

Thomas von Aquin oder Max Scheler : die Wertethik und die Seinsphilosophie [Fortsetzung]

Autor(en): **Rohner, P. Anton**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **2 (1924)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762644>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Thomas von Aquin oder Max Scheler.

Die Wertethik und die Seinsphilosophie.

Von P. Anton ROHNER O. P.

(Fortsetzung.)

III.

Sowohl in der Erklärung der Liebe (Gottesliebe) als auch in der begrifflichen Fassung des Hasses (Gotteshasses) verwickelt sich Scheler in einen Widerspruch. Der Träger, der Akt und der Inhalt jenes Wertes, den wir Liebe im sittlichen Sinne nennen, ist nach Scheler ein absoluter Träger, ein absoluter Akt und ein absoluter Inhalt und doch kein absoluter Träger, kein absoluter Akt, kein absoluter Inhalt, weil *wesentlich Bewegung* zum absoluten Werte hin. Und der Träger, der Akt und der Inhalt jenes Unwertes, der Haß im sittlichen Sinne genannt wird, ist das absolute Nichts und doch wieder nicht das absolute Nichts, weil *wesentlich Bewegung* zum absoluten Nichts hin.

Gottesliebe und Gotteshass bilden das Ursprünglichste in der Wertordnung. Sie fundieren alle weiteren Wertakte. Die verschiedenen Arten der Vorstellung, der Beurteilung und der Erfassung des Seins, die verschiedenen Weisen des Wollens und Wählens und Wertens des Lebensinhaltes finden in der Gottesliebe und im Gotteshasse ihre letzte Begründung. Die Gottesliebe bzw. der Gotteshass stellen jene überragende Einheit im Menschenleben dar, in der die Wertethik und die Seinsphilosophie, die Moral und die Theorie ihre gemeinsame Wurzel haben. Aus dem Gegensatz der Gottesliebe und des Gotteshasses müssen alle Gegensätze in der Menschheit und ihrer Geschichte erklärt werden. Die heillosen Verirrungen des Rationalismus und des Voluntarismus, die das moderne Denken zersplittern und das moderne Leben vergiften, können nur durch diese Neufundamentierung der Ethik und des Ethos überwunden werden. Diese Fundamentierung —

meint Scheler — ist nicht ganz neu. Er glaubt vielmehr, die verschütteten Grundlagen der altchristlichen Ethik wieder ausgegraben zu haben. Auf sie will er das neue Leben stellen.

Wäre Scheler ein Theologe und wollte er als Moraltheologe das letzte Fundament des übernatürlichen Lebens und der christlichen Lebensweisheit herausstellen, dann hätten wir selbstverständlich gegen die Gottesliebe als Lebensprinzip nichts einzuwenden. Aber Scheler ist ein Philosoph und schreibt eine philosophische Ethik. Als *solcher* fordert er unseren Widerspruch heraus.

Ein Blick in das menschliche Leben und Tun wird jeden leicht überzeugen, daß der Gotteshaß nicht als Grundmotiv eines *jeden* sittlich schlechten Lebens angesprochen werden darf. Der Gotteshaß ist doch viel zu voraussetzungsvoll und verlangt zu viel geistige Betätigung, als daß er in irgend einem Sinne ursprünglich genannt werden dürfte. Und auch die Gottesliebe setzt — rein natürlich gesprochen — eine derartige geistige Lebensfülle voraus, daß man sie unmöglich *jenem* sittlichen Leben, das wir in uns erfahren und an anderen in etwa erblicken, zugrunde legen kann.

Mit diesem Hinweis aber auf die *gewöhnliche* Erfahrung wird sich Scheler kaum zufrieden geben. Er hält es nicht für ausgeschlossen, daß der Einblick in den wahren Sachverhalt zuweilen einem einzigen vorbehalten sei. Könnte ihm nicht vielleicht inbezug auf die Bedeutung der Gottesliebe und des Gotteshasses in der Grundlegung des sittlichen Lebens ein Licht aufleuchten, das den übrigen Sterblichen versagt wäre? Wir müssen also seinen Gründen nachgehen.

Der Satz, der die Ursprünglichkeit der Gottesliebe und des Gotteshasses ausspricht, hat bei Scheler einen noch höheren und allgemeineren Satz über sich, den Satz nämlich: der Wert ist früher als das Sein, — das Wertnehmen ist früher als die Seinserkenntnis. Aus der logischen Verbindung dieser beiden Sätze ergibt sich für Scheler folgender Syllogismus: Die spezifischen « emotionalen » Aktarten unseres Geistes, durch die uns Werte zuerst zur Gegebenheit kommen und die auch die Stoffquellen für alle sekundären Wert-*Beurteilungen*, sowie für alle Normen und Sollseinsätze ausmachen, machen das *gemeinsame Bindeglied* sowohl für all unser praktisches Verhalten wie für all unser theoretisches Erkennen und Denken aus.¹ Nun aber sind Liebe und Haß die ursprünglichsten und alle übrigen Aktarten umspannenden

¹ « Vom Ewigen im Menschen » (« Vom Wesen der Philosophie »), 94.

und fundierenden Aktweisen innerhalb der Gruppe der emotionalen Akte.¹ Also bilden Liebe und Haß die *gemeinsame* Wurzel unseres praktischen und unseres theoretischen Verhaltens, sind die Grundakte, in denen allein unser theoretisches und praktisches Leben seine letzte Einheit findet und bewahrt.²

Den Obersatz dieses Syllogismus erklärt Scheler aus dem eigenartigen Verhältnis, das er zwischen Wert und Sein, zwischen Theorie und Moral statuiert, mit folgenden Worten: «Die einsichtige Wertgegebenheit besitzt eine *objektive* Priorität vor allem guten Verhalten, Wollen und Handeln. Die einsichtige Wertgegebenheit ist aber zugleich von subjektiver Aposteriorität gegenüber dem objektiv guten Wollen und Verhalten. Die einsichtige Wertgegebenheit ist ferner von *subjektiver* Apriorität gegenüber aller Seinsgegebenheit. Der Wert selbst aber ist gegenüber dem subsistenten Sein von nur attributiver Bedeutung.»³ Mit anderen Worten: Obgleich das gute Wollen und Verhalten für den einzelnen Menschen früher ist als die Einsicht in den Wert, der das Wollen und Handeln objektiv gut macht, so ist doch der einsichtig gegebene Wert objektiv früher als alles gute Verhalten, Wollen und Handeln, weil eben das Wollen und Handeln erst durch die Gegebenheit dieses Wertes gut und wertvoll wird. Und obgleich das subsistente Sein, das *Personsein*, das *Aktzentrumsein* an sich früher ist als der Wert (denn der Wert ist eine Qualität, die Qualität aber ist die Eigenschaft von etwas, was da ist), so ist doch *für uns* der einsichtige Wert früher gegeben als das Sein, weil das Sein uns überhaupt nur interessiert, insofern es werthaft ist.

Im Untersatz des oben angeführten Syllogismus setzt Scheler an die Stelle der *unbestimmten* emotionalen Aktarten, durch die uns zuerst «materiale» Werte gegeben sind, die *bestimmten* Akte der Liebe und des Hasses. Hier wird ganz deutlich, daß der spezifische Sinn, den Scheler mit den Ausdrücken «Liebe» und «Haß» verbindet, weder durch geschichtliche Erwägungen noch durch unmittelbare Erfahrung des Lebens gefordert ist, sondern einzig durch das oberste Prinzip seiner Wertethik gerechtfertigt erscheint. Die psychische Schicht der Liebe und des Hasses ist der *Grundaffekt*, die geistig-sittliche Schicht der Liebe und des Hasses ist der *Grundakt* alles ethischen Lebens, — das sagt Aristoteles, das sagt Augustinus, das sagt Thomas von Aquin.⁴ Daß aber Liebe und Haß uns zuerst Werte

¹ A. a. O. 94.² A. a. O. 94.³ A. a. O. 94.⁴ Summa theol. I-II q. 28 a. 6.

zur Gegebenheit bringen und den Stoff für alle weiteren Wertungen bieten und das Bindeglied für all unser theoretisches Erkennen und praktisches Verhalten bilden, das lehrt — wenigstens in dieser Allgemeinheit — weder Aristoteles, noch Augustinus, noch Thomas von Aquin. Diese drei Denker, insbesondere Aristoteles und noch mehr Thomas von Aquin, machen scharfe Unterscheidungsstriche, wenn es sich um die Feststellung der Bedeutung von Liebe und Haß handelt. Den Primat von Liebe und Haß im sittlichen Leben lehren alle Scholastiker. Die Lehre, daß nicht nur alle Arten des Wollens, sondern auch alle *praktischen* Vorstellungen und Urteile von der Liebe bzw. vom Hasse bedingt seien, ist allen Scholastikern geläufig. Auch die Scholastik hat von jeher gelehrt, daß Liebe und Haß jenseits aller bestimmten Weisen des Wollens und aller praktischen Beurteilungen liege. Der Schlußsatz Schelers dagegen lautet anders. Er lehrt « einen Primat von Liebe und Haß sowohl gegenüber allen Arten des Vorstellens und Urteilens überhaupt, als auch gegenüber allem Wollen. »¹

Will man Scheler an diesem Punkte verstehen, muß man seine Fragestellung vorerst klar einsehen. Seine Fragestellung aber lehnt sich an die moderne Fragestellung an. Der modernen Fragestellung aber liegt eine ungereimte Voraussetzung zugrunde. Diese ungereimte Voraussetzung heißt: Verstand und Wille sind im Grunde ein und dasselbe. Die Frage hat daher den Sinn: Werden die verschiedenen Arten, durch die wir die Welt verstehen und das Leben auffassen und die verschiedenen Weisen, durch die wir bestimmte Zwecke wollen und konkrete Ziele anstreben, auf eine gemeinsame Urform zurückgeführt, die der erkennenden Richtung unseres Geistwesens angehört oder in der wollenden Richtung unseres Lebens liegt? Die Frage wird veranlaßt durch den tatsächlich gegebenen Dualismus zwischen Erkennen und Wollen und hervorgerufen durch den natürlichen Drang des Geistes nach Einheit. Die Frage, die auf ein Entweder-Oder eingestellt ist, kann in dieser Fassung nur gelöst werden entweder durch den Intellektualismus oder den Voluntarismus.

Für Scheler ist diese Fragestellung zu eng, weil ihre Alternative zu kurz ist. Die Alternative ist nach ihm nicht zwei-, sondern dreigliedrig. Entweder wird alles Wollen und jede besondere Art der Erkenntnis auf ein *Grundverstehen*, oder es wird alles Erkennen und jede besondere Art des Strebens auf ein *Grundwollen*, oder es wird endlich

¹ « Vom Wesen der Philosophie », 94.

alles Wollen und alles Erkennen auf ein geistiges *Grundgefühl* zurückgeführt. Die beiden ersten Annahmen werden von Scheler als unmöglich zurückgewiesen, weil durch sie die Eigenart und Selbständigkeit entweder des Verstandes- oder des Willenslebens aufgehoben würde. Es bleibt also nur das Grundgefühl der Geistesliebe und des Geisteshasses als letzter Ursprung und tiefster Erklärungsgrund des sittlichen Lebens übrig.

Diese Ur liebe und dieser Urhaß sucht Scheler durch drei Merkmale unserem Verständnis näher zu bringen. Durch die Liebe und den Haß in der Urbedeutung des Wortes sind uns Werte bzw. Unwerte *zuerst* gegeben ; durch die Liebe und den Haß in ihrem ursprünglichen Sinne wird allen übrigen Wertakten bzw. Akten, in denen ein Unwert für einen Wert gehalten wird, der *Stoff* zugeführt ; Liebe und Haß endlich bilden die *letzte Einheit* für alles weitere Denken und Leben. Durch das erste Merkmal wird die Ursprünglichkeit der Liebe und des Hasses besonders hervorgehoben. Die zweite Bestimmung enthält den Grund, warum Liebe und Haß in ihrem Ursprunge Gottesliebe bzw. Gotteshaß sein müssen, weil nur die Gottesliebe und der Gotteshaß «Stoffquellen» sein können für alle besonderen Arten des Strebens und Widerstrebens im Menschenleben. Das dritte Eigentümliche endlich, das Scheler in der ursprünglichen Aktklasse des Liebens und Hassens wahrzunehmen glaubt, soll uns darauf aufmerksam machen, daß der Rationalismus und Voluntarismus in der Ethik allein durch den Hinblick auf dieses fundamentale Gefühl besiegt und beseitigt werden könne.¹

Ohne Zweifel steckt Geist und Scharfsinn in dieser neuesten Grundlegung der Ethik.

Uns will aber scheinen, daß die *Problemstellung Schelers unnatürlich und seine Lösung zum mindesten gekünstelt, ja wenn man näher zusieht, widerspruchsvoll sei*, — daß Scheler den Intellektualismus und Voluntarismus nur scheinbar überwunden, in Wirklichkeit aber an deren Stelle einen unhaltbaren Synkretismus gesetzt habe. Wir sind fest überzeugt, daß die Antwort des hl. Thomas in vorliegender Sache die einzig richtige ist und wir schreiben die überzeugende Kraft seiner Darstellung zum großen Teil dem Umstande zu, daß er die Frage so einfach und durchsichtig stellte.

Die geistige Liebe des Menschen ist von grundlegender Wichtigkeit

¹ A. a. O. 94.

im sittlichen Leben des Menschen. Das ist eine einsichtige Wahrheit für jeden, der überhaupt weiß, was geistig-sittliches Leben bedeutet. In dieser Geist-Liebe ist etwas ursprünglich Gegebenes. Das ist ebenfalls evidentermaßen wahr. Aus dieser doppelten Einsicht ergibt sich die Frage: *Was* ist in dieser Liebe gegeben? Alles Fragen ist ein Suchen. Die Art des Suchens ist durchaus bedingt und bestimmt durch die Art der Einstellung des Blickes auf *das, was* man sucht. Was sucht man also, worauf hat sich der Blick zu richten, wenn das ursprünglich Gegebene der Liebe in Frage steht? Das, was in der Liebe ursprünglich gegeben ist, muß offenbar etwas *Wirkliches* sein. Der Schein hat nie den Charakter des Ursprünglichen. Es muß etwas Wirkliches sein im Sinne des Seienden und zwar im Sinne des Daseienden. Actus est natura prior quam potentia. Potentia dijudicatur per actum, non actus per potentiam. Diese scholastischen Sätze enthalten Einsichten von allerhöchster Evidenz. Das der Liebe ursprünglich Gegebene muß *allen* Menschen gegeben sein, die sich irgendwie geistig-sittlich betätigen. Denn der gemeinsame Ursprung aller sittlichen Betätigungen des einzelnen muß zugleich der gemeinsame Ursprung aller sittlichen Bestrebungen der Gesamtmenschheit sein. Das der Liebe ursprünglich Gegebene muß im höchsten Grade *einsichtig* und durchsichtig sein, weil alle weitere sittliche Einsicht von dieser Ureinsicht abhängig ist. Das, was in der Liebe ursprünglich gegeben ist, muß endlich der Erkenntnis *leicht zugänglich* sein. Verwicklungen und Schwierigkeiten kommen bekanntlich an den Ursprüngen nicht vor.

Das fragende Auge Schelers aber richtet sich beim Suchen des ursprünglich Gegebenen auf etwas ganz anderes. Scheler sucht nicht das Daseiende, da er ja ausdrücklich das ursprüngliche Werterfassen aller Seinserkenntnis vorhergehen läßt.¹ Er sucht nicht etwas, das allen Menschen gemeinsam gegeben wäre. Das ursprünglich Gegebene ist nach ihm das Individuellste, was sich denken läßt, da gerade dieses Gegebene die Persönlichkeit konstituiert. Und die große Mühe, die Scheler hat, das ursprünglich Gegebene sich und anderen klar zu machen, zeigt zur Genüge, daß das von ihm Gesuchte durchaus nicht leicht verständlich ist.

Also weicht schon das Fragen Schelers so weit vom natürlichen Wege ab, daß ein Finden der Wahrheit hier nicht leicht erwartet werden kann.

¹ « Formalismus », 305.

In der Geschichte der neueren Philosophie macht kein System so den Eindruck des Geistvollen und zugleich Gekünstelten, wie die Philosophie des Herrn von Leibniz. Ähnliches läßt sich von Scheler sagen. Es ist ja gewiß ein großer Gedanke, die Geschichte des Menschen im kleinen und der Menschheit im großen von der Stellung derselben Gott gegenüber in allem abhängig zu machen. Wird eben diese Behauptung derart überspannt — wie Scheler es tut¹ —, daß die Erkenntnis und der Wille des Guten nur dann Anspruch machen dürfen auf sittlichen Wert, wenn sie vom Lichte Gottes durchstrahlt sind und von der Liebe Gottes getragen werden, dann fühlt man sofort, daß hier ein wirklich gegebener Tatbestand ins Unnatürliche verzerrt, mit Dichtungen vermengt und durch willkürliche Deutungen unkenntlich gemacht worden ist. Es ist gewiß wahr, daß das ganze Leben des Menschen mit allem Drum und Dran auf Liebe und Haß ruht. Wer aber dabei sogleich an die Gottesliebe bzw. den Gotteshaß denkt, muß entweder Gott verflüchtigen oder Haß und Liebe umdeuten.

Da, wo Scheler die modernen Irrtümer in ihre Schlupfwinkel verfolgt, ist es höchst interessant. Auch seine Darstellung der Ordnung der Werte ist sehr lehrreich. Aber sobald er das Gebiet der Ontologie berührt, hört seine Sicherheit auf.

Er ist sicher überzeugt davon, einen Rekord-Höhenflug des Geistes vollzogen zu haben mit der Unterscheidung eines Wertseins und eines Seinsdaseins.² Diese Unterscheidung dient ihm dazu, die Behauptung plausibel zu machen, daß wir einen *wirklichen* Wert erfassen können, ohne ihn als *seiend* mitzufassen. Scheler merkt nicht, daß er damit ein Luftschloß durch eine Luftmauer stützt.

Marco Polo erzählt von einem chinesischen Zauberer, er habe ein Seil in die Höhe geworfen, um daran emporzuklettern. An dieses Zauberstück erinnert uns Schelers Wertethik. Die Existenz des Wertes, auch des absoluten Wertes, ist uns gegeben durch Setzung der Wertwesenheit (das Seil wird in die Höhe geworfen). Die Liebe ist die Bewegung vom niederen zum höheren Wert (Emporklettern am Seil). Die Vorstellung Schelers, daß ja Gott eigentlich das Seil werfe, ändert nichts an der Sache, da ja Scheler beweisen müßte, daß hinter der von ihm statuierten Liebe Gottes der wirklich seiende Gott der Liebe steht. Solche unnatürliche Künsteleien sind übrigens unvermeidlich

¹ A. a. O. 268, 269, 683.

² « Vom Ewigen », 637.

für alle, die — wie Scheler — mit der modernen « Geistesphilosophie » die Religion und die übrigen Geisteswerte *vom Subjekt her* aufbauen wollen.

Auf den inneren Widerspruch, der in Schelers Gottesliebe und Gotteshaß liegt, haben wir bei einer anderen Gelegenheit hingewiesen.

Seine Gottesliebe und sein Gotteshaß aber widersprechen auch dem Zweck, dem sie ausgesprochenermaßen dienen sollen.

Die « Wertethik » soll dem Frieden dienen und der Einheit unter den Menschen, zuerst der religiösen Einheit, dann der geist-wissenschaftlichen, endlich der wirtschaftlichen Einigung. Ein tieferer Gegensatz aber als der zwischen Gottesliebe und Gotteshaß ist nicht denkbar. Diesen Riß stellt Scheler an den natürlichen Ursprung der Geisteskultur der Menschheit. Wie kann da von einer Einigkeit unter den Menschen noch die Rede sein ?

Scheler will mit den neuen Grundlagen seiner Ethik sowohl das praktische Verhalten wie das theoretische Erkennen des Menschen in einer höheren Einheit sammeln. Nun reißt er aber die Erkenntnis des Seins und die Erkenntnis des Guten so unnatürlich auseinander, daß schon an den Quellen des Lebens ein neues Zentrum der Zwietracht geschaffen ist.

Scheler erklärt dem Subjektivismus und Relativismus unserer Tage den Krieg bis aufs Messer. Nun tritt aber der Individualismus schon in der Basierung der Ethik in so einseitiger Weise zutage, daß man Scheler durchaus nicht Unrecht tut, wenn man seine neue Philosophie eine neue Art des Subjektivismus nennt.

Und wenn Schelers Versuch, den Rationalismus und Voluntarismus durch das Grundprinzip seiner Lebensphilosophie zu überwinden, in Betracht gezogen wird, hat der Vorwurf des *Synkretismus* seine volle Berechtigung.

Synkretismus in der Philosophie ist das Bestreben, Gegensätze in einer höheren Einheit zu verbinden, ohne dabei den tieferen Grund der Gegensätzlichkeit aufzuheben, das Bestreben also, Unvereinbares miteinander zu vereinigen, Unmögliches möglich zu machen, Frieden zu rufen, wo kein Friede ist. Der tiefere Grund aber des Auseinanderfallens der modernen Philosophie, insbesondere der modernen Ethik, in Rationalismus und Voluntarismus ist der *Aktualismus* des neuzeitlichen Denkens. Der Aktualismus liegt der Unversöhnlichkeit dieser beiden Denk- und Lebensrichtungen zugrunde. Der Aktualismus der Neuzeit ist schuld daran, daß der spezifische Unterschied zwischen Erkennen und Wollen nicht mehr festgehalten wird ; der Aktualismus

macht es unmöglich, das richtige Grunderkennen und Grundwollen ausfindig zu machen; der Aktualismus ist der eigentliche Grund, warum Erkennen und Wollen nicht mehr auf eine einheitliche Wurzel zurückgeführt werden können. Logisch und historisch läßt sich der Nachweis erbringen, daß sowohl der Rationalismus als auch der Voluntarismus aus dem Aktualismus herausgewachsen ist.

Scheler aber hat den Aktualismus durchaus nicht aufgegeben. Den landläufigen Aktualismus weist er wohl ab.¹ Er bekennt sich zum Satz: *Agere sequitur esse*. Er spricht von der Substanz, vom subsistenten Sein, von der Einheit der Natur. Die Person ist ihm nicht nur ein Akt, sondern ein Zentrum der verschiedenartigsten Akte.

Nirgends aber ist ihm die Substanz gleich « *id, quod est* »; nirgends faßt er die Natur als « *id, quo substantia primo agit* » auf. Über die scholastische Lehre von den Seelenkräften geht er mit einem vornehmen Lächeln hinweg. Das Letzte des Lebens ist für ihn eine aktualistische *Einheit*, die dann dem subsistenten Sein gleichgesetzt wird. Dem Mangel an Ontologie verdankt der Aktualismus seine Entstehung. Dem Mangel an Ontologie verdankt Scheler das Unvermögen, den Rationalismus und Voluntarismus zu überwinden. Voraussichtlich wird seine Ethik in der Geschichte als sublimierter Voluntarismus gekennzeichnet werden. Am besten würde sie Synkretismus heißen.

Bei Thomas von Aquin finden wir einen interessanten Artikel. Der Titel lautet: « *Utrum amor sit causa omnium, quae amans agit.* » Antwort: « *Omne agens agit propter finem aliquem. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est, quod omne agens, quodcumque sit, agat quamcumque actionem ex aliquo amore.* »² Und in der Antwort auf den ersten Einwurf bestimmt Thomas die Weite und den Umfang der Frage und Antwort mit folgenden Worten: « *Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animale, naturale.* »³

Die Liebe ist demnach in der thomistischen Ethik das Prinzip aller Regsamkeit. Das Wort Liebe aber ist nicht eindeutig. Thomas unterscheidet hier einen vierfachen Sinn des Ausdrucks « Liebe ». Uns interessiert hier nur der *amor intellectualis* und der *amor rationalis*, weil in dieser Unterscheidung der erste Schritt zur Überwindung des Rationalismus und Voluntarismus liegt.

¹ « Formalismus », 399.

² *Summa theol.* I-II q. 28 a. 6.

³ I-II q. 28 a. 6 ad 1.

Der Unterschied zwischen «intellectuale» und «rationale» ist in der thomistischen Philosophie von außerordentlicher Bedeutung.

Der Verstand (intellectus) ist wesentlich intuitiv.¹ Der Verstand schaut das, was er erkennt. Der Verstand ist jenes Organ des menschlichen Geistes, das seiner Natur nach bestimmt ist, in unmittelbare Verbindung mit dem Wirklichen zu treten.² Der Verstand ist recht eigentlich der geistige Wirklichkeitssinn des Menschen. Der Verstand ist ganz in der Gewalt seines Gegenstandes.³ Das Verstandeserkennen ist naturtriebartiges Erkennen. Ist sein Gegenstand dem Verstande nicht wirklich gegenwärtig — gegenwärtig in seiner *Daseinswirklichkeit* — so ist ein Erkennen für ihn unmöglich. Der Verstand (intellectus) konstruiert nicht, vergleicht nicht, bewegt sich nicht.⁴ Das wirkliche Erkennen des Verstandes ist immer und wesentlich Erkennen des Wirklichen. Der Verstand als Verstand ist untrüglich in seinem spezifischen Erkennen, auf seinem Eigengebiete. Der ursprüngliche Akt des Verstandes ist Seinschau im allgemeinen.⁵ Aufmerksames Achthaben auf das eigene geistige Tun wird jeden mühelos davon überzeugen.

Anders die Vernunft (ratio). Die Vernunft ist wesentlich diskursiv. Die Vernunft ist unruhig, sucht, schaut hin und her, vergleicht, verbindet und trennt, schreitet fort, zieht Folgerungen, baut auf.⁶ Die Vernunft ist nicht so an die Wirklichkeit gebunden wie der Intellekt. Die Vernunft denkt wirklich vieles, was nicht wirklich ist. Sie ist dem Mißbrauch leicht zugänglich. Aber selbst der Mißbrauch ihres Denkens wäre nicht möglich, wenn sie nicht im Verstande wurzelte. Die Vernunft hat den Beruf, die Inhalte, die der Verstand anfänglich nur im allgemeinen schaut, in ihrer konkreten Fülle zur Anschauung zu bringen.⁷ Und da der Verstand alles das, was die Vernunft theoretisch und praktisch zu ordnen berufen ist, in allgemeinen Umrissen schon zum voraus schaut (denn die Vernunft sucht nur das, was der Verstand auf seine Weise schon gefunden hat — *ignoti nulla cupido*), hat die Vernunft wesensgemäß die Resultate ihres Forschens dem festen Bestande der Wahrheitsschau des Verstandes unterzuordnen. Alle

¹ I q. 79 a. 8. — *Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere.*

² I q. 85 a. 6. ³ I q. 79 a. 2. ⁴ I q. 79 a. 8.

⁵ I q. 86 a. 1. *Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.*

⁶ I q. 79 a. 8. *Ratiocinari est procedere de uno intellecto ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam.*

⁷ I q. 79 a. 8.

Denkinhalte der Vernunft, die sich dem Schaugehalte des Verstandes nicht einordnen, entsprechen nicht der Wirklichkeit. Wenn dagegen die Vernunft sich vom Verstande emanzipiert und ohne Rücksicht auf die Verstandesinhalte zu konstruieren beginnt, dann wird die Vernunft zucht- und zügellos, stellt Fragen, ohne zu antworten, sucht die Wahrheit, ohne sie zu finden, baut auf, um es wieder niederzureißen, glaubt zu entwickeln, während sie verwickelt.

Jene philosophische Richtung, die, sei es das theoretische, sei es das praktische Vernunftdenken aus seiner Verankerung im Verstandeserkennen herausreißt, heißt *Rationalismus* im strengsten und engsten Sinne des Wortes.

Verstand und Vernunft fundieren eine zweifache Liebe: den amor intelluctualis und den amor rationalis. An anderen Stellen nennt Thomas den amor intellectualis auch amor voluntatis ut natura est, und den amor rationalis actus voluntatis ut voluntas est.

Der Verstandeswille oder die natürlich-geistige Liebe ist der fundamentale geistige Wirklichkeitsdrang des Menschen.¹ Diese geistige Grundliebe kann nichts anderes als das wirklich Gute wollen im Sinne des Seiend-Guten. Das, was im amor intellectualis gegeben ist, ist das Seiende, insofern es wertvoll ist. Die Seinserkenntnis und das Werterfassen geschieht in einem und demselben Akte — in verschiedener Hinsicht.² Der Grundwille geht auf das Wirklich-Gute im allgemeinen. Im Grundwollen ist allen Menschen ein und dasselbe gegeben. Hier findet das sittliche Leben aller Menschen die letzte Einheit.³ Diese Einheit ist unzerstörbar. Die Vereinigung aller Menschen im Wollen des Guten im allgemeinen geschieht so sicher und leicht, daß jede Gefahr, einem Scheingute sich hinzugeben, absolut ausgeschlossen ist

Die Vernunftliebe (amor rationalis) geht auf das Konkret-Gute. Sie hat die Aufgabe, das, was der Verstandeswille im allgemeinen will, zur konkreten Erfüllung zu bringen.⁴ Der Vernunftwille ist frei. Er überlegt, er macht Projekte, er trifft die rechte Wahl und Auswahl.⁵ Wahl und Auswahl sind dann recht, wenn der freie Wille das wählt, was dem natürlichen Zug des Willens entspricht. Hier sind Verirrungen möglich. Der amor rationalis kann von Scheinwerten getäuscht werden.

Jene philosophische Richtung, die den freien Willen vom Natur-

¹ I q. 82 a. 1.

² I q. 79 a. 11.

³ I-II q. 1 a. 7.

⁴ I q. 83 a. 4.

⁵ I q. 83 a. 3.

willen loslöst und die Freiheit zum Prinzip und Gesetz des menschlichen Lebens macht und die Höhe der Energie im Durchsetzen der Freiheit als Maßstab des sittlichen Lebens ansieht, heißt *Voluntarismus* in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes.

Dadurch, daß Thomas von Aquin die *ratio* auf den *intellectus* und den *amor rationalis* auf den *amor intellectualis* zurückführte, hat er sowohl den Rationalismus als den Voluntarismus im ursprünglichsten Sinne aus den Angeln gehoben. Die weitereren Bedeutungen, die mit den Ausdrücken Rationalismus und Voluntarismus noch verbunden werden und die weiteren Fragen, die sich daraus ergeben, sind durch die einfache Problemstellung und Lösung des hl. Thomas entweder sinn- und gegenstandslos geworden oder lassen sich von hier aus leicht und klar beurteilen und beantworten.

Die Frage, ob das Verstandes*erkennen* und das Verstandes*lieben* aufeinander zurückgeführt werden können, ist nicht nur sinnlos, sondern sinnwidrig.¹

Die Frage aber, ob die Verstandeseinsicht oder der Naturwille der Wirklichkeit näher liege, hat insofern einen Sinn, als die Berührung mit der Wirklichkeit in der *Art* und *Weise* des Wollens und Liebens viel lebendiger gefühlt wird als in der Art und Weise der Erkenntnis.² Daraus darf aber nicht geschlossen werden, daß die Wirklichkeit dem Lieben näher stehe als dem Verstehen, oder daß das Lieben ein eigenes Gebiet der Wirklichkeit habe, verschieden von der Wirklichkeit, die dem Verstande gegeben ist. Dem Geiste ist in seiner ganzen Breite nur so viel Wirklichkeit zugänglich, als ihm verständlich gemacht werden kann. *Voluntas sequitur intellectum.*

Die Frage endlich, ob die beiden ursprünglichen Tendenzen des Erkennens und Liebens sich in einer höheren Einheit verbinden, kann nicht mehr auf dem Boden der Ethik entschieden werden, noch viel weniger durch eine sittliche Erfahrung einsichtig gelöst werden. Auf diese Frage gibt nur eine metaphysische Einsicht eine gültige Antwort.

In der einfachen, substanzialen Geistnatur des Menschen sind Verstand und Wille, Verstehen und Lieben zur substanzialen Einheit

¹ I q. 79 a. 1 ad 2.

² I q. 19 a. 1. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est, secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

verbunden. Wie das Seiende bzw. das Wahre und das Gute im Wirklichen eins, ja im Grunde ein und dasselbe sind, so ist auch das Erkennen des Wahren und das Lieben des Guten in der substanziellen Natur des Geistes eins, ja ein und dasselbe. Die Differenzierung beginnt erst mit der Gliederung der Seelenkräfte. Kraft dieser Verwurzelung des Verstandes und des Willens im substanziellen Geiste muß sich das ursprüngliche Schauen und Lieben notwendig auf das Wirkliche richten. *Deus et natura semper tendunt ad unum*. Daß also das Verstandeserkennen auf das Wirkliche gerichtet ist, kommt nicht daher, daß es Erkennen ist, sondern daß es *Natur*erkennen ist. Und daß das Grundwollen immer und allezeit auf das Wirkliche geht, hat seinen Grund nicht darin, daß es Wollen ist, sondern daß es *Natur*wollen ist.¹ Die geistige *Natur* des Menschen verbindet den Menschen in letzter Linie mit der Wirklichkeit. Aus diesem Grunde ist die Scholastik der Substanz eigentlich die Substanz der Scholastik.

Die Einheit der Natur ist nicht die höchste Einheit. Sie wird abgeschlossen in der Einheit der Person.² Die Einheit der Person ist die allerletzte und allerhöchste und allerursprünglichste Einheit des Menschen.³ Die organische Gliederung der Seelenkräfte, die in der Seelensubstanz virtuell enthalten ist, wird erst in der Person aktuiert. So ist wirklich der *Personalismus* die letzte Überwindung des Intellektualismus und des Voluntarismus, aber nicht der aktualistische Personalismus Schelers, sondern der substanziell orientierte Personalismus des hl. Thomas von Aquin.

¹ I q. 111 a. 2. Cum motus voluntatis (naturalis) non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat *naturae intellectuali* virtutem talis inclinationis.

² III q. 2 a. 1 ad II.

³ III q. 2 a. 2 ad II.

