

Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns

Von Wolfgang KLUXEN (Bonn)

1.

Ein neues Interesse an einer philosophischen Behandlung des Themas „Handlung“ ist im Zuge jenes Vorgangs entstanden, den man die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ genannt hat. Wenn man diesen Vorgang als Gegenbewegung gegen ein zuvor weithin vorherrschendes hermeneutisches Denken auffassen darf, so versteht man, daß er sich energisch dem Problem der *Norm* zugewendet und darin sein Zentrum gefunden hat. Das Grundthema „Handlung“ ist nach dem Urteil kompetenter Beobachter weniger zum Zuge gekommen.¹ Aber man darf sagen, daß entscheidende Impulse aus drei verschiedenen Richtungen gekommen und aufgenommen worden sind, so daß durch sie das Diskussionsfeld bestimmt ist.

Erstlich nenne ich hier den Rückgriff auf Aristoteles und seinen Begriff der „Praxis“, im Unterschied zur „Theorie“ einerseits und zur „Poesis“, zur Produktion andererseits, durch welchen wiederum der Begriff der praktischen Philosophie begründet ist. Hier wird man den Namen von Joachim Ritter nennen müssen, aber auch den von Hannah Arendt, deren „Vita activa“ – trotz gewisser Cautelen – zudem deutlich macht, daß es sich keineswegs um eine bloß historische Reminiszenz handelt.²

Zweitens ist an den soziologischen Begriff des Handelns zu erinnern, der seit Max Weber sich – durch Transformationen hindurch – als grundlegend gehalten hat und eine Herausforderung an die philosophische Kritik darstellt.³ Die inzwischen abgeklungene Theorie-Praxis-Diskussion hat hier, nicht nur beim Marxismus, angesetzt, dessen Praxisverständnis wiederum geeignet ist, das allgemeine Problem der Handlung eher zu verstellen als zu erhellen.

Drittens wird zunehmend die analytische Handlungstheorie bedeutsam, deren sprachlicher Ansatz zwar verengt erscheint und in der Diskussion gelegentlich zu Subtilitäten verführt hat, bei denen die Methode ausschließlich zur Beseitigung jener Schwierigkeiten eingesetzt wird, die durch ihren Einsatz entstanden sind – der Askriptivismus etwa ist eine solche Lösung.⁴ Aber der

¹ So R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft* (1976) 7, 11 f.

² J. Ritters im Band „*Metaphysik und Politik*“ (1969) gesammelte Arbeiten begannen 1953; H. Arendts „*Vita activa*“ erschien 1960 in deutscher Sprache.

³ Dazu vgl. z. B. R. Bubner (wie Anm. 1) 9–60.

⁴ Deutlich gemacht z. B. v. Peter Geach, *Ascriptivism* (in dem Anm. 5 zu nennenden Werk) I, 239–245.

Ansatz führt zur Wiederaufnahme bedeutsamer Grundprobleme der Tradition in verändertem Stil: so des Problems des Willens und seiner Freiheit, überhaupt der „Handlung“ im Ganzen. Die Kontroverse zwischen Vertretern der „intentionalen“ und der „kausalen“ Erklärung der Handlung ist hier zu nennen, die durchaus als Wiederholung sehr alter Frontstellungen zu verstehen ist.⁵

Dies mag ein weiterer Beleg für die These sein, daß alte philosophische Probleme grundlegenden Charakters nicht durch Lösungen erledigt, daß große Kontroversen nicht durch Sieg entschieden und erfolgreiche Lehren nicht durch Widerlegung – wenigstens nicht immer und wohl nur in der Minderzahl der Fälle – zum Verschwinden gebracht werden. Mindestens läßt sich von der Tradition lernen. Es ist bemerkenswert, daß der analytische Begriff der „Intention“ klar auf Thomas von Aquin rückführbar ist: sowohl Elizabeth Anscombe als auch vor allem Anthony Kenny greifen auf ihn zurück.⁶ Sie tun das natürlich ganz ohne historische Absicht und in einer Weise, die nicht immer auf den historischen Kontext Rücksicht nimmt: ich bin durchaus nicht immer mit Kenny's Lektüre des Thomas und somit auch seiner Kritik einverstanden, aber das hindert nicht meinen Respekt vor der Intelligenz dieser Aneignung.

Doch es ist auffällig, gerade angesichts des unerwarteten Exempels, daß im übrigen in der „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ und speziell in der Diskussion um den Handlungsbegriff Thomas von Aquin keine merkbare Rolle gespielt hat. Dabei ist er es gewesen, der mittels seiner Rezeption der aristotelischen Ethik als erster mittelalterlicher Denker eine im eigentlichen Sinne „praktische“ Wissenschaft systematisch aufgebaut und darin eine differenzierte Analyse der Handlung gegeben hat, deren beider wirkungsgeschichtliche Bedeutung bis in unser Jahrhundert reicht. Das gilt bis heute nicht nur für die Moralthologie, die Thomas als wissenschaftlich-theologische Disziplin eigentlich begründet hat, sondern auch im philosophischen Bereich: man denke an Thomas' Rolle in der Naturrechtsdiskussion oder an die gewaltige Breitenwirkung der Vermittlung seiner Tugendlehre durch Josef Pieper. Inzwischen muß man jedoch sogar feststellen, daß selbst in der gegenwärtigen Moralthologie, die sich kritisch und integrationsbemüht breit mit den ethischen Reflexionen der Zeitgenossen auseinandersetzt, Thomas mindestens in den Hintergrund gedrängt ist, auch in der „Fundamentalmoral“.

Das scheint mir wesentlich daran zu liegen, daß die thomistische Ethik innerhalb der theologischen „Synthese“, zu deren Strukturprinzip die Integration der relevanten philosophischen Erkenntnisse gehört, in engem Verbund mit einer Metaphysik auftritt, die auch das Handeln unter ihren Gesichtspunkt bringt und somit der Ethik in einem Sinne vorgeordnet erscheint, der im Thomismus zumeist als Begründung der Ethik verstanden wurde, so als sei diese aus metaphysischen Positionen ableitbar. Es läßt sich zwar nun zeigen – und

⁵ Vgl. dazu: Analytische Handlungstheorie, I. Handlungsbeschreibungen, hrsg. v. G. Meggle; II. Handlungserklärungen, hrsg. v. A. Beckermann (1977), mit Einführungen und Bibliographie.

⁶ G. E. M. Anscombe, *Intention* (Oxford 1957); A. Kenny, *Action, Emotion, and Will* (London 1963); Ders. *Will, Freedom, and Power* (Oxford 1975).

das dürfte heute bei den Thomas-Interpreten anerkannt sein –, daß die Metaphysik des Handelns philosophisch als Reflexion auf Erkenntnisse einer eigenständigen praktischen Wissenschaft verstanden werden muß, der insofern der „naturalistische Fehlschluß“ nicht zur Last gelegt werden kann.⁷ Immerhin bleibt bestehen, daß gerade die Zuordnung von Metaphysik und Ethik ein Stilmerkmal der thomistischen Synthese ist, ja sogar läßt sich in der Entfaltung der Metaphysik des Handelns – bei Wahrung der Eigenständigkeit praktischer Wissenschaft – eine entscheidende Leistung des Thomas sehen.⁸ Daher wird ein vertieftes Interesse an Thomas gerade dann zu erwarten sein, wenn ein Interesse an der Metaphysik besteht, und wo dieses verdrängt oder gar perhorresziert wird, kann man nicht Neigung zur Auseinandersetzung mit ihm erwarten. Der Sache nach freilich müßte die bei Thomas aufs Äußerste getriebene Problematik, allgemein gesprochen der theoretischen und praktischen Vernunft, geradezu exemplarisches Interesse finden. Aber angesichts der theologischen Einordnung des Gedankens ist es nicht möglich, diesen unmittelbar und in der gegebenen Systematik, also durch bloßes Referat der Texte, zur aktuellen Geltung zu bringen. Es bedarf einer interpretatorischen Zubereitung, die immer zugleich den Kontext reflektiert und dadurch distanziert.

Es ist hier meine Absicht, einige Positionen des Thomas zur Handlungslehre zu vergegenwärtigen. Ich tue das interpretierend, indem ich sie von ihrem Kontext distanzriere, und beziehe sie auf Fragestellungen, die gegenwärtig sind, in der Absicht, das thomistische Exempel als mögliches Korrektiv der Diskussion deutlich zu machen.

2.

Der von Thomas gebrauchte Begriff, der den Bedeutungsbereich von „Handlung“ umgreift, ist der des „actus humanus“. Nur solche Tätigkeit kann im eigentlichen Sinne „menschlich“ genannt werden, die dem Menschen als Menschen eigentümlich ist: das ihn gegenüber allen anderen Wesen auszeichnende ist jedoch, daß er seiner Taten Herr ist. Er hat „freie Entscheidungsmacht“ (*liberum arbitrium*) und darin Verfügung über sein Werk (*suorum operum potestatem*). Das hat er aber durch Vernunft und Wille, und somit verdienen nur jene Akte die Bezeichnung „menschlich“, die aus überlegtem Willen hervorgehen (*ex deliberata voluntate procedunt*).⁹

Handlungen – wie ich vorläufig, in noch zu rechtfertigender Weise, sagen will – sind demnach von allen Vollzügen zu unterscheiden, die am und im Menschen geschehen, aber nicht aus überlegtem Willen kommen, die dann

⁷Die hier zugrunde gelegte Auffassung von historischer Stellung und struktureller Einordnung der Ethik ist in meiner Untersuchung „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“ (1980) erstmals 1964 vorgelegt worden.

⁸ So mit Recht L. Oeing-Hanhoff in: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. V, s. v. „Metaphysik“.

⁹ *Summa de theologia* I–II, 1,1 sowie Prologus.

„actus hominis“ heißen: so das Fallen eines menschlichen Körpers gemäß dem Gesetz der Schwerkraft, aber auch der Schlag des Herzens oder die Erregung des Geschlechts, die von der Vernunft nicht beherrscht und nicht vom Willen hervorgerufen werden.¹⁰ Auch so etwas wie rein reflektorische Gesten – Beispiel: sich den Bart streichen – gehört hierher.

Solches Tun, das seinen ursprünglichen Antrieb nicht aus der Vernunft und dem Willen hat, sondern auf einer Ebene ansetzt, die wir mit den Tieren gemeinsam haben, fällt dennoch nicht aus dem Bereich von Handlung heraus. Hunger und Durst, spontane Lockung oder Ekel, der ganze Bereich der „passiones animae“, des emotionalen oder affektiven Lebens ist in bestimmtem Maße zu beherrschen. Genauso weit das der Fall ist, sind die aus solchem Trieb hervorgehenden Vollzüge „Handlungen“.¹¹

Genau so weit ist die Handlung auch „willentlich“ zu nennen (voluntarium). Thomas nimmt den aristotelischen Begriff des „hekusion“ auf, der jedoch vor allem die auch den Tieren zukommende Spontaneität bezeichnet, mit der ein erkanntes Ziel erstrebt wird. Thomas präzisiert: nicht schon die Erkenntnis eines Zieles, sondern die Erkenntnis auch der „ratio finis“ sowie auch der „proportio actus ad finem“ – oder auch: die „proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum“ – macht die vollkommene Willentlichkeit aus, unterscheidet also Handlung von „Verhalten“.¹² Kenny hat diesen Bezug auf die „ratio finis“ im Sinne der analytischen Theorie ausgedrückt als die Forderung, der Handelnde müsse sprachlich den Grund seiner Handlung angeben können,¹³ das scheint mir akzeptabel, sofern nicht das „können“ gepreßt wird.

Jedenfalls zeigt sich schon hier, wie die Handlungslehre bezogen ist auf eine Auffassung von Freiheit, welche diese im Zusammenspiel von Vernunft und Wille begründet sein läßt.¹⁴ Der Wille ist Strebevermögen und als solches dadurch definiert, daß sein Objekt „Ziel“ ist. Das Strebevermögen als solches erkennt aber nicht, sondern ist darauf angewiesen, daß ihm Ziele durch ein Erkenntnisvermögen präsentiert werden. Der Wille ist nun jenes Strebevermögen, das der Vernunft zugeordnet ist, und insofern ist der Umfang dessen,

¹⁰ Herzschlag und Geschlechtererregung können zwar mittelbar durch Vorstellungen, die ihrerseits „passiones“ hervorrufen, beeinflusst werden; aber sie gehorchen nicht dem Befehl der Vernunft, da diese nicht die „alteratio“ hervorrufen kann, die zu diesen Bewegungen nötig ist. Herz und Geschlecht sind Lebensprinzipien, die als solche ihre eigene „natürliche“ Bewegung haben, und beide sind sozusagen „Lebewesen für sich“ (animal separatum): so Thomas I-II, 17, 9 ad 3 im Anschluß an Aristoteles, De motu anim. 703 b 6–26.

¹¹ Thomas spricht von einem „politischen“ Primat der Vernunft, im Gegensatz zu einem „despotischen“, I, 81, 3 ad 2; vgl. auch I-II, 17, 7; 24, 1 u. ö.

¹² I-II, 6, 2.

¹³ Will, Freedom, and Power (Oxford 1975) 20 f.

¹⁴ Ich verzichte auf Einzelbelege; für die Aussagen dieses und des folgenden Absatzes ließen sie sich vollständig aus De malo 6 beibringen. Aufarbeitung des umfangreichen Textmaterials bei K. Riesenhuber, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin (1971); vgl. auch A. Zimmermann, Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin, in: L. Oeing-Hanhoff (Hrsg.), Thomas von Aquin 1274/1974 (1974) 125–160.

was ihm Objekt werden kann, nicht geringer als jener, in welchem die Vernunft Objekte zu finden vermag. Da die Vernunft aber, wenigstens in abstrakter Weise, dem „Seienden“ geöffnet ist, wird der Wille zu einem universellen Zielvermögen. Das läßt sich auch so ausdrücken, daß er dem „Guten“ im Allgemeinen – so wie die Vernunft dem Seienden im Allgemeinen – zugewandt ist, denn die Bestimmung „Ziel“ enthält die „ratio boni“ – „bonum est quod omnia appetunt“ –, die durch Bezug auf ein Streben erwiesen wird.¹⁵ Weil das so ist, kann der Wille nicht durch ein partikuläres Gut zum Akt *genötigt* werden; Ziele muß er jeweils „intendieren“ – denn daß ihm ein Ziel präsentiert würde, welches als universales Gut ihn gänzlich erfüllen und somit „nötigen“ würde – so daß er nicht umhin könnte, es zu wollen – ist kein im irdischen Leben möglicher Fall. Insofern ist der Wille stets frei, zu wollen oder auch nicht (*libertas exercitii*), so wie er auch frei ist, dies oder jenes zu wollen – im Maße, wie ihm die Vernunft unterschiedliche Objekte als möglich vorstellt (*libertas specificationis*).

Die Freiheit, die der Wille als Vermögen zum „Guten“ im Allgemeinen besitzt, als welches er übrigens immer schon – durch den Gründer der Natur, Gott – „in Bewegung“ ist und also für jede besondere Zielsetzung zu spontaner Selbstbewegung befähigt – diese Freiheit hat der Wille nicht aus sich, als Strebevermögen, sondern weil er jener Natur angehört, die als vernunftbestimmte des Allgemeinen – des Seienden überhaupt – erkennend mächtig ist. So ist die Vernunft Ursache, „causa“, der Freiheit. Immerhin ist die abstrakt universelle Vernunft konkret eine endliche, die sich in einer Vielzahl von Bemühungen das Seiende durch eine Vielzahl von Wahrheiten vergegenwärtigen muß, bei der sie als urteilende unter die Kontrarietät von wahr und falsch gerät. Der Wille, gänzlich auf die Vernunft angewiesen, gerät daher unter die Kontrarietät des wahren und des „scheinbaren“ Guten, vielleicht auch unter den Eindruck jenes partikulären und ephemeren Guten, das sich als bloßes Triebziel gegen das vernünftige, aber wirksam meldet, und schreitet zur Handlung gleichsam „neben“ oder auch „gegen“ die Vernunft: er tritt unter die Differenz von „gut“ und „schlecht“ oder „böse“. Diese Art Freiheit (*libertas contrarietatis*) ist ontologisch als Defizienz zu betrachten. Aber die in ihr hervortretende Differenz von Gut und Böse als Kondition des Wollens ist für die Vernunft eines handlungsfähigen Wesens jener Punkt, an dem sie es sich nicht mehr leisten kann, in der serenem Distanziertheit theoretischen Wissens zu verharren.

Die Vernunft ist nicht schon als Vernunft, aber als Vernunft eines strebenden und handlungsfähigen Wesens, die dessen Handlungsraum intellektuell vergegenwärtigt, praktische Vernunft.¹⁶ Sofern sie Handlungen beurteilt, welche

¹⁵ Umgekehrt gilt auch: „bonum habet rationem finis“; obwohl die „rationes“ nicht dieselben sind, gehören sie doch beide zu dem, was konkret „bonum“ und finis ist, und Thomas kann im selben Text beides je als Begründung heranziehen, vgl. I–II, 94, 2.

¹⁶ Zum folgenden vgl. meine „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“ (wie Anm. 7) 3. Kapitel.

man tun oder auch lassen kann, kann sie auch sagen, ob sie „zu tun“ oder „zu lassen“ sind: sie urteilt „praktisch“. Dabei geht nun schon aus der „Ratio boni“, die vom Strebensbegriff bestimmt ist, hervor, daß „zu tun“ das Gute und „zu lassen“ das Böse ist; die Frage „Why be moral?“ ist einfach zu beantworten: weil es gut ist (wer das dann nicht einsieht, der muß wohl auf eigene Faust zur Hölle fahren; das kann er natürlich auch wollen). Wenn demnach der Handlung wesentlich ist, „willentlich“ zu sein und unter der Differenz von gut und schlecht zu stehen, dann ist die ihr angemessene Erkenntnis nicht in einer theoretischen Analyse zu leisten, sondern erst in einer praktischen Wissenschaft, welche unter anderem Vorschriften, praeskriptive Sätze, Normen, Wertungen enthält und sich gerade darin vollendet.

Umgekehrt heißt das nun, daß auch theoretisch angesetzte Handlungsanalysen wesentlich den Sinn haben müssen, zu einer praktischen Erkenntnis des „Gutseins“ zu führen, sofern dieses durch den Willen zu leisten ist.¹⁷ Daher scheiden zwei Arten von menschlichen Tätigkeiten aus, obwohl sie nach dem Wortsinn durchaus als „actus humani“ einzustufen wären. Einmal ist das die theoretische Wissenschaft, sofern sie nämlich Resultat der Einsicht und nicht des Willens ist. Dagegen bleibt sie als Vollzug, den man wollen kann oder auch lassen, Gegenstand praktischer Überlegung: das gilt insbesondere für die theoretische, kontemplative Lebensform oder für die Frage, ob man in bestimmter Lage dringlicher Not Wissenschaft treiben dürfe oder nicht. Das hat aber mit dem Wesen der theoretischen Wissenschaft als Erkenntnis nichts zu tun.

Weiter, und das ist bedeutsamer, scheidet der Bereich der „Produktion“, des Herstellens, aus, das Thomas als „facere“ vom „agere“ unterscheidet. Hier geht es um ein Werk, das in sich Bestand hat und außerhalb, in der materiellen Welt und unabhängig vom Hersteller steht. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Thomas wählt als Beispiel oft die Medizin, deren Werk die Heilung ist, und man kann auch eine Theateraufführung als solches Werk ansehen. Jedenfalls kommt es darauf an, daß das Werk „gut“ wird, nämlich sachgerecht ausgeführt; die Wahrheit der Erkenntnis hat in diesem Werk ihren Maßstab. Hier ist auch nicht von „praktischer“ Erkenntnis zu reden, sondern von technischer, von „Kunst“, ars, oder besser Kunstwissen, das seinerseits nichts darüber sagt, *ob*, sondern nur *wie* das Werk zu „machen“ sein.

Auch hier gilt allerdings wieder, daß der Akt der Produktion als ein willentlicher doch wieder unter die Zuständigkeit eines „Handlungswissens“ zu fallen hat. Es kann ja durchaus sein, daß ein „guter“, also technisch vollkommener Herstellungsakt dennoch als „Handlung“ anders zu beurteilen ist. Dabei gibt es (nicht seltene) Grenzfälle, in denen technisches Können für die Frage prak-

¹⁷ Vgl. dazu ebd. 46 f. Diese Auffassung ist für die „technischen“ Wissenschaften, auch für die Medizin und die Jurisprudenz, insofern bedeutsam, als sie die Vorstellung ausschließt, ein zunächst rein theoretisch erworbenes Wissen werde dann „angewandt“. Die heutige Wissenschaftstheorie und noch mehr die vorherrschende Auffassung der Wissenschaftler selbst müßte hier entscheidend korrigiert werden: es kommt auf die Zielsetzung der Wissenschaft – übrigens nicht des individuellen Wissenschaftlers – an.

tischen Gutseins bedeutungsvoll sein kann: die Beispiele, vor allem aus dem Bereich des „Berufsethos“, liegen auf der Hand. Die grundsätzliche Unterscheidung ist aber klar und strikt festzuhalten.

Der eigentliche Grund der Unterscheidung kann nochmals anders ausgedrückt werden. Sofern jemand Wissenschaft erwirbt, wird er ein guter Wissenschaftler. Wer ein Werk erstellt, wird die „Kunst“ besitzen und dadurch ausgezeichnet sein. Ist der Wille aber gut, so ist der Mensch im Ganzen gut; denn der Wille ist ja das universelle Zielvermögen, der insofern „alles“, was im Menschen ist, zuwege bringt, und unter allen Strebungen ist er der „erste Bewegter“ eben wegen seiner Universalität, auf den insofern alles – nicht zwar der Artbestimmtheit nach, wohl aber als menschliche Verwirklichung – zurückzuführen ist, was im Menschen verwirklicht wird. Die Handlung als menschliche – also als Handlung – betrachten heißt deshalb, sie letztlich unter dem Gesichtspunkt des zu leistenden Gutseins zu betrachten.

3.

Die bisherige Darlegung diene vornehmlich gewissen Abgrenzungen, den Handlungsbegriff betreffend, und auch der Hinweis auf die metaphysische Freiheitslehre führt zurück auf die Position der praktischen Vernunft und der dieser gemäßen Wissenschaft als jener, in welche die Handlungslehre gehört. Es ist nun bemerkenswert, daß Thomas die Handlungslehre mit einem Gedankengang beginnt, der zunächst durchaus metaphysisch-spekulativen Charakters scheint: mit der Lehre vom letzten Ziel.¹⁸

Es ist bekannt, daß Thomas überhaupt alles Streben und Wirken als zielbestimmt auffaßt – und zwar schon insofern als es gleichmäßig und überhaupt bestimmt ist.¹⁹ Als zielbestimmt ist die Natur aber geordnet und kein Chaos: insofern ist ihre Finalität insgesamt durch ein einheitliches letztes Ziel, nämlich Gott bestimmt.²⁰ Dieser Gedanke wird aber nicht einfach auf den Bereich menschlichen Wirkens übertragen außer in einem formalen Sinne. Beim menschlichen Wollen gibt es gewollte Ziele, und so muß gefragt werden, ob es immer ein Letztgewolltes gibt; dies ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem Erst-

¹⁸ So die *Summa de theologia*, I-II: sie stellt sich tatsächlich (vgl. prol., Einl. u. q. 1, 1–3) als Lehre von den menschlichen Handlungen dar und fängt *als solche* mit der Lehre vom letzten Ziel an.

¹⁹ Die entscheidende Begründung formuliert u. a. I-II, 1, 2: „Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum quod habet rationem finis“; ähnlich z. B. SCG III, 2.

²⁰ Thomas sieht die universale Finalität Gottes in Zusammenhang mit der Partizipationslehre: sofern das Geschöpf in seinen Akten sich selbst verwirklicht, nimmt es teil an der „Gottähnlichkeit“ (z. B. I, 44, 4 c. und ad 3; I, 65, 2; I, 103, 2 u. ö.). Auch bei der erkenntnislosen oder nichtvernünftigen Natur kommt es auf deren Eigenbeschaffenheit an, so daß Gottes Finalität nichts bloß „Äußeres“ ist.

gewollten, da das Ziel nur in der Ausführung am Ende, in der „Intention“ jedoch am Anfang steht.²¹

Gibt es also ein ernstlich oder letztlich Gewolltes im menschlichen Leben? Die Antwort muß ja sein, da wir sonst einen *processus in infinitum* hätten; nichts würde weiterhin gewollt werden können, keine Tat käme zum Ende, da sie nicht einmal anfangen könnte. Voraussetzung des Beweises ist natürlich, daß es sich um einen „ordo per se“ handelt, daß der Mensch also, mit sich identisch, ein Leben führt, das er als Einheit vollzieht. Daß es sich nur um ein einziges letztes Ziel handeln kann, begründet Thomas dreifach: Jegliches Seinkönnen erstrebt seine Vollendung, ein Gut also, das die Breite seines Strebens erfüllt und zur Ruhe bringt und nichts mehr zu erstreben übrig läßt; in solcher Weise kann neben dem erfüllenden Gut kein zweites erstrebt werden. Zweitens weist er daraufhin, daß der Wille als „Natur“, d. h. als gegebenes bestimmtes Vermögen zunächst „einer“ ist und dies als Wille nur dadurch sein kann, daß er ein „eines“ „naturhaft“ will; dies definiert ihn also das Zielvermögen, dies eine letzte und erstgewollte Ziel. Drittens bedarf es eines einheitlichen Prinzips für den Gesamtbereich der Handlung, damit dieser überhaupt als einheitliche „Gattung“ aufgefaßt werden kann; da eine Handlung aber ist, was sie ist – also ihre „species“ erhält – durch ihr zugehöriges Ziel,²² muß für die Gattung „Handlung“ ein gemeinsames und eines letztes Ziel als erstes Prinzip angesetzt werden. Dies soll aber nun nicht nur abstrakt gelten, etwa für den Menschen schlechthin oder die Gattung Mensch: für jeden einzelnen gilt, daß all sein Wollen durch die Bestimmtheit eines einen letzten Zieles festgemacht ist.

Dieser Gedankengang wirkt reichlich formal, und es wird vielen Zeitgenossen schwer sein, ihn überzeugend zu finden. Es ist auch klar, daß er auf dem Hintergrund eines metaphysischen Finalismus entworfen wird, von dem aus er natürlich weniger schwieriger ist, wenn er diesen auch nicht einfach „umsetzt“. Aber Thomas kommt es noch gar nicht auf Inhalte an, die er erst später bringt – Glückseligkeit und worin sie letztlich besteht, Gott –, sondern wirklich auf ein formales Moment, ein immer schon und stets Erstgewolltes. Vielleicht läßt sich der Sinn des Textes in folgender Weise erläutern:

Es ist einfach eine Tatsache, daß jede Handlung in einem Lebenszusammenhang steht; sie stammt aus ihm und sie wirkt auf ihn zurück. Wer handelt, verändert sich; er bestimmt sich als Täter dieser Tat, und das tut er auch, wenn er unterläßt. Er gestaltet sein Leben, er „führt“ es – und er tut das in jeder einzelnen Tat. Der Wille, der zu dieser besonderen Tat führt, wird durch diese Tat nicht erschöpft. Zumindest will er in ihr und durch die Folge der Taten zugleich ein Leben führen, das über diese Taten hinausreicht. Es kann nach dem „Sinn“ dieser Tat nicht nur im Hinblick auf sie selbst, sondern auch im Lebenszusammenhang, und es kann dann auch nach dem „Sinn“ dieses Lebenszusammenhangs selbst gefragt werden. Nicht nur die einzelne Handlung,

²¹ I-II, 1, 4. – Im Folgenden wird der Gedanke dieses Artikels und des folgenden (5) referiert; vgl. dazu meine „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“ (wie Anm. 7) 115–118.

²² Dies ist im vorhergehenden Art. I-II, 1, 3 behandelt.

auch der Handlungszusammenhang kann als „sinnvoll“ aus überlegtem Wollen gestaltet werden, die Handlung als Stück eines *Lebensplanes* erscheinen, in dem ein übergreifender *Lebenssinn* den Handlungssinn einordnet oder gar stiftet.

Man kann also fragen, ob überhaupt menschliche Handlung als Handlung adäquat verstanden wird, wenn sie nicht zugleich als Realisierung eines Lebenssinns oder auch als Abfall von einem solchen gefaßt wird. Der Lebenssinn wäre dann das in allem besonderen Wollen je vorauszusetzende Erstgewollte. Dies wäre nicht notwendig eine Frage nach dessen bewußtem Gewolltsein, da es ein im bewußt gewollten Jeweiligen Vorausgesetztes, ein in ihm sozusagen Mitgesetztes wäre; ein gleichsam Selbstverständliches, an das man nicht zu denken braucht (wer zu einem entfernten Ziel geht, denkt nicht immer an dieses, auch wenn es alle seine Schritte lenkt). Demgemäß ist von einem *Lebensplan* auch nicht im Sinne einer Karriereplanung zu sprechen. Es muß nicht ein für allemal in einem Leben feststehen, was als Letztes herauskommen soll, und in einem Lebenslauf muß nicht immer dasselbe das Erstgewollte sein. Auch das letzte Ziel kann wechseln: es ist das jeweils wirksame Erstgewollte, und der Mensch ist in der Lage, in jedem Augenblick seinem Leben im Ganzen einen anderen Sinn zu geben; hierher gehört, was Max Scheler von „Reue und Wiedergeburt“ gesagt hat. Daher ist auch die Frage nach einem „wahren“ letzten Ziel, oder, wenn dies im „Glück“ gesehen wird, nach dem wahren Inhalt des Glücks zu stellen.

Dies alles zeigt, daß die Lehre vom „letzten Ziel“ doch nicht rein spekulativ-metaphysische Bedeutung hat, wie immer gut sie auch zur thomistischen Metaphysik passen mag und nach deren Verfahren vorgeht. Es geht gar nicht um eine bloß festzustellende, sondern um eine im Handeln zu erfüllende Struktur, und das notwendig Gewollte ist zunächst eine abstrakte Vorgabe, deren inhaltliche Erfüllung erst zu leisten ist. Wir bewegen uns eben nicht im „genus naturae“, sondern im „genus moris“, anders ausgedrückt im praktischen „ordo rationis“: denn wo von Wille die Rede ist, muß zuvor von Vernunft die Rede sein. Willensziele liegen nicht, theoretisch feststellbar, als Tatsachen vor; sie werden von der Vernunft erst als „Objekte“ vorgestellt, so daß sich ein Wollen auf deren Verwirklichung richten kann. Daher sind auch Handlungen nicht dadurch Handlungen, daß sie Ereignisse in der Welt sind; sondern dadurch, daß sie Bedeutung im „ordo rationis“ haben. Nach dem Beispiel des Thomas ist das Ereignis der Tötung eines Menschen etwas ganz anderes, wenn es Rache ist oder wenn es gerechte Strafe ist: derselbe Naturvorgang kann konträre Spezifikation im Ordo rationis haben, Akt des Hasses und böse oder Akt der Gerechtigkeit und gut sein.²³ Auch die Rede von Objekt und Ziel darf dann nicht so verstanden werden, als handele es sich um vorliegende oder vorgestellte selbständige Größen, die der Handlung äußerlich sind; sie sind Prinzipien des Aktes, die als solche zu ihm gehören, sofern sie ihn bestimmen und er durch sie ist, was er ist.²⁴ So ist auch das „letzte Ziel“ nichts äußerlich Vor-

²³ I-II, 1, 3 ad 3.

²⁴ I-II, 1, 3 ad 1.

liegendes, sondern als Gewolltes jenes allem Handeln zugehörige Prinzip, durch das es allererst „Handeln“, zur Gattung Handlung gehörig und einem Lebenssinn zugeordnet ist.

4.

Aristoteles – wenigstens jener der Nikomachischen Ethik – und Thomas sind von Kenny kritisiert worden, weil sie das Gutsein der Handlung von einem „Lebensplan“ abhängig machen, in den sie eingefügt ist.²⁵ Ich habe Verständnis für diese Kritik, wenn sie eine Position trifft, welche alle besonderen Ziele mediatisiert, zu Mitteln herabsetzt, welche erst im letzten Ziel Gutes bewirken. Für Thomas schränkt Kenny diese Kritik selbst ein, da er eigentlich Ziele auch im Partikularen, im endlich-beschränkten Guten anerkennt; ja sogar läßt er Ziele dort gelten, wo in einer Handlungsfolge mehrere in Abhängigkeit voneinander erstrebt werden, wo also durchaus „Vermittlung“ statthat. Wie ich glaube, ist im Sinne der gegebenen Interpretation der Lehre vom letzten Ziele der Vorwurf nicht haltbar. Wieder kann ich Kenny zustimmen, wenn er den entscheidenden Griff des Thomas in der Einführung des Begriffs der „*intentio*“ sieht.²⁶ Er bezeichnet jenen Akt, in dem der Wille vorerkannte Ziele als solche ergreift oder sich auf sie richtet. Er rückt die bei Aristoteles maßgebliche „*Prohairesis*“ – bei Thomas „*electio*“ – an eine untergeordnete Stelle, nach Kenny ein bedeutender Fortschritt in der Handlungsanalyse; das darf auch anerkennen, wer nicht der „*intentionalen*“ Handlungslehre der Analytiker anhängt.

Denn die „*intentio*“ ist jener Begriff, durch den die partikulare, konkrete und eben reale Handlung als selbständige Größe, unabhängig vom letzten Ziel, begriffen wird. Thomas bringt ihn wie auch den Begriff der „*electio*“ im Zusammenhang einer Handlungsanalyse – hier kann man davon sprechen –, in der nach dem Ansatz, den er durchhält, die Frage nach dem Zusammenwirken von Wille und Verstand leitend ist.²⁷ Die „*intentio*“ folgt danach auf eine Erkenntnis des Zieles, die der Verstand vorstellt, und auf sie folgt wiederum im Verstande ein „*consilium*“ über die Mittel zum Ziel. Dem muß dann wieder der Wille beistimmen – „*consensus*“ –, damit der Verstand zu einem abschlie-

²⁵ A. Kenny, Aristotle on Happiness, in: The Anatomy of the Soul (Oxford 1974); vgl. Ders., Thomas von Aquin über den Willen, in: W. Kluxen (Hrsg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch (1975) 123 f. (Anm.).

²⁶ A. Kenny, Will, Freedom, and Power (Oxford 1975) 21.

²⁷ Genau genommen, fängt die Handlungsanalyse von I-II mit der Behandlung des „*voluntarium*“ (q. 6) und der „*circumstantiae*“ an (q. 7), untersucht dann das „*Wollen*“ selbst (qq. 8–10) und die „*fruitio*“ (= den „*Genuß*“ des letzten Zieles, q. 11) und dann erst die „*intentio*“ (q. 12), durch welche die bestimmte, konkret-partikuläre Zielsetzung zustande kommt. Danach werden der Reihe nach „*electio*, *consilium*, *consensus*, *usus*“ behandelt (qq. 13–16) als jene Akte, bei denen die Zielsetzung vorausgesetzt ist und die nun „*ea quae sunt ad finem*“ betreffen. – Auf die Frage nach dem Unterschied von „*actus elicitus*“ und „*actus imperatus*“ gehe ich hier nicht ein.

ßenden Urteil über das zu Tuende kommt (*iudicium ultimum practicum*). Darauf folgt die „Wahl“, *electio*, des Willens, in deren Kraft dann der Verstand „Befehl“ gibt – „*imperium*“; auch „*praecipere*“ wird von Thomas gesagt.²⁸ Hierauf folgt der „*usus*“, die tatsächliche Durchführung der Handlung.

Ich glaube nicht, daß Thomas mit diesen Begriffen reale psychologische Vorgänge, eine Abfolge von Ereignissen beschreiben will (wiewohl manche Begriffe Namen von Ereignissen sein können). Eher dürften sie eine Art „Handlungslogik“ darstellen, die sich vielleicht mit Mitteln der analytischen Handlungstheorien wiedergeben oder in deren Stil übersetzen ließe. Dieser vielleicht reizvollen, jedenfalls langwierigen und schwierigen Aufgabe will ich mich nicht unterziehen. Ich will auch nicht auf die Darlegungen des Thomas zu Gut- und Bösessein der Handlung – der jeweils besonderen Handlungen – wie sie sich nach Objekt, Ziel und Umständen bemißt, systematisch eingehen (was ich an anderer Stelle getan habe).²⁹ Wichtiger ist der Hinweis, daß, wie immer es mit dem letzten Ziel und dem umfassenden Lebenssinn steht, Thomas im partikularen, besonderen, konkreten Bereich eine Fülle unvermittelter Evidenz von Gutsein sieht, die eine partikuläre Handlung „gut“ sein läßt, wenn sie sich solches Ziel setzt.

Es leuchtet ja ein, daß es gut ist, Hunger und Durst zu stillen, den eigenen oder den der anderen: ein dringliches Triebziel, das die Vernunft nicht umgehen kann. Es leuchtet ein, daß es gut ist, anvertrautes Gut wiederzugeben und die Wahrheit zu sagen, wiewohl es Umstände geben kann, die das Gutsein bezweifeln lassen; aber das sind klar eben besondere Umstände. Es leuchtet ein, daß eine gute Tat getan hat, wer unter Lebensgefahr ein Kind aus dem Strom gerettet hat, auch wenn ihn kein kategorischer Imperativ dazu gezwungen hätte. Nicht die Pflicht ist es, sondern die Neigung, welche uns Gutes primär sichtbar macht, und Neigungen sind primär „natürlich“, mitgegebene Antriebe, die uns zur Erfüllung unseres „*Könnens*“ bewegen. Man darf dabei nicht nur an „niedere Triebe“ denken: auch der Wunsch nach Wissen, auch Ehrfurcht vor dem Höheren, auch Verlangen nach „Sinn“ sind natürliche Neigungen, die hohe Güter vorstellen und uns zu Handlungen bewegen können, die diesen entsprechen.³⁰

Der Wille realisiert das Gute nicht aus einer abstrakten Freiheit und einer Leere der Willkür, der gegenüber jeder Inhalt beliebig wäre. Er realisiert das Gute als Vermögen einer mannigfach gegliederten, in mannigfachen Weisen von Neigung, Streben, „*Seinkönnen*“ dynamisch sich aktuierenden Natur, die in dieser Konkretion unmittelbar zu der Fülle entsprechender konkreter, partikulärer Güter steht. Freilich wird gelten: ein partikulares Triebziel ist zunächst

²⁸ So bei der Analyse der Klugheit, II-II, 47, 8, deren eigentlicher Akt „*praecipere*“ heißt. Thomas ist terminologisch nicht starr, aber doch genau.

²⁹ Vgl. meine „*Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*“ (wie Anm. 7) 10. und 11. Kapitel.

³⁰ Klassische Auflistung der „*inclinationes naturales*“: I-II, 94, 2; vgl. auch SCG III, 63, wo (in der dort bevorzugten Terminologie) die geordnete Mannigfaltigkeit der zur menschlichen Natur gehörigen „*desideria*“ vorgestellt wird.

„gut“ für den partikularen Trieb, als dessen Erfüllung; wenn es als gutes „gewollt“ sein soll, so dann, wenn die Triebbefriedigung zugleich dem Ganzen des Menschen dient, wenn es also „vernünftig“ eingeordnet ist. Insofern ist es erst menschlich gut durch die Vernunftordnung, die als solche „menschlich“ ist. Aber es ist doch nicht so, daß ihm erst durch die Vernunft zugebracht würde, überhaupt „gut“ für den Menschen zu sein: das kommt ihm schon insofern zu als es einem menschlichen „Verlangen“ entspricht, und als so schon vorgegebenes wird es von der Vernunft „geordnet“.

Ersichtlich kommt es dabei für die Vernunft darauf an, daß sie einerseits bei den konkreten Evidenzen, die partikular auftreten, ansetzt; allgemeiner gesprochen, es kommt überhaupt darauf an, daß sie beim Individuellen des je besonderen Zustandes der „Natur“, bei der Situation ansetzt. Andererseits ist ihre Ordnung erst dann „richtig“, der Lage angemessen und somit konkret „gut“, wenn sie auf das Individuelle des je besonderen Zustandes der „Natur“ und die Situation bezogen ist. „Praktisch“ ist die Vernunft erst dann, wenigstens in ihrer Vollendung, wenn sie ihr „Ordnen“ nicht beim Urteilen beläßt, sondern in einer so wirksamen Weise „vorschreibt“, daß die tatsächliche Handlung unmittelbar betroffen ist, also ihr folgt. Solches kann sie nicht ohne den Willen leisten: daher folgt ihr Gebieten erst auf die „Wahl“ – die skizzierte Handlungsanalyse zeigt das Zusammenwirken mit dem Willen.³¹

Stellt man so auf das Individuelle ab – und das muß man ja –, so kann man wiederum nicht davon absehen, daß die Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur und ihres offenen Seinkönnens im konkreten Lebenszusammenhang auch in dem Sinne „gestaltet“ ist, daß sich Haltungen oder Einstellungen stabilisieren, regelrecht „eingeübt“ werden können, welche die offenen Vermögen als „Habitus“, als Verfassungen, wie ich gerne sage, auf bestimmte Handlungsweisen festlegen oder bevorzugt dazu disponieren. Die einzelne Handlung kann daher stets als solche betrachtet werden, die zu einer bestimmten Verfassung des sie leistenden Vermögens gehört, sei diese Tugend oder Laster.³² Auch die Vernunft bedarf als praktische, auf das Individuelle gerichtete, einer solchen Einübung, nämlich der Klugheit (*prudencia*). Von ihr heißt es bei Thomas oft, daß sie „etwas im Streben habe“; das bedeutet, daß in diese Verfassung der praktischen Vernunft jene Neigung zum Guten selbst aufgenommen ist, die in der „guten“ Verfassung der Strebevermögen stabilisiert ist,³³ und so kann sie deren Schwergewicht zum Guten zur Geltung bringen.

Mit dieser Position, welche der Klugheit als Tugend die entscheidende Rolle gibt, sind wir weit entfernt von modernen Theorien, die das Moralische durch

³¹ Vgl. dazu meine „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (wie Anm. 7) 30–35; die Abzweckung auf das Individuelle – bei Aristoteles vorgegeben – wird deutlich in der Analyse der Klugheit, II-II, 47.

³² Dies gründet in der allgemeinen Notwendigkeit, daß offene Vermögen nicht unmittelbar, sondern erst durch besondere Dispositionen zur Bestimmtheit des Aktes gelangen, I-II, 49, 4; umgekehrt wird dann die gesamte „materie naturalis“ im System einer Tugendlehre darstellbar.

³³ II-II, 47, 6 und ad 1.

die Norm bestimmen und die Norm als moralisch durch ihre Allgemeinheit: bei Thomas ist das Moralische das Individuelle, und deshalb auch die Vernunft auf das Individuelle gewiesen. Ethiken der normativen Allgemeinheit sehen sich veranlaßt, den Bereich des Moralischen als einen besonderen aus dem Bereich der Praxis auszusondern; „moralisch“ ist dann der Sonderfall, vielleicht gar nur der Konfliktfall. Bei Thomas gibt es im Bereich der Handlung nichts, was nicht moralische Bedeutung hätte; und wenn das auch von manchen Handlungen in specie nicht unbedingt gilt – etwa bei Herstellensakten – so doch in individuo, in der individuellen Tatsächlichkeit, deren Aktuierung ja nicht ohne Bedeutung für das Lebensganze sein kann.³⁴

Natürlich kennt Thomas auch, in seiner Sprache, das, was „Norm“ bedeutet; und daß die normative Vernunft zuerst ihrer eigenen Struktur nach „allgemein“ ist, ja in einem allgemeinsten Grundsatz sich aussprechen kann, der das Prinzip aller besonderen Normierung ist, darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden.³⁵ Aber im allgemeinen gilt für ihn: wenn die normative Vernunft sich in allgemeinen Geboten oder Imperativen ausspricht, tut sie das im Hinblick auf ein ihr sich zeigendes, von ihr nur zu ordnendes Gute, und nicht so, daß durch ihre Normierung das Gute erst entsteht.³⁶ Das befähigt Thomas zur Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen in der Weise, daß die gesamte Breite des Bereiches der Handlung umfaßt ist, die sich nicht durch den normativen Ansatz einholen läßt. Thomas' Lehre vom Gutsein des Handelns mag uns deutlich machen, daß ein bloß normativer Ansatz für eine Ethik nicht ausreicht, welche die Gesamtheit menschlicher Praxis zu bedenken unternimmt.

³⁴ I-II, 18, 7 und 8.

³⁵ Hier ist an die Lehre vom „Gesetz“, insbesondere der „lex naturalis“, I-II, 91, 2 und I-II, 94 zu denken.

³⁶ Dies ist der Sinn der sogenannten „Herleitung“ der Vorschriften der „lex naturalis“ aus den „inclinaciones naturales“, I-II, 94, 2.