Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 5 (1958)

Artikel: Das Glück als Ursache alles Philosophierens

Autor: Thiel, Matthias

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761490

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

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

MATTHIAS THIEL O. S. B.

Das Glück als Ursache alles Philosophierens

Der hl. Augustinus hat in seinem großen Werk De civitate Dei, lib. XIX c. 1, n. 3 einen Satz niedergeschrieben, der wohl die meisten Leser zuerst in Erstaunen setzt. Der Satz lautet : Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus fiat. Daß er diesen Ausspruch aber nicht bloß aus einer augenblicklichen Stimmung getan hat, ersehen wir aus seiner Wiederholung des gleichen Gedankens in seinem Sermo 150, c. 3 n. 4, wo er schreibt : Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam : haec una fuit causa philosophandi.

I. Die Zielursache als Hauptgegenstand der Philosophie.

Wir finden bei ihm auch schon den Weg angegeben, um aus diesem ersten Erstaunen herauszukommen. Wie es nämlich noch heute in jedem scholastischen Lehrbuch geschieht, beginnt er seine Erklärung mit einer Zerlegung des Wortes « Philosophie » in dessen beide Teile philia und sophia. Danach besagt das Wort Philosophie soviel wie Liebe zur Weisheit. So schreibt der gleiche Kirchenlehrer in De moribus Ecclesiae Catholicae, lib. II, c. 21 n. 38 : Ipsum nomen philosophiae si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae. » Sapientia aber, so schreibt er in seiner Schrift Contra Academicos, lib. I, c. 8, n. 23 : mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad vitam beatam pertinent, non scientia esse solum, sed etiam diligens inquisitio.

Die Weisheit unterscheidet sich wesentlich von jedem anderen Wissen durch drei Merkmale. Erstens durch ihren eigentümlichen Gegenstand, der die letzten Ursachen aller Dinge ist. Daher lautet die scholastische Sachbestimmung der Philosophie : Erkenntnis aller Dinge aus

ihren letzten Gründen. Keine andere Wissenschaft hat die letzten Ursachen aller Dinge zum Gegenstand ihres Erforschens. Wenn auch in anderen Wissenschaften von ersten Erkenntnisprinzipien und Gott die Rede ist, wird es der Philosophie, näherhin der Metaphysik überlassen, die Wahrheit des Gesagten zu beweisen. Das zweite besondere Kennzeichen der Weisheit hängt mit dem ersten auf das innigste zusammen. Denn soweit einer die letzten Gründe aller Dinge erkennt, ist sein Bedürfnis nach Erkennen und Wissen gestillt. Daher hat schon Aristoteles den Weisen bestimmt als einen Menschen, der nur wissen will, um zu wissen [1]. In unserer scholastischen Philosophie wird das Ruhen im Erkennen der letzten Ursachen Kontemplation oder Beschauung genannt. Wie neuestens Jos. Pieper in seinem Büchlein « Glück und Kontemplation » [2] gezeigt hat, ist jedem Menschen ein tiefes Bedürfnis nach Kontemplation angeboren. Aber nur der Weise kommt durch sein Erkennen der letzten Ursachen so weit, daß er in ihr eine gewisse Ruhe findet. Das dritte Unterscheidungsmerkmal der Weisheit liegt darin, daß nur der Mangel an ihr den Menschen tadelnswert macht. Daß einer z. B. die nächsten Ursachen des letzten Weltkrieges nicht alle kennt, wird ihm niemand übelnehmen. Das ist ein bloßes Nichtwissen. Wenn er dagegen nicht weiß, daß es über der physischen Macht zum Besiegen eines anderen ein göttliches Gesetz gibt, dem er auch als Sieger unterworfen bleibt, dann ist das eine Torheit, für die er Tadel verdient. Besonders in der Heiligen Schrift wird diese Unterscheidung zwischen bloßem Nichtwissen und Unweisheit oft gemacht.

Nun ist aber der Begriff « Ursache » durchaus nicht eindeutig. In der scholastischen Philosophie unterscheidet man fünf Ursachen, die miteinander nur das eine gemeinsam haben, daß sie zum Entstehen neuer körperlicher Dinge gleichnotwendig sind. Ihre Namen sind : Zielursache, äußere Formalursache, Wirkursache, Materialursache und innere Formalursache. Die beiden ersten und die beiden letzten ergänzen einander so, daß sie ein unteilbares Ganzes bilden. So braucht der Künstler zum Schaffen nicht bloß ein Ziel, sondern auch eine äußere Formalursache, die in diesem Falle Idee genannt wird und sich zum Ziel verhält wie das Wie zum Was. Und ebenso braucht er auf der anderen

[1] THOMAS hat die sechs von Aristoteles geforderten Eigenschaften des Weisen in die Definition zusammengefaßt : Ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens. In Met. I, lect. 2, n. 43 (Edit. Taur. 1926).

[2] Kösel-Verlag, München 1957.

Seite nicht nur einen Stoff, dem er eine neue Form gibt, sondern muß er dem Stoffe auch wirklich eine seiner Idee entsprechende innere Form geben können. Daraus folgt, daß es eine dreifache Weisheit gibt : nämlich eine *teleologische*, die das Endziel aller Dinge zum Gegenstand hat, eine *eidologische* oder Kenntnis der Urformen aller Dinge, und eine *aitiologische* oder Kenntnis der ersten Wirkursache aller Dinge. Diese dreifache Weisheit zu erlangen muß daher das Ideal eines jeden Philosophen sein. Besonders aber ist ihm daran gelegen, teleologische Weisheit zu besitzen, weil diese von den beiden anderen vorausgesetzt ist [3].

II. Das Glück als philosophisches Problem.

Damit sind wir dem Verständnis des Satzes vom Glück als einziger Ursache alles Philosophierens schon um ein gutes Stück nähergekommen. Denn Ziel kann etwas nur so weit sein, als es für den Zielenden ein Gut ist oder wenigstens von ihm dafür gehalten wird. Und letztes Ziel ist demnach das, was unter allen Gütern das höchste ist und als solches nichts mehr zu wünschen übrigläßt. Wer sich aber nichts weiteres mehr wünscht, den nennen alle glücklich. So verstehen wir, warum von jeher alle Philosophen sich um eine befriedigende Lösung der Frage nach der Natur des wahren Glückes bemüht haben. Der hl. Augustinus schreibt in seinem bereits genannten Werke De civitate Dei, lib. XIX, c. 1, n. 1, Marcus Varro habe 288 mögliche Ansichten über die Natur des menschlichen Glückes unterschieden [4]. Lebte Marcus Varro heute, dann würde er gewiß noch mehr Ansichten unterscheiden. So hat er kaum schon an die moderne mechanische Weltanschauung gedacht, nach der alles rein wirkursächlich zu erklären ist. Daher ist für die zahlreichen Anhänger dieser Lebensauffassung das Glück als Ziel alles menschlichen Wollens kein Ideal, sondern nur eine Utopie. Ideal und Utopie unterscheiden sich in der Weise, daß ein Ideal, auch wenn es hier auf Erden niemals vollkommen erreichbar ist, dennoch verdient, erstrebt zu werden, weil es viele Grade der Erreichbarkeit zuläßt, eine Utopie aber nur Enttäuschungen zur Folge hat, und deshalb besser überhaupt nicht erstrebt

[3] Vgl. Thomas, In Met. III, lect. 4, n. 376 ff.

[4] De finibus bonorum et malorum multa et multipliciter inter se philosophi disputaverunt ; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum... Marcus Varro in libro de Philosophia tam multam dogmatum varietatem diligenter et subtiliter scrutatus advertit, ut ad ducentas octoginta octo sectas, non quae iam essent, sed quae esse possent, adhibens quasdam differentias, facillime perveniret.

wird. Die Gegenthese zu dem augustinischen Satze vom Glück als einziger Ursache alles Philosophierens lautet : Nicht das Glück treibt den Menschen zum Philosophieren an, sondern das Unglück oder Leid. Gäbe es aber kein Verlangen nach Glück, dann gäbe es auch kein Leid.

III. Scholastische Kontroverse über die Natur des Glückes.

In der scholastischen Philosophie spielt der Glücksgedanke deshalb eine so große Rolle, weil nach ihr Gott nicht nur der Schöpfer der Welt ist, sondern zugleich deren Endziel. Denn es widerspricht der Allvollkommenheit Gottes, die Welt aus Liebe zu einem anderen Wesen erschaffen zu haben. Gott mußte nicht die Welt erschaffen, aber wenn Er sie erschaffen wollte, konnte Er es nur tun, um auch andere Wesen an Seinem göttlichen Sein teilnehmen zu lassen. Zu diesem göttlichen Sein aber gehört auch das vollkommene Glück. Der hl. Augustinus schreibt in seinen Bekenntnissen (XIII, c. 3) : Tu ... solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es ; und der hl. Thomas ergänzt diese Lehre, indem er in seiner S. Th. I 62, 4 schreibt : Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis ; quia idem est ei esse et beatum esse. Cuilibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis.

In der Frage, wie der Mensch Anteil erhält am göttlichen Glück, sind auch die Scholastiker nicht ganz einig, obwohl sie alle ohne Ausnahme lehren, ein wahres Glück sei nur in Gott zu finden. Seit dem Mittelalter stehen sich zwei Hauptrichtungen gegenüber, denen Card. Ehrle die Namen Augustinismus und Aristotelismus gegeben hat. Führer der Augustinisten sind Bonaventura und Skotus, und Führer der Aristoteliker Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Gegenstand der Kontroverse ist die Frage, ob unsere menschliche Glückseligkeit mit einem Akte des Verstandes anfängt oder mit einem Akte des Willens. Daher nennt man die beiden genannten Richtungen auch Intellektualismus und Voluntarismus. Nach Bonaventura und noch mehr nach Skotus und seiner Schule beginnt unser Glück erst damit, daß wir Gott über alles lieben, nach Thomas von Aquin dagegen kommt unser Glück dadurch zu Stande, daß wir Gott als unser höchstes Gut erkennen ; denn ohne diese Erkenntnis Gottes ist es unmöglich, Gott über alles zu lieben. Die Liebe Gottes verhält sich zur Erkenntnis Gottes ähnlich wie die Frucht zum Baume [5].

[5] Vgl. S. Th. I 5, 6.

IV. Das Glück als zweitrangiges Endziel des Menschen.

Ob man sich der einen oder der anderen Schule anschließt, in jedem Falle wird dem Philosophen durch diese scholastische Glückseligkeitslehre eine neue Frage gestellt. Wenn nämlich Gott den Menschen erschaffen hat, um ihm Anteil zu geben an seiner göttlichen Glückseligkeit, dann kann es kein Unrecht sein, wenn auch der Mensch sich diese Anteilnahme zum Ziele setzt, ja, es muß das sogar als seine strenge Pflicht bezeichnet werden. Hätte aber Gott bei Erschaffung des Menschen sich nur oder in erster Linie die Mitteilung seiner eigenen Glückseligkeit an den Menschen zum Ziele gesetzt, dann wäre Er dadurch von etwas anderem abhängig geworden. Denn auch eine dem Menschen nur mitgeteilte Glückseligkeit ist ja ihm eigen und nicht Gottes Glückseligkeit. Daher verlangt die göttliche Allvollkommenheit, daß die Mitteilung der göttlichen Glückseligkeit an den Menschen nur ein untergeordnetes Ziel Gottes ist. Hauptziel muß die Selbstverherrlichung Gottes bleiben. Ist dem aber so, dann darf auch der Mensch sein eigenes Glück nicht schlechthin zu seinem Endziel machen. Wie aber kann der hl. Augustinus dann sagen, es gebe keinen anderen Grund zum Philosophieren als den, damit der Mensch glücklich werde ? Was von der Philosophie gilt, muß von jeder anderen menschlichen Tätigkeit gelten. Denn die Philosophie ist keine Beschäftigung, die neben vielen anderen einfach einhergeht, sondern diejenige, nach deren Ergebnissen sich der Mensch eine Weltanschauung bildet. Kommt z. B. jemand durch sein Philosophieren zu der Überzeugung, daß es einen Gott gibt, dann wird er sein ganzes Leben anders gestalten, als wenn er durch sein Philosophieren Atheist geworden ist. Wie es scheint, kann einer, der nur philosophiert, um glücklich zu werden, unmöglich Gott über alles lieben, was er doch tun muß, um das ihm von Gott gesetzte Endziel der Gottesverherrlichung zu erreichen. In der Geschichte der Philosophie faßt man alle Theorien, in denen das Glück in der Weise zum Endziel des Menschen gemacht wird, unter dem gemeinsamen Namen « Eudaemonismus » d. h. « Glückseligkeitsethik » zusammen. Und viele glauben, auch unsere scholastische Ethik so benennen zu müssen. Aber zu Unrecht.

Die Schwierigkeit, unser Streben nach Glück als letzte Ursache alles Philosophierens mit dem uns von Gott gesetzten Ziele, Ihn zu verherrlichen, in Einklang zu bringen, wird in der Weise gelöst, daß man unterscheidet zwischen dem allgemeinen Beweggrund, *aus* dem man philosophiert, und dem Gut, *in* dem einer sein Glück sucht. Letzter Beweg-

grund alles Philosophierens ist einzig das Verlangen nach Glück ; dafür aber, daß der eine Mensch sein Glück im Reichtum sucht, ein zweiter in sinnlichen Genüssen, ein dritter in der Kunst oder einer Wissenschaft, liegt der Grund nicht im Verlangen nach Glück, sondern das hängt ganz davon ab, welches der in Frage kommenden Glücksgüter ihn am meisten anzieht oder, anders ausgedrückt, welches von ihnen er am meisten liebt. Jedem Menschen sind viele Möglichkeiten gegeben, sein Glück zu suchen ; und unter diesen vielen Möglichkeiten ist auch die, durch Beobachtung der Gebote Gottes in den geistigen Besitz Gottes zu gelangen. Indem einer diese letzte Möglichkeit erwählt, hört er keineswegs auf, auch sein eigenes Glück zu suchen, sondern gibt er diesem nur eine bestimmte Form. Und indem er das tut, ordnet er sein Glückstreben dem Verlangen nach Gott unter. Wir können uns diese Unterordnung unseres eigenen Glückes unter das von Gott gesetzte Endziel der Gottesverherrlichung mittels Beobachtung des Sittengesetzes durch folgendes Beispiel aus dem täglichen Leben veranschaulichen. Da ist ein junger Mann — nennen wir ihn Titus —, der nur deshalb einen bestimmten Lebensberuf wählt, weil er sonst verhungern müßte. Er kann aber ein Handwerk lernen oder den Lehrberuf wählen oder Arzt werden oder vieles andere. In diesen verschiedenen Berufen wird sein Verlangen nach dem notwendigen Lebensunterhalt nicht in der gleichen Weise befriedigt, weil er in dem einen Beruf mehr verdient als in dem anderen. Das hat zur Folge, daß jede Berufswahl mit einer Anpassung des Verlangens nach dem notwendigen Lebensunterhalt an die in dem erwählten Lebensberuf gegebenen Möglichkeiten verbunden ist. Ein Lehrer kann nicht so leben wie ein Kaufmann, und ein Advokat nicht so wie ein Fabrikant. In einer solchen Anpassung aber liegt offenbar eine Unterordnung des Selbsterhaltungstriebes unter den erwählten Beruf. Auch für die Berufswahl gilt das Sprichwort : wer eines will, muß vieles lassen. Und genau so gestaltet sich auch das Verhältnis unseres Verlangens nach Glück zu Gott, wenn wir unser Glück in Gott suchen. Wie für Titus auch nach seiner Wahl eines bestimmten Berufes das Verlangen nach dem notwendigen Lebensunterhalt der Beweggrund bleibt, aus dem er überhaupt einen Beruf gewählt hat, so wirkt auch in dem, der Gott zu seinem Endziel gemacht hat, das Verlangen nach Glück als Beweggrund weiter. Nur ist dieses Verlangen nunmehr dem göttlichen Gesetze angepaßt, das seinem Glückstreben eine bestimmte Form gibt. In unserem Streben nach Glück kommen also zwei Endziele zusammen, von denen aber das eine dem anderen untergeordnet wird, ohne daß es deshalb auf die Stufe

eines bloßen Mittels herabsinkt. Die scholastischen Bezeichnungen für diese zwei Endziele sind finis ultimus primarius und finis ultimus secundarius, d. h. erstrangiges und zweitrangiges Endziel.

Man kann sich das Verhältnis unserer eigenen Glückseligkeit zur Verherrlichung Gottes auch klarmachen mittels der in der Metaphysik gemachten Unterscheidung zwischen bonum honestum, bonum delectabile und bonum utile. Auch das bonum delectabile wird nicht wegen eines anderen begehrt. Wird z. B. Titus gefragt, warum er glücklich sein oder werden möchte, so weiß er keinen anderen Grund anzugeben als den, daß das Glück ein Gut sei, nach dem jeder Mensch ein angeborenes Verlangen hat. Aber dieses bonum delectabile darf nur so weit erstrebt werden, als es mit jedem bonum honestum vereinbar ist, weil es niemals erlaubt sein kann, sich über etwas zu freuen, was der menschlichen Natur widerspricht.

V. Das Glückstreben als sittliche Pflicht des Menschen.

Unter den Philosophen der Neuzeit war es besonders Kant, der dem Glücksmotiv jeden sittlichen Wert abgesprochen hat und deshalb eine reine Pflichtethik begründen wollte. Aber selbst er konnte die innere Beziehung zwischen einem sittlich guten Leben und der Glückseligkeit nicht leugnen. Er mußte wenigstens zugeben, daß nur einer, der seine sittlichen Pflichten erfüllt, würdig sei, glücklich zu werden. Und bei seiner Loslösung des sittlichen Lebens von jedem Verlangen nach Glückseligkeit kam er in eine große Verlegenheit, als er daran ging, eine befriedigende Begründung dafür anzugeben, warum wir verpflichtet sind, das sittlich Gute zu tun und das sittlich Schlechte zu unterlassen. Sein kategorischer Imperativ ist keine befriedigende Antwort auf diese Frage [6]. Denn sagen, etwas sei deshalb sittlich gut, weil der Mensch wollen kann, alle Menschen sollten so handeln, oder eine solche Handlungsweise verdiente durch ein Gesetz allen Menschen vorgeschrieben zu werden, läßt die Unterscheidung zwischen Erkenntnisprinzip und Seinsprinzip der sittlichen Ordnung unberücksichtigt. Auf die von Kant angegebene Weise können wir bis zu einem bestimmten Grade *erkennen*, welche mensch-

[6] So gibt Kant in seiner « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten » bei der Frage : « Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich ? » selbst zu : « Wie reine Vernunft praktisch werden könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren. » (Reclam 103). Wittmann faßt in seiner Ethik (München-

liche Handlungen für sittlich gut oder schlecht gehalten werden dürfen, aber dieses Erkenntnisprinzip ist nicht auch ihr Seinsgrund. Im außersittlichen Leben stellen wir allenthalben fest, daß unserem menschlichen Erkennen keine Macht zukommt, nach außen etwas hervorzubringen, sondern daß der Mensch nur erkennt, was schon ist. Nur im sittlichen Leben soll nun aber unserem Erkennen eine größere Bedeutung zukommen. Selbst Kant mußte jedoch am Schlusse seiner Erklärung zugestehen, daß seine reine Pflichtethik die Frage nach der Herkunft der sittlichen Pflicht im Dunklen lasse. Die Lösung seines Rätsels liegt darin, daß Gott das Streben des Menschen nach Glück zu einem doppelten Gesetz gemacht hat : nämlich zu einem physischen und einem moralischen. Das physische Gesetz des Glückseligkeitsstrebens zwingt den Menschen, immer nur das zu wollen, was ihn wenigstens glücklicher zu machen scheint. Dieses Gesetz ist unübertretbar [7]. Das moralische Gesetz des Glückseligkeitsstrebens wird vom Menschen frei erfüllt [8]. Es gibt dem physischen Streben nach Glück nur eine bestimmte Form und Ordnung, indem es bestimmt, welche Auswahl der einzelne Mensch unter den Glücksgütern treffen und innerhalb welcher Grenzen er sie begehren darf. Wie das Streben nach Glück dann aussieht, zeigt die Ethik in ihrer Lehre von den sittlichen Tugenden. Alle diese Tugenden verhalten sich zu unserem Streben nach Glück ähnlich wie die Form zum Stoff. Wir haben im vorausgehenden das Verhältnis unseres Verlangens nach Glück zu unserer schuldigen Gottesverherrlichung zu veranschaulichen gesucht durch das Verhältnis unseres angeborenen Bedürfnisses nach einem entsprechenden Lebensunterhalt zu einem bestimmten Lebensberuf. Ähnlich wie das Bedürfnis nach den notwendigen Lebensmitteln zu einem bestimmten Beruf, verhält sich auch unser angeborenes Verlangen nach Glück zu dem moralischen Gesetz, ihm eine bestimmte Form zu geben.

Kempten 1923, 274) seine Widerlegung aller reinen Pflichtethiken so zusammen : Die autonome Moral hat den Pflichtcharakter der sittlichen Normen nicht zu erklären vermocht ; so zahlreich und mannigfach auch die angestellten Versuche sind, sie wurden durchweg als mißlungen erkannt.

[7] S. Th. I 94, 1 : Manifestum est, quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam.

[8] De pot. X 2 ad 5 : Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati non repugnat... Libertas enim voluntatis violentiae et coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur : sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium ; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam.

Mit dem hl. Thomas pflegt man in der Scholastik die Glückseligkeit einen Zustand geistiger Sättigung zu nennen [9]. Das dem Menschen angeborene Bedürfnis nach Glück gleicht dem Hunger im leiblichen Leben. Gäbe es keinen Hunger, dann würde der Mensch weder essen noch trinken, und brauchte er das nicht, würde sofort das ganze wirtschaftliche Leben stillstehen. Obwohl wir aber nur solange essen und trinken, bis unser Hunger und Durst gestillt sind, kann man doch nicht sagen, die Stillung des Hungers und Durstes sei der letzte Zweck alles Essens und Trinkens. Der finis ultimus primarius oder das erstrangige Ziel des Essens und Trinkens ist für den vernünftigen Menschen die Erhaltung seiner Gesundheit. Die Stillung des Hungers und Durstes ist nur das zweitrangige Endziel. Und so ähnlich wie mit dem Hunger im leiblichen Leben verhält es sich mit unserem Bedürfnis nach Glück im geistigen Leben. Die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist zwar auch ein finis ultimus alles menschlichen Tun und Lassens, aber nur ein finis ultimus secundarius.

Bei diesem Vergleich darf aber nicht der Punkt übersehen werden, in dem er nicht zutrifft. Während nämlich der Hunger durch die verschiedensten Speisen vollkommen gestillt werden kann, gibt es nur ein einziges Gut, das den Menschen vollkommen glücklich zu machen vermag, und das ist Gott. Das hat zur Folge, daß jeder, der wirklich glücklich werden will, sein ganzes Leben auf Gott als Endziel hinordnen muß. So verschieden auch die von den Menschen erwählbaren Berufe sind, von denen jeder besondere Pflichten auferlegt, in dieser obersten Pflicht kommen alle vollkommen überein, und ihre Erfüllung ist so wesentlich, daß von ihr das ganze Lebensglück eines Menschen abhängt. Cicero sagt in seinen Akademischen Gesprächen über den inneren Zusammenhang zwischen Lebensführung und höchstem Gut : « Von der Beantwortung der Frage nach dem höchsten Gut hängt unsere ganze Lebenseinstellung ab. » Und in seinem Buche De finibus bonorum et malorum schreibt er : « Bleibt dieses höchste Gut uns unbekannt, dann verkennen wir notwendigerweise auch den Sinn unseres Daseins... Haben wir aber den letzten Zweck der Dinge erkannt, haben wir eingesehen, was das höchste Gut und was das größte Übel ist, so haben wir einen sicheren Kurs fürs Leben und zugleich die richtige Einsicht in die einzelnen Pflichten gewonnen. » [10]

[9] S. Th. I-II 5, 6 : Appetere beatitudinem nihil est aliud quam appetere ut voluntas satietur.

[10] Übersetzung von Robert LÖHRER in : Kleine Sittenlehre aus Ciceros Schriften. Rex-Verlag, Luzern 1948, 16.

VI. Verhältnis der Liebe zur Weisheit zum Verlangen nach Glück.

Die Philosophie wird eingeteilt in einen theoretischen und einen praktischen Teil. Hauptaufgabe der theoretischen Philosophie ist nach dem Gesagten, zu zeigen, welches Gut das Endziel des Menschen ist; und Hauptaufgabe der praktischen Philosophie ist dementsprechend, den Weg zu diesem Ziele ausfindig zu machen. Daher stellt die Theodizee den Höhepunkt der theoretischen Philosophie dar, die in ihrem ersten Abschnitt zeigt, daß es einen Gott gibt, und in ihrem zweiten Abschnitt die Attribute Gottes behandelt, zu denen auch das gehört, daß Gott nicht bloß der Schöpfer der Welt ist, sondern zugleich ihr weiser Gesetzgeber und Lenker auf ihrem Rückweg zum ersten Ausgangspunkte. Obwohl auch die Scholastiker unter sich nicht ganz einig sind in der Frage, wo der praktische Teil der Philosophie beginnt, ob man die ganze Ethik eine praktische Wissenschaft nennen soll, weil sie von ihren ersten Prinzipien an auf die Praxis hingeordnet ist, oder nur so weit, als sie Tugendlehre ist, stimmen doch alle darin überein, daß in der Ethik der Übergang von der reinen Spekulation zur Praxis stattfindet. Denn nur in der Ethik wird gezeigt, wie der Mensch durch Übung der sittlichen Tugenden sein Leben ordnen muß, um sein wahres Endziel zu erreichen. Ohne Ethik wären alle anderen philosophischen Disziplinen für die Erreichung unseres letzten Zieles und damit unserer Glückseligkeit wertlos. Daraus aber folgt, daß die Weisheit, nach der jeder Philosoph auf Grund seiner Wortbestimmung strebt, nicht bloß in einer spekulativen Erkenntnis der letzten Ursachen bestehen kann, sondern noch ein zweites, ebenso wesentliches Merkmal hat, nämlich alle Dinge so zu ordnen, daß er selbst die Ursache aller Ursachen auch erreicht, und in ihm das ganze körperliche Universum zu seinem ersten Ausgangspunkte zurückkehrt. Der hl. Thomas beginnt gleich das erste Kapitel seiner Summe gegen die Heiden unter Berufung auf Aristoteles: Sapientis est ordinare, Aufgabe des Weisen ist es, alles in der rechten Weise zu ordnen.

Erinnern wir uns nun wieder an den Anfang unserer Untersuchung. Wir gingen aus von dem Satze des hl. Augustinus: Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus fiat. Mit dem Kirchenvater haben wir dann diesen Satz aus der Wortbestimmung der Philosophie abgeleitet, nach der diese wesentlich Liebe zur Weisheit ist. Nach unseren Ausführungen gehören zu dieser Weisheit zwei Stücke: Erkenntnis der letzten Ursachen, insbesondere des Endzieles aller Dinge und deren

rechte Hinordnung auf dieses Endziel. Beide Stücke aber erforscht die Philosophie : das erste in ihrem theoretischen, und das zweite in ihrem praktischen Teil. Zugleich zeigt sie, wie die gleichen Stücke mithelfen, den Menschen glücklich zu machen. Deshalb könnte die Philosophie auch bestimmt werden als Verlangen nach Glückseligkeit, wenn dieses Verlangen nicht der gemeinsame Beweggrund alles menschlichen Tun und Lassens wäre. Die Weisheit ist nicht die ganze Glückseligkeit, sondern nur deren erstes Erfordernis, ähnlich wie die metaphysische Definition « vernünftiges Sinnenwesen » nicht alles besagt, was gegeben sein muß, damit ein Mensch existieren kann. Auch muß man beachten, daß es neben der philosophischen noch eine nichtphilosophische Weisheit gibt, [11] die zum Erlangen der Glückseligkeit hinreicht. Die Glückseligkeit eines Nichtphilosophen aber von der eines Philosophen klar zu unterscheiden ist schwieriger als die Weisheit eines Nichtphilosophen von der eines Philosophen. Denn die philosophische Weisheit ist ein geistiges Kunstwerk und System, das durch genaue Beobachtung bestimmter logischer Gesetze entsteht, während die Glückseligkeit, als Ganzes genommen, außer der Weisheit noch eine sittliche Beschaffenheit voraussetzt, die nicht durch Anwendung bestimmter Mittel erlangt wird, sondern durch sittliche Tugenden, deren rechte Übung in jedem Menschen abhängt sowohl von seiner individuellen Beschaffenheit als von den konkreten Verhältnissen, in denen er lebt. So kann dasselbe, was einer heute sagt oder tut, klug sein und zu seinem Glück viel beitragen, und morgen wegen der veränderten äußeren Umstände ebenso unklug sein und unglücklich machen. Daher ist Glück ein weiterer Begriff als Weisheit, und aus diesem Grunde die Bestimmung der Philosophie als « Liebe zur Weisheit » klarer und vorzuziehen. Wie aber Titus in der Erkenntnisordnung früher ein Lebewesen ist als ein Mensch [12], so philosophiert er auch früher aus Verlangen nach Glückseligkeit als aus Liebe zur Weisheit. Soweit die Wahrheit in Frage kommt, ist zwischen den beiden Definitionen kein Unterschied. Wie Titus ebenso wahr ein Lebewesen genannt werden kann wie ein Mensch, so sind auch die beiden gegebenen Begriffsbestimmungen von Philosophie gleich wahr. Denn die Liebe zur Weisheit verhält sich zum Verlangen nach Glückseligkeit wie ein Teil zum entsprechenden Ganzen.

[11] Vgl. M. Thiel, Philosophische und nichtphilosophische Weisheit. Divus Thomas (Frib.) 13 (1935) 129-159.

[12] S. Th. I 85, 3 : Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem.

Weisheit und Glückseligkeit sind als letzte Ursachen des Philosophierens wohl zu unterscheiden von dessen nächsten Ursachen. Nächste Ursache kann z. B. die notwendige Vorbereitung auf einen bestimmten Lebensberuf sein. Solche nächste Ursachen können die innere Beziehung der Philosophie zur Weisheit und Glückseligkeit zuweilen sehr verdunkeln. Aber Augustinus wird immer recht behalten: Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus fiat.