La moralité est une forme qui se trouve dans l'acte humain et dans les vertus morales; l'objet est appelé moral en tant seulement qu'il est cause de la moralité de l'acte« (S. 111); und weiter: »D'après s. Thomas, la règle de la moralité de l'objet, c'est la raison« (S. 115).

⁶¹ I-II, q. 94, a. 1.

⁶² Ebd.