

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 6 (1928)
Artikel: Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen [Schluss]
Autor: Thiel, Matthias
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762669>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.04.2025

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

Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen.

Prinzipien zu einer philosophischen Charakterlehre.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Maria Laach.

(Fortsetzung und Schluß.)

IV. Der Einzelmensch und seine jeweiligen Ziele.

Einer philosophischen Erkenntnis des Individuums stehen nicht weniger als drei große Hindernisse im Wege: die Individuation, die Kontingenz und die Freiheit des menschlichen Willens. Die Untersuchungen über die drei ersten Ursachen des Einzelmenschen: über den Stoff als seine Materialursache, über die Seele als seine Formalursache und über die Voreltern, sowie die Umwelt als seine Wirkursachen, hatten es einzig mit den beiden ersten Schwierigkeiten zu tun. Sie haben aber schon bis zur Evidenz gezeigt, daß die Individualität und die Kontingenz nicht nur eine Individualphilosophie im strengen Sinne unmöglich machen, sondern nicht einmal die den angeborenen physischen Charakter eines bestimmten Individuums faktisch konstituierenden Merkmale mit voller Sicherheit feststellen lassen. Deshalb muß es zunächst überflüssig erscheinen, auch noch auf das dritte Hindernis näher einzugehen und zu fragen, was uns trotz der menschlichen Willensfreiheit noch möglich bleibt. Aber wie wir gleich zu Anfang schon gesehen haben, erschwert die Willensfreiheit im Gegensatz zu den beiden anderen Hindernissen nicht so sehr die Erkennbarkeit des *Seins*, als vielmehr die des menschlichen *Handelns*. Darum würden wir unsere Aufgabe nicht ganz erfüllen, wollten wir nicht auch noch untersuchen, wie weit die Freiheit auch das Handeln des Einzelmenschen der philosophischen Erkenntnis entzieht, beziehungsweise erreichbar sein läßt. Da jedes Handeln des Menschen notwendig auf ein Ziel gerichtet ist, deckt sich diese Untersuchung mit der über die Zweckursache des Einzelmenschen. Wir beginnen damit, daß wir uns zuvörderst über die Grenzen der menschlichen Willensfreiheit klar zu werden trachten.

1. Die drei Grenzen des menschlichen Könnens.

Werfen wir einen Blick auf die Ereignisse der Weltgeschichte in ihrer Gesamtheit oder besuchen wir z. B. eine Weltausstellung mit ihrer unübersehbaren Menge von Kulturwerken, so erfaßt uns ein tiefes Staunen vor den gewaltigen Leistungen der Menschen im Laufe der Jahrhunderte, und unwillkürlich kommt uns der Gedanke: eine solche Fülle von Werken und Großtaten, eine so mannigfache und reiche Kultur konnte nur aus dem freien menschlichen Willen erwachsen. Betrachten wir dagegen die Einzelheiten des Weltgeschehens, vor allem die einzelnen Schwierigkeiten des Lebens, so will uns zuweilen scheinen, als sei die Entwicklung des Menschen dennoch nicht frei, sondern einzig deshalb so verschiedenartig, weil unsere Natur so reich veranlagt ist. Daher kommt es, daß die einen zuviel und die anderen zu wenig Vertrauen haben auf den menschlichen Willen, und der Streit um seinen Wert kein Ende findet.

Wie so oft, liegt auch hier die Wahrheit in der Mitte. Der Mensch ist wirklich frei, indes nicht ohne Schranken. Es gehört zwar zum Wesen aller Freiheit, daß der Wille nicht auf ein bestimmtes Wollen und Handeln festgelegt ist, aber muß er deshalb immer unendlich viele Möglichkeiten haben? ¹ Wir können die Grenzen des einem bestimmten Menschen Möglichen in subjektive und objektive unterscheiden. Die ersten sind entweder allgemein menschlich oder ganz individuell.

1. Fassen wir zunächst die letzten (individuellen) ins Auge. Sie werden uns gleich in unserem Entstehen gesteckt. Denn ob sie weit oder eng gezogen sind, richtet sich ganz nach den Erbanlagen, die den angeborenen physischen Charakter konstituieren. ² Auch beim besten Willen können nicht alle Menschen das gleiche aus sich machen. Non ex omni ligno fit Mercurius, sagten die alten Römer. Daher kann es in der Pädagogik kaum einen größeren Fehler geben, als den physischen Charakter des Zöglings umändern und einem Kinde vor-

¹ Vgl. A. Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit. Münster i. W. 1908 ²

² Vgl. Thomas, I-II q. 51 a. 1; q. 63 a. 1. — C. Gent. I. c. 4, wo der Aquinate die Gründe anführt, warum Gott auch natürliche Wahrheiten in die Offenbarung aufgenommen hat, schreibt er: « A fructu studiosae inquisitionis qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, quod in cognoscendo Deum consistit. »

schreiben wollen, wie es auf die Eindrücke von außen reagieren soll. Ein cholerisch veranlagtes Kind kann nun einmal nicht so aufnehmen wie ein melancholisches; das geht über die Grenzen des Möglichen. «Naturam expellas furca, tamen usque recurret», sagt Horaz mit vollem Recht.¹ Und wenn die Natur sich nicht mehr zeigt, dann ist nicht etwa eine andere an ihre Stelle getreten, sondern alle Entfaltung der ererbten Anlagen bis in die tiefsten Wurzeln ist stillgelegt.²

2. So verwehrt uns also schon die Besonderheit des physischen Charakters manches, was andere Menschen vielleicht mit Leichtigkeit erreichen. Aber kämen wir wenigstens so weit, daß wir einmal sagen könnten: jetzt habe ich aus mir alles gemacht, wozu ich auf Grund meiner ganzen Veranlagung fähig war! Das scheint einen Widerspruch in sich zu schließen. Soll indessen der Mensch wirklich frei sein, dann ist dieses Unvermögen die erste Vorbedingung. Wir stellen uns die Freiheit leicht zu äußerlich vor. Ihr eigentliches Betätigungsfeld bilden nicht etwa die Dinge um uns, sondern die dem Willen unterstehenden übrigen Seelenvermögen. Äußerlich ungebunden sind auch der Vogel in der Luft und das Reh im Walde. Das metaphysische Wesen der spezifisch menschlichen Freiheit liegt darin, daß unser Wille nicht einmal von innen auf ein bestimmtes Begehren hingebunden ist, sondern selbst wählen kann, nicht nur wohin sein eigenes Streben sich richtet, sondern auch welches Ziel die übrigen Seelenpotenzen erreichen helfen.³ Das aber könnte er nicht, wenn ihm die Natur nicht mehr Möglichkeiten böte als er tatsächlich zu realisieren vermag; ja, noch mehr, der Wille könnte nicht frei wählen, wäre er nicht wenigstens vor zwei Möglichkeiten gestellt, von denen sich jede nur unter Preisgabe der anderen verwirklichen läßt. Das gilt selbst von Gott. Wir können doch gewiß nicht sagen, daß die Welt oder der Mensch notwendig erschaffen wurde. Fassen wir indessen in Gott die zwei einander entgegengesetzten Möglichkeiten ins Auge: diese Welt und

¹ Ep. I 10, 24.

² Wir berücksichtigen hier nur das gesunde Seelenleben. Denn Krankheiten ziehen keine eigentlichen Grenzen, sondern bereiten dem Menschen in der Entfaltung seiner Anlagen nur *Hindernisse*. So kann schon der bloße Schmerz unsere Aufmerksamkeit dermaßen auf sich lenken, daß wir kaum noch an etwas anderes zu denken vermögen. Si sit dolor intensus, *impeditur* homo, ne tunc aliquid addiscere possit: et tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit. *Thomas*, I-II q. 37 a. 1.

³ Vgl. die Unterscheidung des hl. Thomas zwischen den actus a voluntate elicitis und den actus a voluntate imperati. I-II, Einleitung zur Quästion VIII.

diesen Menschen hervorbringen wollen oder sie nicht hervorbringen wollen, so müssen wir sagen: wollte Gott die letztere dieser beiden Möglichkeiten nicht verwirklichen, dann mußte er die erste realisieren, nämlich die Welt und den Menschen erschaffen. Nur hat es für Gott als *actus purus* nichts zu bedeuten, ob er diese Möglichkeit wählt oder jene. Wohl aber für den Menschen. Z. B. Titus ist von Natur aus zu einer wissenschaftlichen Ausbildung seines Geistes befähigt. Aber er kann ebensogut ein Handwerk erlernen. Und auch da ist er nicht gebunden. Er kann Schuster werden oder Schneider, Schlosser oder Tischler u. a. m. Nehmen wir an, er ziehe es vor, Tischler zu werden, was ist die Folge? Das hat seine zwei Seiten: nach der positiven wird er sich nun die Eigenschaften erwerben, die für einen Tischler charakteristisch sind. Darüber aber bleiben Anlagen zu allen übrigen Lebensberufen mehr oder weniger brach liegen. Das ist die negative Seite einer solchen Wahl. Sie ist für uns besonders wichtig; denn sie beweist, daß wir recht haben: der Mensch kann wirklich nicht alles aus sich machen, wozu er von Natur aus befähigt ist. Er mag sich noch so sehr anstrengen: das, was er erreicht, wird immer nur ein Teil sein von dem, was in seiner Veranlagung grundgelegt ist.

Daher ist es nicht so ganz unbegründet, wenn Erwachsene vielfach nur mit einem Gefühl der Unzufriedenheit an ihre Vergangenheit zurückdenken und sich sagen: aus mir hätte doch mehr werden können. Ob es sich nun wirklich um ein absolutes « Mehr » handelt, das unter anderen Umständen aus jemanden geworden wäre oder hätte werden können, bleibe dahingestellt, jedenfalls hätte jeder von uns etwas *anderes* werden können, als er tatsächlich mit seinem freien Willen geworden ist. Aber dann würde er sich vielleicht nach dem sehnen, was er jetzt ist.

Wir bezeichnen den in Abhängigkeit vom freien Willen verwirklichten Teil der in einem Menschen liegenden Entwicklungsmöglichkeiten im Gegensatz zu der von der Natur ohne sein Zutun verliehenen ganzen Summe von Anlagen und Beschaffenheiten als seinen *erworbenen Charakter*. Schon bei der Pflanze und beim Tier pflegen wir zu unterscheiden zwischen dem, was sie unter den gegebenen äußeren Verhältnissen wirklich geworden sind, und dem, was sie unter anderen Umständen hätten werden können: ein Zeichen, daß bereits hier niemals alle inneren Möglichkeiten ausgenützt werden. Beim Menschen macht seine Willensfreiheit das nachgerade zu einer physischen Unmöglichkeit.

Aber welche Charakteranlagen bildet denn ein bestimmter Mensch tatsächlich aus? Läßt sich das nur nachträglich und induktiv feststellen? Oder können wir auch schon a priori etwas darüber sagen? Das ist die Kernfrage des Folgenden. Wie es scheint, ist hier die Stelle, an der das dritte Hindernis, die Freiheit des menschlichen Willens, jedem weiteren Vordringen zu unserem Ziele ein jähes Ende bereitet. Denn mag dieser auch in jedem einzelnen Falle zu einer Wahl gezwungen sein, deshalb kann er sich dennoch so oder so entscheiden. Berücksichtigen wir indessen auch noch die dritte durch das jeweils gewählte Objekt gezogene Grenze unserer Willensfreiheit.

3. Der Mensch ist frei, und deshalb kann außer Gott niemand mit Sicherheit vorauswissen, wozu er sich schon in den nächsten Augenblicken entschließen wird. Daran soll nicht im geringsten gerüttelt werden. Aber auf der anderen Seite ist unser Wille doch wieder insofern streng gebunden, als er immer nur etwas von dem wählen kann, was der Verstand als ein Gut erkannt hat. Denn daß einer ein Übel als solches begehre, ist widersinnig.

Diese Objektgebundenheit ist schon als einfache Tatsache bedeutsam. Sie erhält aber ihre eigentliche Tragweite mehr von der Art und Weise, wie das Gute auf den Willen einwirkt. Wir denken bei dem Worte «einwirken» für gewöhnlich nur an die Kausalität der Wirkursachen. Die aber kommt hier nicht in Betracht. Das Verhältnis des Willens zu seinem Objekt ist ein zweifaches. Insofern das Objekt ein Gut ist, dient es dem Willen als Ziel und motiviert es sein Streben; in seiner Eigenschaft als Objekt dagegen oder als Formalursache spezifiziert es ihn.

Das gilt zunächst für die Willensakte. Indessen ist jeder Akt — wenigstens jeder geschöpfliche — wesentlich die Ergänzung zu einer transzendental auf ihn hingeorordneten und, wie wir früher gesehen, in der physischen Substanz wurzelnden Potenzialität. So kommt es, daß der kausale Einfluß eines jeden vom Willen begehrtens Gutes auch auf das Seelenvermögen übergreift und selbst die Substanz davon nicht unberührt bleibt. «Sage mir», heißt es im Sprichwort, «mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist.» Davon, was ein Mensch will, hängt es ab, wie weit innerhalb des ihm von Natur aus Möglichen die besonderen Grenzen dessen reichen, was er wirklich wird, und was dann seinen selbsterworbenen Charakter ausmacht.

Dagegen wird freilich mancher einwenden: wenn wir die zahlreichen Dinge miteinander vergleichen, die ein Mensch in seinem Leben

alle will, so begegnen uns derart große Gegensätze, daß nicht einzusehen ist, wie sich einer auf diese Weise einen Charakter erwerben kann. Und ist dieses Zweite dennoch möglich, dann scheint es wenigstens ein eitles Unterfangen, aus einer so bunten Mannigfaltigkeit von Objekten sein Charakterbild zu erschließen. Können wir doch nicht einmal einen befriedigenden Überblick gewinnen über das wirre Durcheinander dessen, was wir im Laufe auch nur eines Tages alles erlebt haben. Wenn wir uns am Abend auf die Begebnisse seit dem frühen Morgen besinnen wollen, dann weist auch das beste Gedächtnis große Lücken auf, und vielleicht haben wir gerade das vergessen, was unsere Entwicklung nunmehr am meisten mitbestimmt.

a) Doch das kann uns nicht entmutigen. Fassen wir lediglich die Aufeinanderfolge der Eindrücke ins Auge, so geht es allerdings arg durcheinander und keiner wird imstande sein, sich von seinen Erlebnissen ein geordnetes Bild zu machen. Aber das ist eine sehr äußerliche Betrachtungsweise. Wichtiger als die zeitliche Abfolge ist der Inhalt. Daß aber der nicht jeglicher Ordnung entbehrt, ergibt sich schon aus dem Verhältnis unseres Wollens zum Erkennen. Wir haben schon oben an den scholastischen Satz erinnert: nihil volitum, nisi cognitum. Trifft das zu, dann steht jedes Begehren des Menschen gleich von seinem ersten Anfang an in einem inneren Zusammenhang mit einem Akte des Erkennens. Nun ist aber alles, was wir wahrnehmen, ontologisch so geordnet, daß wir es mit sachlicher Begründung in Arten und Gattungen zusammenfassen können.¹ Folglich muß auch das, was unsere Begehrensvermögen anzieht oder abstößt, irgendwie nach Arten und Gattungen geordnet sein. Die Erfahrung bestätigt das. Wer sich über den Geruch einer Rose freuen kann, kann es über den einer jeden, und wer sich vor einem Wolf fürchtet, fürchtet sich vor allen.

b) Bei Tieren ist diese Ordnung des Begehrens durch physische Gesetze festgelegt. Darum müssen z. B. alle Bienen die gleichen Objektarten anstreben und fliehen. Beim Menschen hingegen liegt die Sache wesentlich anders. Wie wir gesehen, erfordert der Umstand, daß der Schöpfer ihn zu einem freien Wesen machen wollte, eine solche Überfülle von Entwicklungsmöglichkeiten, daß keiner sie alle verwirklichen, sondern jeder von uns nur eine Auswahl treffen kann. Diese Auswahl erstreckt sich zunächst auf Einzeldinge. Aber selbst

¹ *Thomas*, I 76, 2 ad 4.

wenn der Mensch nur zwischen Individuen der nämlichen Spezies wählt, kann er das nicht, ohne damit zugleich sein Wohlgefallen an der ganzen Art zu bekunden. Denn es wird doch niemand z. B. von zwei Äpfeln den besseren aussuchen, wenn er Äpfel überhaupt nicht leiden mag. Müssen aber vielleicht alle Menschen die nämlichen Güterarten bevorzugen? Wo gäbe es zwei, deren Gefallen und Mißfallen in bezug auf die einzelnen Güterarten sich allweg deckte! An Dinge, die der eine über alles liebt, mag der andere vielleicht nicht einmal erinnert werden. Die Freiheit, deren sich der einzelne hinsichtlich der verschiedenen, seiner Vervollkommnung dienlichen Objektarten erfreut, ist so groß, und wir machen von dieser Freiheit auch alle einen so ausgiebigen Gebrauch, daß nicht zuviel behauptet ist, wenn wir sagen, jeder von uns habe in seinem Begehren eine ganz eigene Ordnung der Dinge.

Aber so wahr das ist, so zeigt sich doch bei genauerem Zusehen, daß auch der menschliche Wille hier wieder an strenge Gesetze gebunden ist. Nehmen wir z. B. den Fall, jemand lerne eine bestimmte Wissenschaft lieben, sagen wir die Mathematik. Was zeigt sich dann? Hätte das nur zu bedeuten, daß sich jetzt in ihm eine Liebe mehr findet und sein Verstand auf eine neue Weise bereichert wird, dann müßte im übrigen alles beim Alten bleiben. Aber statt dessen machen sich die Folgen dieser neuen Liebe bald im ganzen Seelenleben bemerkbar. Ohne daß er es eigens will, vielleicht sogar ohne sich dessen recht bewußt zu werden, fängt ein solcher Mensch sofort an, die Welt mit anderen Augen anzuschauen. Nicht nur, daß dafür andere Interessen zurücktreten; wie die Erfahrung immer wieder lehrt, führt jede starke Zuneigung zu einer Sache ganz unvermeidlich dahin, daß in der Seele des Menschen jetzt gegen so und so viele andere Dinge sogar eine große Abneigung eintritt.

Um diese etwas seltsam anmutende Erscheinung befriedigend zu erklären, genügt es nicht, auf die organische Natur des Menschen zu verweisen. Aus dem Umstand, daß die Seele einen Organismus konstituieren hilft, läßt sich nur verstehen, warum wir nicht zugleich zwei Neigungen *folgen* können.¹ Aber weshalb ist es mit den Neigungen nicht so wie mit den erworbenen wissenschaftlichen und mechanischen Fähigkeiten? Da ist es doch möglich, noch weitere zu

¹ Dicendum, quod passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest: et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundam quandam abstractionem: cum enim omnes potentiae animae in una

erwerben, ohne daß deshalb eine der bereits vorhandenen verschwinden müßte. Warum also sollte es bei den Neigungen anders sein? Das ist eben die Grenze, die das Objekt dem menschlichen Begehrungsvermögen steckt. Denn vergleichen wir das Erkennen und die Ausübung unserer mechanischen Fertigkeiten mit dem Begehren, so zeigt sich folgender Unterschied: Im Erkennen ziehen wir den Gegenstand in uns hinein; darum handelt es sich hier um weiter nichts als um eine Vervollkommnung des Subjekts, das aber bedeutet soviel wie: das Subjekt behält im übrigen alles, was es hat. Bei der Ausübung unserer mechanischen Fertigkeiten teilen wir zwar etwas nach außen mit, aber auch hier verlieren wir nichts; im Gegenteil, sowohl bei der Ausübung einer alten als auch bei Erlernung einer neuen werden wir nur vollkommener. Wird ja dadurch unsere Geschicklichkeit nur noch größer und weiter ausgedehnt. Sobald dagegen jemand ein bestimmtes Objekt *begehrt*, gibt er sich gewissermaßen gefangen. Denn nun gleicht er einem Wanderer, der sich ein Ziel gesetzt hat und darum nicht mehr anders kann, als entweder dieses Ziel wieder aufgeben, oder sich von ihm die möglichen Wege bestimmen lassen.

So sehen wir wieder, daß es immer seine zwei Seiten hat, wenn einer ein bestimmtes Gut zu lieben anfängt: eine positive und eine negative. Jedes Gut ist imstande, dem Menschen irgend einen Wert zu vermitteln, zum mindesten einen Erkenntniswert; aber mit der Liebe impft es ihm sofort auch ein dem Grade dieser Liebe genau entsprechendes Maß von Abneigung gegen alles ein, was den Besitz dieses Gutes schmälern, in Frage stellen oder gar verhindern könnte. Z. B. Titus liebt die Wissenschaft. Er muß sich aber mit wirtschaftlichen Geschäften abgeben: Käufe und Verkäufe abschließen,

essentia animae radicentur, necesse est, quod quando una potentia intenditur in suo *actu*, altera in suo *actu* remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur: tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor: unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi: tum quia in operibus animae requiritur quaedam intensio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere: et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum, impeditur enim iudicium, et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. *Thomas*, I-II q. 77 a. 1. Vgl. II-II q. 153 a. 5, wo der hl. Thomas die Folgen der Sinnenlust aufzählt. Ferner: II-II q. 53 a. 6.

Eintragungen in die Geschäftsbücher machen u. a. m. Wird ihm das bei seiner Neigung zur Wissenschaft zusagen können? Er tut es vielleicht ebenso gewissenhaft wie nur ein anderer. Aber fragten wir ihn nach den Regungen seiner Seele, nach den *motus primo primi*, wie die Scholastiker sich ausdrücken, er müßte ohne Zweifel, um die Wahrheit zu sagen, gestehen, daß er derlei Geschäfte nur mit innerem Widerstreben besorgen könne.

c) Wir sind vielfach geneigt, darin eine moralische Schwäche zu sehen. Aber es sind physische Notwendigkeiten. Denn so oft wir zwischen zwei Dingen zu wählen haben, handelt es sich um mehr als um das Wollen des einen und das Nichtwollen des anderen. Weil wir nicht beide zugleich haben können, müssen wir das eine gewissermaßen aus dem Wege räumen, seine Anziehung zurückweisen und seinem Einfluß widerstehen. Der göttliche Heiland hat einmal den Ausspruch getan: «*Qui non est mecum, contra me est*» (Luc. II, 23). Dieser Satz gilt ganz allgemein. Wer immer dem Reize eines Gutes nicht folgt, es vielmehr einem anderen nachsetzt, widersteht ihm und haßt es wenigstens insoweit, als es ihn hindert, das bevorzugte Gut zu erstreben. Gäbe es keine Liebe, dann gäbe es auch keinen Haß. Die Liebe ist immer das Frühere, der Haß das Spätere. Liebe und Haß laufen daher im Menschen nicht einfach parallel, sondern, wie sich aus dem Gesagten ergibt, ist ihr Verhältnis zueinander sogar ein ursächliches. Denn liebten wir nicht, dann haßten wir auch das dem geliebten Gegenstände Entgegengesetzte nicht. Hätte Titus keine Anhänglichkeit an die Wissenschaft, dann würde es ihn auch nicht verdrießen, sich mit Geschäftssachen abgeben zu müssen. Jeder Haß zeigt an, daß eine Liebe auf Hindernisse gestoßen ist. «*Necesse est*», schreibt der hl. Thomas, «*quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur. Et secundum hoc omne odium ex amore causatur*» (I-II q. 29 a. 2).

Aber sehen wir die Menschen im täglichen Leben nicht doch sehr oft ganz entgegengesetzte Dinge anstreben? Ganz gewiß. Es fragt sich nur, wie die Liebe in derlei Fällen beschaffen ist. Kommt es wirklich vor, daß der nämliche Mensch zu gleicher Zeit zwei miteinander unvereinbare Dinge liebt, oder handelt es sich bloß um einen raschen Wechsel des Gegenstandes? Ist dieses zweite der Fall, so hat die Sache keine Schwierigkeit. Denn es hat niemand behauptet, daß jede Liebe des Menschen ewig währen müsse. Dort aber, wo tatsächlich zwei Dinge angestrebt werden, von denen das eine den Besitz des

anderen unmöglich macht, muß man weiter fragen: liegt hier nicht ein Irrtum vor? Wir haben oben gesehen, daß der einzige Weg vom Objekt zum Begehungsvermögen über das Erkennen führt. Unser Erkennen aber ist dem Irrtum ausgesetzt. Wir können uns täuschen und Dinge für geeignet halten, zur Erreichung eines Zieles beizutragen, die es durchaus nicht sind. In dem Falle hat es zwar den Anschein, als sei in unserer Seele zu gleicher Zeit eine Zuneigung zu zwei sich gegenseitig ausschließenden Gütern. Aber lägen die Dinge wirklich so, wie wir sie uns vorstellen und anstreben, dann schlossen sie sich eben nicht aus. Darum ist auch das kein Gegenbeweis.¹

Indessen ist noch ein dritter Fall denkbar und gar nicht selten. Das beste Beispiel dafür ist die mit vollem Bewußtsein und in ebenso uneingeschränkter Willensfreiheit begangene läßliche Sünde. Die läßliche Sünde unterscheidet sich von der schweren dadurch, daß sie keine Abkehr von Gott ist und es deshalb nicht unmöglich macht, Gott weiter zu lieben. Auf der anderen Seite steht sie aber doch zu Gott im Gegensatz. Denn wie könnte sie sonst von ihm bestraft werden? Aber gälte nicht auch da das nämliche Gesetz, wie wäre es dann zu erklären, daß selbst mit der kleinsten läßlichen Sünde die Gottesliebe wenigstens abnimmt und umgekehrt mit zunehmender Heiligkeit auch die läßlichen Sünden immer seltener werden? Doch darüber weiter unten ausführlicher.

2. Die Zielfreiheit und die Gebundenheit des Menschen durch sein Ziel.

Damit sind wir an einem Wendepunkt unserer Untersuchung angelangt. Wir wollten feststellen, ob es möglich sei, den selbst-erworbenen Charakter eines konkreten Einzelmenschen philosophisch zu erfassen. Die Freiheit, mit der der Mensch seine Absichten jeden Augenblick ändern kann, ließ das recht zweifelhaft erscheinen. Nachdem wir jedoch die Grenzen dieser Freiheit aufgedeckt haben, brauchen wir sie nicht mehr zu fürchten. Die Freiheit hat für den Menschen die große Bedeutung, daß er selbst eine Güterordnung zu wählen vermag. Aber das heißt nur soviel wie: er ist imstande, selbst das Gut zu bestimmen, durch das sein Lieben und Hassen nunmehr

¹ « Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Physic. (text. 31), quod finis est bonum vel apparens bonum. » *Thomas*, I-II q. 8 a. 1; cf. II-II q. 23 a. 7.

geordnet wird. Denn solange wir hier auf Erden leben, besteht kein physischer Zwang, dieses oder jenes konkrete Gut zu wollen. Wie die Erfahrung lehrt, ist sogar der Gotteshaß nicht ausgeschlossen. Aber nehmen wir zwei Menschen, von denen der eine Gott und der andere den Reichtum vor allem lieben will, so hat das nichts Geringeres zur Folge, als daß daraufhin die Stellung dieser beiden auch zu allen übrigen Gütern eine verschiedene sein muß, und wiesen sie auch nach außen noch so viele Ähnlichkeiten auf.¹

In der Scholastik pflegt man das im Vordergrund des Interesses stehende, für das gesamte übrige Streben maßgebende und da eine eigene Ordnung schaffende Gut als das Endziel eines Menschen zu bezeichnen. Jeder von uns hat ein solches Endziel.² Denn «jeder hat», schreibt M. Scheler zutreffend, «ein besonderes Etwas, einen mit dem Akzent des Höchstwertes (für ihn) betonten Inhalt, dem er bewußt oder doch in seinem naiv wertenden praktischen Verhalten jeden anderen Inhalt nachsetzt. Das ist z. B. für die führende Minorität des kapitalistischen Zeitalters das maximale Erwerben ökonomischer Güter, respektiv deren Maß, das Geld. Das ist für den Nationalisten seine Nation, für den Fausttypus das unendliche Wissen, für den Don Juan Typus die immer neue Überwältigung des Weibes. Prinzipiell kann jedes endliche Gut in die Absolutsphäre des Seins und der Werte eines Bewußtseins treten und wird dann mit ‚unendlichem Streben‘ erstrebt werden. Immer aber findet dann eine Vergötzung des Gutes statt. Das endliche Gut wird herausgebrochen aus dem harmonischen Aufbau der Güterwelt, es wird mit einer seiner objektiven Bedeutung nicht angemessenen Unbedingtheit geliebt und erstrebt; der Mensch erscheint an seinen Götzen magisch gefesselt und behandelt ihn, ‚als ob‘ er Gott wäre. Es besteht keine Wahl, ein solches Gut zu haben oder nicht zu haben. Es besteht nur die Wahl, in seiner

¹ In quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda, nam *causa secunda non est causa nisi per causam primam*; illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cujuslibet, quam causa finalis proxima. *Thomas*, c. Gent. III c. 17. — Indem wir sagen, der Mensch habe es in der Gewalt, sich eine Güterordnung zu wählen, lehnen wir die Theorien der beiden Psychoanalytiker S. Freud und A. Adler ab, von denen der erste dem Sexualtrieb und der zweite dem Geltungstrieb eine so ausschlaggebende Bedeutung zuschreibt, daß folgerichtig für eine menschliche Willensfreiheit kein genügender Raum mehr übrig bleibt. Vgl. die orientierende Studie von *Th. Müncker* in: *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*. 4. Jahrgang, 1927, S. 337-373.

² *Thomas*, I-II q. 1.

Absolutsphäre Gott, d. h. das dem religiösen Akt angemessene Gut zu haben oder einen Götzen.»¹

Bestimmte indessen einzig das Endziel oder das mit dem Akzent des Höchstwertes angestrebte Gut die Ordnung des ganzen Willenslebens, dann müßten nach dem Gesagten alle Menschen mit dem nämlichen konkreten finis ultimus den gleichen Charakter aufweisen. Das aber ist nicht nur gegen alle Erfahrung, sondern schon a priori nicht gut denkbar. Denn nehmen wir z. B. gerade jenes Gut, das allein wert ist, zum Endziel unseres Begehrens erwählt zu werden, Gott, so wird jeder zugeben, daß es einen Widerspruch bedeutete, wenn der Schöpfer alles Guten uns gegen irgend etwas Abneigung einflößen müßte. Er hat zwar sowohl der physischen Welt als dem sittlichen Leben eine objektive Ordnung vorgeschrieben: der physischen Welt durch die Naturgesetze und dem sittlichen Leben, indem er dem Menschen jeden sittlichen Indifferentismus unmöglich machte; aber das hindert nicht, daß auch die größten Heiligen in dem, was sie außer Gott lieben, zuweilen noch sehr weit voneinander abweichen. Die von den Scholastikern als fines intermedii bezeichneten untergeordneten Zwecke eines Menschen müssen demnach auch etwas zu bedeuten haben. Wir können sie mit den prädikamentalen Begriffen der Erkenntnisordnung vergleichen. Diese setzen die transzendentalen voraus, denn sie entstehen in der Weise, daß dem Seinsbegriff immer mehr einschränkende Bestimmungen hinzugefügt werden. Aber stellen wir sie alle, angefangen von den allgemeinsten, wie Substanz, Quantität usw., bis hinunter zu den konkretesten, wie Petrus, die Zahlen zwei, drei usf., den transzendentalen gegenüber, wir werden trotz aller näheren Bestimmungen nichts in ihnen ausgedrückt finden, was nicht schon einschlußweise auch durch die transzendentalen Begriffe bezeichnet wäre. Und ganz ähnlich ist das Verhältnis der fines intermedii zu ihrem finis ultimus. Machen wir uns die Sache gleich an dem schon eben gebrauchten Beispiele klar. Will der Mensch Gott über alles lieben, dann muß er sich an die von Gott vorgeschriebene Ordnung halten. Aber da Gott ihn alles lieben läßt, was immer als gut angesehen werden kann, deshalb ist der Mensch durch seine Gottesliebe nur insofern beschränkt, als er die geschöpflichen Güter nicht in jedem beliebigen Ausmaß anstreben oder abweisen darf. Denken wir uns nun zwei Menschen, deren Streben in Gott zusammen-

¹ Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921, I, S. 561 f.

trifft. Während der eine dieses Ziel vor allem durch unermüdliche Erforschung der Wahrheit erreichen möchte, ist der andere mehr praktisch eingestellt. Beide sind Gott vielleicht gleich nahe. Aber setzen wir den Fall, sie müßten auf einmal ihre Beschäftigung vertauschen, sagen wir, der Theologe müßte den ganzen Tag Kranke pflegen und der barmherzige Bruder den hl. Thomas studieren. Würde das wohl ihren Neigungen entsprechen? Wie sich schon aus diesem einen Beispiel ergibt, ist es also nicht etwa bloß eine Eigentümlichkeit des Endzieles, alles mit ihm Unverträgliches mißliebig zu machen, sondern eine Eigenschaft des Guten überhaupt, mag es nun als *finis ultimus* oder nur als *finis intermedius* erstrebt werden. Wie unsere Begriffe immer mehr an Umfang verlieren, je weiter sie sich vom Seinsbegriff entfernen, so nimmt daher auch unsere Freiheit in dem Maße ab, als die Zahl der wieder selbst zueinander im Verhältnis der Über- und Unterordnung stehenden *fines intermedii* ansteigt.¹

3. Ziele und Charakter eines Menschen.

Was das gerade für unsere vorliegende Untersuchung zu bedeuten hat, liegt offen zu Tage. Steht es einmal fest, daß der Mensch die verschiedenen Güterarten nicht in beliebiger Zusammenstellung erstreben oder abweisen kann, sondern mit jeder freien Wahl zugleich einen vom gewählten Gute ausgeübten Zwang auf sich nimmt, dann muß es möglich sein, auf Grund dessen, was wir einen begehren sehen, systematisch festzustellen, was er unter diesen Umständen fähig ist, noch *außerdem* zu lieben.

a) Den Einzelmenschen wie ein System behandeln wollen, sieht zunächst wie ein Angriff auf das Leben aus. Denn das Leben ist Bewegung, Veränderung und Wechsel, alle Systematik dagegen weist, wie schon das Wort anzeigt, auf etwas Bleibendes, Unveränderliches, Notwendiges hin. Allein muß denn das Leben nur Bewegung sein? Gibt es überhaupt etwas, in dem sich gar nichts Bleibendes, Unver-

¹ Wenn jemand sich beim Streben nach seinem Endzweck auf ein bestimmtes Zwischenziel festlegt und sich die Erreichung desselben zur Lebensaufgabe macht, so nennen wir diesen *finis intermedius* seinen « *Beruf* ». Der Beruf eines Menschen ist im Gegensatz zu seinem Endzweck nur etwas Partikuläres, ein *ultimum secundum quid*, ein *finis proximus* und ein *medium* (vgl. H. C. Plafmann, Die Schule des hl. Thomas von Aquino. Soest 1857, IV. Bd., S. 175 f.). Daher kann es leicht geschehen, daß einer zwar bereut, einen bestimmten Beruf gewählt zu haben und gleichwohl seinem Endziel treu bleiben will.

änderliches, Notwendiges fände? Was wäre vergänglicher als die Zeit? Und doch ist sie nicht denkbar ohne etwas, das in ihr fort-dauert und Bestand hat.¹ Es ist daher unstreitig zu weit gegangen, wenn man den Einzelmenschen nur für eine Kette sich ablösender Veränderungen hält. Auch der Mensch hat des Bleibenden, Gesetzhaften, Notwendigen und Unveränderlichen weit mehr als der Physiker mit seinem auf die Veränderungen eingestellten Blick gerne zugibt.

b) Auch der andere naheliegende Einwand, daß es sich bei den Gütern, die der Mensch anstrebt, doch fast durchwegs um kontingente Dinge handelt, läßt sich leicht widerlegen. Denn so wahr das ist, daß alle Geschöpfe, besonders die körperlichen, nur ein kontingentes Sein besitzen: damit ist noch nicht gegeben, daß sie deshalb auch in der Ausübung ihrer Ursächlichkeit jeder Notwendigkeit entbehren müßten. Im Gegenteil, nehmen wir den freien Willen aus, so sind alle geschöpflichen Dinge trotz ihres kontingenten Seins doch streng notwendige Ursachen, d. h. sie wirken mit der Unvermeidbarkeit eines naturgesetzlichen Geschehens, sobald die Vorbedingungen dazu erfüllt sind, besonders die erforderliche Berührung mit einem für die Aufnahme der Wirkung geeigneten Subjekte hergestellt ist.

c) Ernster ist die dritte Schwierigkeit. Sie hat uns bereits oben beschäftigt, aber wir haben sie dort einzig vom Objekte aus angeschaut. Sie erwächst aus zwei gleich unleugbaren Tatsachen. Durch die erste unterscheidet sich der selbsterworbene Charakter von dem angeborenen. Während dieser auf einmal entsteht, kommt jener nur allmählich zustande und vollends erst am Ende des Lebens zum Abschluß. Daher scheint der einzelne Akt für die Gestaltung des ganzen Seelenlebens wenig zu bedeuten. Nehmen wir aber eine größere Anzahl von Handlungen, die wir einen Menschen setzen sehen, zusammen, so stoßen wir nicht selten auf mancherlei Inkonsequenzen, Gegensätze und Widersprüche. Das läßt uns erkennen, daß sich auch im Charakter eines solchen Menschen Gegensätzliches finden muß. Wenn aber in dem nämlichen Charakter die entgegengesetztesten Eigenschaften vereinigt sein können, wie sollen dann Deduktion und Systematik die geeignetsten Mittel bilden, in sein Inneres einzudringen und seine Zusammensetzung aufzudecken?

¹ Nach dem hl. Thomas findet sich auch in der Bewegung noch eine gewisse Ruhe. « Motus est magis contrarius motui (cum nunquam ei permisceatur) quam quies, quae quodammodo permiscetur. » 5. Phys., lect. 10.

α) Aber was das angeht, daß das einmalige Streben nach einem bestimmten Gute nicht ausreicht, jemanden einen abgeschlossenen Charakter zu geben, so dürften unsere Ausführungen genügend dargetan haben, daß schon ein einziger Willensakt imstande ist, dem Seelenleben ein vollständig verändertes Aussehen zu geben. Fällt z. B. der Gerechte auch nur in eine einzige schwere Sünde, so hat das nicht nur die Folge, daß jetzt sein Tugendleben überhaupt geschwächt ist, sondern auch die andere, daß damit schon der Anfang gemacht ist mit der Ausbildung eines ganz bestimmten schlechten Charakters.¹ Denn damit dieser entsteht, ist nichts anderes erforderlich, als daß jene Sünde noch öfter wiederholt wird. So zeigt also der einzelne Akt wenigstens an, was für ein Charakter zu entstehen begonnen hat, wenn er nicht schon vorhanden ist.

β) Mehr Aufmerksamkeit verdient die zweite Tatsache. Wenn es etwas gibt, was sowohl unseren eigenen Charakter als auch ganz besonders den unserer Mitmenschen leicht in Dunkel hüllt, so sind es jene Regungen, Wünsche und Handlungen eines Menschen, die mit seinem Streben nach dem von ihm für gewöhnlich gewollten Endziel nicht in einen vollen Einklang gebracht oder zum mindesten nicht aus diesem Streben erklärt werden können. Wählen wir wieder die läßliche Sünde des Gott über alles liebenden Gerechten als Beispiel. Wenn sich der Gerechte von einem geschöpflichen Gute über Gebühr anziehen läßt, und besonders wenn er nun nicht nur einmal läßlich sündigt, sondern gewohnheitsmäßig z. B. eitel ist, so bringt das doch etwas in seinen Charakter, was miterfaßt werden muß, um ihn als Ganzes richtig beurteilen zu können. Wie aber sollen derartige Charakterzüge, richtiger derlei Charakterschwächen, aus einem bestimmten *finis ultimus* oder dessen *finis intermedii* befriedigend zu erklären sein?

In der Landwirtschaft gibt es ein Gesetz, das von Liebig entdeckt hat und jetzt Gesetz des Minimums heißt. Mitscherlich hat es so formuliert: « Der Pflanzenertrag richtet sich nach derjenigen Bedingung des Wachstums, die verhältnismäßig am meisten im Minimum ist. »² Nehmen wir z. B. an, bei einer Pflanze sei von den fünf Wachstumsbedingungen: Licht, Luft, Wasser, Wärme, Nährstoffe nur die vorletzte nicht ganz erfüllt. In dem Falle wird sie selbst bei einem Über-

¹ Vgl. *Thomas*, I-II q. 85 a. 1 u. 2; *De Malo*, q. 2 a. 11 u. 12.

² Vgl. *Illustriertes Landwirtschafts-Lexikon*, Berlin 1920. II, S. 89 f.

fluß an Licht, Wasser, Luft und Nährstoffen doch entsprechend ihrem Mangel an Wärme nur ein kümmerliches Dasein fristen. Oder: ein mit Roggen besätes Feld brauchte 80 Kg. Phosphorsäure, 40 Kg. Stickstoff und 40 Kg. Kali. Es finden sich in ihm aber nur 20 Kg. Stickstoff. Das hat zur Folge, daß sowohl der Phosphor als der Kali nur zur Hälfte ausgenützt und deshalb nur die Hälfte von dem Ertrag erreicht wird, der bei 40 Kg. Stickstoff zu erhoffen wäre.¹

Achten wir bei diesem Gesetz des Minimums weniger auf das Subjekt als auf die allgemeine Idee, so finden wir es auch außerhalb der Landwirtschaft überall in Geltung, wo immer etwas nach der Weise des Organischen entstehen soll. So z. B. in der Logik, in der es der Satz ausspricht: *Pejorem sequitur semper conclusio partem*. Dann in der Kunst, wo die Schönheit des Ganzen auch vom kleinsten Teilchen abhängt. Besonders aber im sittlichen Leben. « Wer immer nämlich das ganze Gesetz hält, jedoch in einem Stücke fehlt, hat sich an allem verschuldet. » (Jac. 2, 10.) Und: « *bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu* », will sagen, damit eine Handlung schlechthin (*simpliciter*) gut genannt werden kann, muß sie nicht nur einen sittlich erlaubten Inhalt haben, sondern auch einwandfrei sein in bezug auf die näheren Umstände, unter denen sie gesetzt wird, sowie die persönliche Absicht, aus der sie hervorgeht; um sie dagegen schlecht zu machen, reicht es hin, daß entweder ihr Objekt, oder ein Umstand, oder die Absicht nicht ganz der sittlichen Ordnung entsprechen.²

Das zeigt uns den Weg zur Lösung der oben dargelegten Schwierigkeit. Denn wir verstehen nun, daß es im Leben nicht einzig darauf ankommt, was einer anstrebt. Das erstrebte Gut bestimmt seinen Charakter nur nach der positiven Seite. Wie weit einer aber hinter dem zurückbleibt, was, absolut genommen, aus ihm werden könnte, hängt davon ab, was er *nicht* anstrebt. Das gilt in erster Linie bezüglich des *finis ultimus*. Aber nicht ausschließlich. Es bewahrheitet sich schon bei den Zwischenzielen. Z. B. jemand zieht es vor, Gott in Jungfräulichkeit zu dienen und übt diese Tugend denn auch so vollkommen, als es ihm nur immer möglich ist. Die Heilige Schrift stellt die Jungfräulichkeit über das eheliche Leben, und das läßt sich

¹ Vgl. *Schlipfs* praktisches Handbuch der Landwirtschaft²⁴, Berlin 1922. S. 82 ff.; und Freih. v. d. *Goltz*, Handbuch d. ges. Landwirtschaft, Tübingen 1890. II, S. 275.

² *Quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*. *Thomas*, I-II q. 18 a. 4 ad 3. Siehe die ganze Quästio achtzehn.

auch philosophisch rechtfertigen. Gleichwohl kann man nicht sagen, die Jungfräulichkeit ersetze die Ehe oder vermittele dieselben Bildungswerte wie diese. Sie gibt dem Menschen etwas Besseres als die Ehe, aber nicht das gleiche. Und deshalb genügt es nicht, bloß zu berücksichtigen, daß einer immer jungfräulich gelebt hat; wollen wir die mehr negativen Seiten an seinem Charakter miterfassen, will sagen verstehen, warum in ihm die eine oder andere Eigenschaft nicht so deutlich ausgeprägt ist, so müssen wir auch das beachten, auf was er aus Liebe zur Jungfräulichkeit in seinem Leben alles verzichtet, m. a. W. gegen was ihm diese eine Abneigung eingeflößt hat.

Nun sollte man allerdings meinen, wenn der Mensch sich etwas zum Endziel auserlesen hat, müßte er suchen, jedes zu dessen Erreichung dienliche Mittel gleichsehr auszunützen. Sagten wir doch oben, daß der Mensch nur frei sei in bezug auf das erste Glied einer Güterreihe; und stellt nicht jeder *finis ultimus* mit dem ihm untergeordneten Zwecken eine solche Reihe dar? Allein das bezog sich einzig auf die Möglichkeit. Damit, daß einer ein bestimmtes Gut zu seinem Endziel erwählt hat, sind seinem Lieben-*Können* unverrückbare Grenzen gesteckt. Daran ist nicht zu zweifeln. Aber vom Können zum Müssen ist ein so weiter Abstand, daß dazwischen noch hinreichend Raum ist für die menschliche Willensfreiheit. Denn diese liegt gerade in der Fähigkeit, unter den Zwischenzielen eines *finis ultimus* eine Auswahl zu treffen. *Libertas est facultas mediorum servato ordine finis*. Die Scholastiker gehen sogar soweit, daß sie lehren, der Mensch bleibe selbst dann noch frei, wenn er, wie die Seligen und die Verdammten im Jenseits, sein Endziel überhaupt nicht mehr ändern kann.¹ Wie könnte es auch anders sein? Liegt doch eben darin der Unterschied zwischen dem untergeordneten Zweck und dem bloßen Mittel, daß dieses einzig wegen des Endzweckes erstrebt wird, jener dagegen auch durch seine eigene Güte anzieht.

Denken wir uns nun den Fall, Titus fühle sich bereits seit längerer Zeit z. B. zur Philosophie hingezogen, dann aber gebe er der Anlockung eines anderen Zieles nach, sagen wir, er lasse auch eine Liebe zum Reichtum in sich aufkommen. Was dann? Wenn diese zweite Zuneigung nicht bloß eine augenblickliche Stimmung ist, wird sie sich gewiß bald in bestimmte Handlungen umsetzen. Jede Handlung aber

¹ Über die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Freiheit der Seligen und der Verdammten, siehe C. Friethoff O. P., Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin in: «Divus Thomas», 1926, S. 460 f.

läßt in dem Handelnden etwas zurück, aus dem sich allmählich ein Habitus, d. i. Zustand herausbildet. Wir sehen das am besten daran, wie Tugenden und Laster im Menschen entstehen. « Wir erlangen die Tugend, indem wir sie zuerst üben, nicht anders wie bei den übrigen Verrichtungen: was wir als Ausgelernte tun sollen, das erlernen wir durch das Tun; wie wir durch Bauen Baumeister werden, durch Saitenspiel Musiker, so werden wir durch gerechte Handlungen Gerechte werden, durch Beobachtung der Mäßigkeit mäßig, durch Werke des Starkmutes starkmütig.»¹ Und: « wer gut baut », heißt es bei Aristoteles im gleichen Kapitel, « wird dadurch ein guter Baumeister, und wer schlecht baut, ein schlechter ». Daraus erhellt, daß man eigentlich von keinem einzigen Akte sagen kann, er sei für die Ausgestaltung des Charakters ohne jede Bedeutung. Der Mensch mag tun, was er will, — setzt er eine bestimmte Art von Handlungen zum ersten Male, dann ist schon gleich dieser erste Akt der Anfang zu einer neuen Charaktereigenschaft, hat er sie aber schon einmal gesetzt, dann führt diese Wiederholung notwendig zu einer Vertiefung und Festigung dessen, was von der ersten Setzung in ihm zurückgeblieben ist. Demzufolge muß sich also auch bei Titus aus seinem Streben nach dem Reichtum sofort eine neue Charaktereigenschaft zu entwickeln anfangen. Das bedeutet für ihn zunächst die Entfaltung einer zu seinem angeborenen Charakter gehörigen Anlage. Aber weil die hinzukommende Neigung der ersten konträr entgegengesetzt ist, tritt gleich von ihrem ersten Auftreten an ein anderes Gesetz in Kraft, das lautet: in eodem subjecto contraria se expellunt, Eigenschaften, die einander konträr gegenüberstehen, verdrängen sich gegenseitig.

Indessen ist diese Unverträglichkeit doch nicht so groß, daß die beiden Eigenschaften überhaupt nicht zusammen bestehen könnten. Der beiderseitige Ausschluß richtet sich vielmehr ganz nach ihrem Stärkegrad: je intensiver die eine wird, desto mehr muß die andere nachlassen. Je mehr in Titus das Verlangen nach Reichtum wächst, desto gleichgültiger wird er notwendig gegen die Wissenschaft werden. Aber erst wenn er den Reichtum nicht noch mehr lieben könnte, ist er vollkommen unfähig, die Philosophie auch nur in einem geringen Ausmaß weiter zu lieben. Wir sagten zwar oben, daß jedes Gut dem Menschen einen Widerwillen einflößt gegen alles, was seinen Besitz

¹ Nik. Eth. II 1. — Diese Ansicht vertritt auch der hl. Thomas in Quaest. disput. de virtut. a. 9 ad 11 und I-II q. 51 a. 2; q. 52.

irgendwie in Gefahr bringt. Aber wie nicht jede Liebe gleich über alles groß sein muß, so auch nicht der ihr entsprechende Widerwille. Daher ist es gut denkbar, daß uns ein Gegenstand nach der einen Seite anzieht und nach einer anderen ebenso abstößt. Diese Doppelseitigkeit ist sogar eine notwendige Voraussetzung der menschlichen Willensfreiheit. Denn lockte ein Ding den Menschen nur an, oder wäre es ihm nur zuwider, wie sollte er dann noch wählen können? ¹ Mit dem Widerwillen, den uns die Vorliebe für ein bestimmtes Gut gegen andere Dinge einflößt, verhält es sich genau so wie mit den übrigen Charaktereigenschaften. Er wird um so größer und unüberwindlicher, je tiefer jenes Gut auf uns einwirkt. Das aber hängt, wie wir gesehen, davon ab, ob jemand die Einwirkung nur einmal oder immer wieder in sich aufnimmt. Denn auf diese Weise kommt im Menschen das zustande, was man für gewöhnlich als seine Gewohnheit bezeichnet. Die Gewohnheit hat über uns keine so absolute Gewalt wie ein Naturgesetz. Gleichwohl dürfen wir ihren Einfluß keineswegs gering anschlagen. Platon sagt nicht zuviel, wenn er ihre Bedeutung für die Charakterbildung in die Formel kleidet: $\pi\alpha\upsilon\ \eta\theta\omicron\varsigma\ \delta\iota\alpha\ \epsilon\theta\omicron\varsigma$. Der Spruch: *Consuetudo altera natura* gibt die Ansicht des Aristoteles wieder. Denn « Gewöhnung », lesen wir in seiner nikomachischen Ethik, « gleicht der Natur, wie Euenos bestätigt: lange Jahre, o Freund, behaupt' ich, muß dauern die Übung, dann zur anderen Natur wird sie am Ende dem Menschen ». ² Und schon vorher: « Es macht nicht wenig aus, ob man von klein auf so oder anders gewöhnt wurde, sondern sehr viel, ja noch mehr: *alles*. » ³

Das gibt uns den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit. Sehen wir einen Menschen heute so und morgen anders handeln, so ist das ein Zeichen, daß sich in ihm noch kein fester Charakter ausgebildet hat. Was man an ihm Charakter nennt, verdient nichts weniger als diese Bezeichnung. Denn es ist nur die Koexistenz so und so vieler in den Anfängen der Entwicklung stehen gebliebenen, einander konträr entgegengesetzten und sich gegenseitig schwächenden, jedoch nicht ganz vernichtenden Eigenschaften, bei welcher der Mensch deshalb für Einflüsse der verschiedensten Objekte empfänglich bleibt, weil er sich

¹ Thomas, I-II q. 10 a. 2.

² Nik. Eth. VII 10. •

³ A. a. O. II 1. Vgl. O. Willmann, Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. Berlin 1909, S. 87 f. Die Lehre des hl. Thomas über diesen Punkt findet sich gut dargestellt bei Mausbach, a. a. O. S. 88 ff.

keinem derselben mit ganzer Seele hingibt. Daher läßt sich mittels unserer Methode auch von solchen Menschen wenigstens in dem Umfange etwas mit Bestimmtheit aussagen, als wir wissen, was sie schon alles einmal längere oder kürzere Zeit hindurch ein wenig intensiv gewollt haben.

Wie jeder sofort sieht, ist unsere Methode nicht ganz voraussetzungslos. Aber von welcher Wissenschaft ließe sich behaupten, daß sie absolut voraussetzungslos sei? Alle bisherigen Versuche, eine solche zu schaffen, sind mißglückt. Es handelt also höchstens darum, ob unser Verfahren zuviel voraussetzt. Wir müssen zugeben, daß unsere Methode, den selbsterworbenen Charakter des Einzelmenschen zu erforschen, einen weiten Umweg einschlägt. Indessen wäre das nur dann ein Grund, sie abzulehnen, wenn uns überhaupt ein direkter Weg in das Innere der menschlichen Seele zur Verfügung stände.¹ Müßten die geforderten Untersuchungen in jedem Falle von neuem angestellt werden, dann wäre das freilich eine sehr umständliche Sache. Aber wie wir gesehen, handelt es sich hier um Zusammenhänge von ganz allgemeiner Gültigkeit. Daher genügt eine einmalige Feststellung. Es ist sogar besser, während dieser Vorarbeit an kein bestimmtes Individuum zu denken. Denn das lenkt die Aufmerksamkeit zu sehr vom objektiven Sachverhalt im allgemeinen ab. Nun ist freilich die Zahl der Güter, die ein Mensch begehren kann, so groß, daß nicht abzusehen ist, wann jene Voruntersuchungen einmal zu Ende sein würden. Indessen wäre das nur dann ein Hindernis, wenn man mit der praktischen Verwertung der gewonnenen Erkenntnisse solange warten müßte. Das ist aber keineswegs der Fall. Es ist hier wie in der Logik. Wir unterscheiden in der Scholastik eine *Logica docens* und eine *Logica utens*. Die erste deckt die Denkgesetze auf, und die zweite verwertet sie. Dennoch wäre es ganz verkehrt, das Verhältnis der beiden zueinander so aufzufassen, als gehöre die eine der spekulativen und die andere der praktischen Ordnung an, oder als könnten die Denkgesetze erst dann angewendet werden, nachdem sie samt und sonders aus ihren ersten Prinzipien abgeleitet worden sind. Die *Logica docens* und die *Logica utens* bilden vielmehr nur zwei

¹ Vgl. *Thomas*, I q. 84 a. 7 ; q. 87 a. 1. Ferner: *Jos. Gredt*, *Unsere Außenwelt*, Innsbruck 1921, S. 143 ff. u. *Petr. Wintrath*, *Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis* in: « *Divus Thomas* », 1925, S. 145 ff. Endlich sei hier auch erinnert an den grundlegenden Satz: « *nihil est in intellectu, quod prius non erat in sensu.* » Unsere Sinne aber können überhaupt nicht reflektieren.

Seiten an demselben spekulativen Habitus, und um die einzelnen Denkgesetze zu verwerten, ist es durchaus nicht notwendig, erst alle zu kennen. Ganz ähnlich verhält es sich auch hier. Nehmen wir z. B. an, jemand habe auf dem von uns vorgeschlagenen Wege festgestellt, was einer, der sich die Wissenschaft zum Endziel erkoren hat, daraufhin alles lieben kann, wisse aber noch nicht, wie es mit dem steht, der, sagen wir, das Schöne über alles hochschätzt. Warum soll der nicht schon gleich imstande sein, diese Kenntnis auf jeden zu applizieren, den er mit ganzer Seele der Wissenschaft hingegeben sieht? ¹ Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die Kenntnis dessen, was andere Ziele aus einem Menschen machen, den Blick noch bedeutend schärfen und vor allem auf das lenken kann, was die Wissenschaft nicht zu geben vermag. Doch wo gäbe es hier auf Erden etwas, das nicht ergänzungsbedürftig wäre!

Welchen Eigenwert unsere Methode hat, zugleich auch welchen Platz sie in der Wissenschaft überhaupt einnimmt, zeigt uns am besten ein Vergleich mit derjenigen Wissenschaft, die sich am unmittelbarsten mit dem Einzelmenschen befaßt: mit der experimentellen Psychologie. Auch diese geht auf das Gesetzhafte im menschlichen Seelenleben. Aber hören wir, wie ein Vertreter ihre Eigenart näher bestimmt. Lindworsky schreibt in der Einleitung zu seiner trefflichen experimentellen Psychologie: « Wie wir die Farben sehen und die Töne hören; wie unsere Phantasie arbeitet, wie sich unser Gemüt regt, wie das menschliche Denken von Erkenntnis zu Erkenntnis vordringt und unser Wille seine Ziele verfolgt. Solche und ähnliche Vorgänge zu beobachten, sie *im einzelnen* kennen zu lernen und ihre Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, das ist allgemein gesprochen, die Forschungsaufgabe des Experimentalpsychologen. Dieser schaut auf die seelischen Einzeltatsachen, das Wie der psychischen Erscheinungen. Der Philosoph hingegen bemüht sich um ihre letzten Gründe. Weil der Experimentalpsychologe sich um Einzeltatsachen kümmert, weil er nicht nach letzten Gründen und allgemeinsten Gesetzen fragt, darum kann seine Wissenschaft nicht als Philosophie gelten. Sie steht aber im engsten Zusammenhang mit der philosophischen Psychologie. » ²

Nach Lindworsky ist also die experimentelle Psychologie deshalb

¹ Ein erster Versuch, diese Methode an einem Beispiel allseitig durchzuführen, findet sich in meiner Abhandlung über den Ästheteten. « Divus Thomas », 1924, S. 340-62; 447-62.

² Philosophische Handbibliothek. Kempten 1921, Bd. V, S. I.

keine Philosophie, weil sie nicht nach den letzten Gründen und allgemeinsten Gesetzen fragt. Wir können diese Abgrenzung gelten lassen ; nur dürfen wir den Ausdruck « letzte Gründe » nicht etwa auf die Wirkursache einschränken. Wie der Experimentalpsychologe nicht bis auf die *causa efficiens prima* zurückgeht, dringt er auch nicht bis zur *causa finalis ultima* vor. Das muß hier besonders unterstrichen werden. Denn es zeigt schon, daß die experimentelle Psychologie ganz andere Gesetze des Seelenlebens aufzudecken sucht als die sind, von denen oben die Rede war. Das Verhältnis ist dies : Der Experimentalpsychologe erforscht die gesetzmäßige Abfolge der Bewußtseinserscheinungen ; seine Fragen müssen darum lauten : nach welchen Normen entsteht das Bewußtsein von etwas ? Wie kommt es, daß dieser Akt jenen bestimmten anderen zur Folge hat ? Daß z. B. auf die Fixation einer roten Fläche eine Grünempfindung folgt ? Was ist insonderheit dann der Grund, wenn, wie in diesem Beispiel, der Inhalt des ersten nichts hat, was den des zweiten erfordert ?¹ Wir dagegen fragen nicht nach den Gesetzen, die das Entstehen eines bestimmten Aktes physisch notwendig machen ; soweit es sich um freie Willensakte handelt, müssen wir das Vorhandensein solcher Gesetze sogar bestreiten. Sondern nach den *Möglichkeiten* des Strebens, nachdem einer sich ein bestimmtes Ziel gewählt hat. Gibt es für den Experimentalpsychologen überhaupt unverwirklichte Möglichkeiten ? Manche werden antworten : ohne Zweifel, spricht er doch z. B. von Dispositionen. Aber was meint er damit ? Die Möglichkeit zur Wiederholung von Akten, die schon einmal da gewesen sind : Residuen früherer Akte. Wie er ja auch, wenn er von « Charakter » spricht, weniger die Charakteranlagen im Auge hat als eine aktuelle Sonderprägung des Willens und Gemütslebens. Daraus ersehen wir, daß für ihn der *Akt* im Seelenleben der eigentliche Gegenstand seines Forschens ist. Wo er mit Möglichkeiten rechnet, tut er es nur insoweit, als er sie durch Akte schon realisiert vorgefunden hat. Das aber genügt nicht, um sich ein Bild von dem ganzen Charakter eines Menschen zu machen. Denn wer wollte behaupten, daß der Mensch seine Möglichkeiten alle erschöpft ? Wie wir oben gesehen haben, beruht ja gerade darauf, daß er dazu niemals imstande ist, seine Willensfreiheit. Oder ist es vielleicht ohne Bedeutung, welche Möglichkeiten einer unverwirklicht

¹ Vgl. J. Lindworsky, Umrisskizze zu einer theoretischen Psychologie², Leipzig 1923.

läßt? Auch das wird niemand so leicht verteidigen. Denn das hieße soviel wie, es sei gleichgültig, zwischen welchen Gütern jemand wählen kann und ob ein Akt deshalb nicht gesetzt wird, weil einer dazu nicht fähig ist, oder ob er zwar fähig, aber nicht gewillt ist. Daher bedarf die experimentelle Psychologie notwendig der Ergänzung durch eine andere Wissenschaft. Diese wird sich von ihr vor allem durch den Gegenstand unterscheiden. Während die experimentelle Psychologie in erster Linie die Aufeinanderfolge und Beschaffenheit der seelischen Akte erforscht, muß ihr Komplement die seelischen Möglichkeiten zum eigentlichen Formalobjekt haben. Da keine Potenz sich selbst aktuiert, können wir statt Möglichkeiten auch Empfänglichkeiten sagen. Wie sehr das zwei verschiedene Gebiete sind, zeigt folgende Gegenüberstellung: *Tun* kann man immer nur eins. Sei es, daß es Akte des Erkennens sind oder Akte des Begehrens, — der zweite kann stets erst anfangen, wenn der erste aufgehört hat. Wie die Körper im Raume nur nebeneinander Platz finden, so die seelischen Akte in der Zeit nur nacheinander. Nicht so die Möglichkeiten. Einem und demselben Subjekte kann zu gleicher Zeit vieles möglich sein. Z. B. Titus hat Ferien. In diesen ist ihm sofort von der ersten Stunde an allerlei möglich, wozu er während des Schuljahres vielleicht keine Zeit erübrigen konnte: Besuche machen, Reisen unternehmen usf. Er kann sich diesen Dingen allerdings auch jetzt nicht auf einmal hingeben. Aber das tut nichts; deshalb sind sie ihm doch alle auf einmal möglich. Sonst hätte Titus ja keine freie Wahl, nun dieses zu tun *oder* jenes: spazieren zu gehen oder Briefe zu schreiben.

Aus dieser ersten Verschiedenheit ergibt sich unmittelbar eine zweite. Vergleichen wir das Formalobjekt der experimentellen Psychologie mit dem unserer Philosophie des Charakters hinsichtlich seines Ursprungs, so finden wir, daß die beiden zum Menschen in einem ganz anderen Verhältnis stehen. Wie wir gesehen, hat es der Mensch in seiner Gewalt, selbst zu entscheiden, welche Akte er setzt. Und ob er jetzt so handelt oder anders, hängt viel von seinem subjektiven Befinden ab. Was ihm dagegen in Verbindung mit einem bestimmten Akte noch weiter *möglich* ist, das muß er jeweils sein gewähltes Objekt bestimmen lassen. Daher untersucht denn auch die experimentelle Psychologie mit Vorliebe, zu welchen Reaktionen die verschiedenen Zustände des Menschen drängen, wie Erbanlagen, Krankheiten, Stimmungen u. dgl. Unsere Philosophie des Charakters dagegen lenkt die Aufmerksamkeit vornehmlich auf die dem menschlichen Handeln

notwendig vorausgehenden Einwirkungen der Objekte.¹ Während also der Empiriker z. B. fragt: was wird Titus auf Grund seiner ganzen Veranlagung, bei seinem Temperament und infolge seiner bisherigen Entwicklung unter diesen konkreten Umständen wirklich tun, lautet die Frage des Philosophen: welche Möglichkeiten des Handelns bleiben Titus, wenn er unter den Einfluß dieser Objekte gerät? Und um den Titus zu erziehen, wird deshalb der erste vor allem die ungünstig wirkenden subjektiven Faktoren unschädlich zu machen suchen, der zweite dagegen sein Hauptstreben darauf richten, ihm eine Liebe zu den Dingen einzuflößen, von denen er glaubt, daß sie seinem Zögling ohne weiteres eine Abneigung gegen das eingeben, was ihm schaden könnte. Denn die Liebe zu dem einen erzeugt Haß gegen das andere.

Die dritte Differenz zwischen unserem Verfahren und der Experimentalpsychologie liegt in den Hilfsmitteln. Die Experimentalpsychologie ist ganz naturwissenschaftlich eingestellt und wendet daher vorzüglich die Induktion an, geht demnach mehr analytisch vor. Unsere Methode dagegen ist der Hauptsache nach deduktiv und synthetisch. Will man ihre Stellung in der Philosophie genauer bestimmen, so kann man sie deren Anwendung auf das konkrete Leben nennen. Und möchte jemand dennoch darin eine besondere Wissenschaft erblicken, so kann es höchstens eine *scientia subalternata* ohne andere Prinzipien als die der gesamten thomistischen Philosophie sein.

C. Rückblick.

Überschauen wir zum Schluß noch einmal das Ganze, so können wir folgende Ergebnisse verzeichnen: Individuation und angeborener physischer Charakter eines Menschen sind sachlich dasselbe; es ist jedoch auch sachlich begründet, wenn wir sie gedanklich unterscheiden. Diese *distinctio rationis cum fundamento in re perfecto* hat zur Folge, daß die Erfassung der Individuation sich selbst nicht durch eine restlose Erkenntnis des Charakters eines Menschen ersetzen ließe.

Beide, sowohl der physische Charakter als die Individuation, haben in dem von den Eltern überkommenen, bestimmt organisierten Stoffe ihre Wurzel. Darum ist die Vererbung unleugbare Tatsache. Daran ändert nicht einmal die unmittelbare göttliche Herkunft unserer Seele etwas. Die Seele wird vielmehr in wesentlicher Hinordnung auf

¹ Vgl. des hl. Thomas Opusc. de perf. vitae spirit., c. 9: De his quibus homo juvatur ad continentiam servandam.

die Dispositionen des Körpers erschaffen, den sie informieren soll. Sie ist das Formalprinzip der Individuation wie des angeborenen physischen Charakters.

Der angeborene physische Charakter eines jeden Menschen läßt eine mannigfache Ausbildung zu. Indem unter dem Einfluß des freien Willens von den vielen Entwicklungsmöglichkeiten nur ein Teil aktuiert wird, entfaltet sich der physische Charakter zu einem erworbenen.

Um einen Einzelmenschen möglichst vollkommen zu erfassen, müssen wir nicht nur seinen physischen, sondern auch seinen erworbenen Charakter zu erkennen suchen. Der **physische** Charakter ist auf keine Weise mit voller Sicherheit erkennbar: weder so, daß die einzelnen Merkmale gleich den göttlichen Attributen aus einer metaphysischen Wesenheit des Individuums abgeleitet würden, noch auf dem Wege über die Eltern, noch endlich mit Hilfe der auf ihn einwirkenden und ihn zur Reaktion nötigenden Umwelt. Daher kann von einer eigentlichen Individualphilosophie keine Rede sein. Das Individuum als solches ist begrifflich nicht erfaßbar. Wir können nur erkennen, welche Universalien in ihm physisch realisiert sind. Aber das ist keine strenge Individualerkenntnis. Aus den Untersuchungen sowohl über die beiden inneren Ursachen des Einzelmenschen als auch über seine Abhängigkeit von den Voreltern zufolge der Vererbung läßt sich einzig die Konstanz des angeborenen physischen Charakters überzeugend dartun.

Wollen wir die einen bestimmten physischen Charakter ausmachenden Eigenschaften wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit erkennen, dann kommen wir noch am ehesten zum Ziel, wenn wir untersuchen, wie einer auf die Eindrücke von außen reagiert. Da jeder einzelne in seiner Reaktionsweise etwas Besonderes hat, kann uns seine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder Gesellschaft nur zu einem kleinen Teil der Mühe entheben, diese Untersuchung von Individuum zu Individuum ganz eigens anzustellen. Sie hat ganz auf induktivem Wege zu geschehen. Denn für eine Deduktion fehlen die allgemeinen Prinzipien.

Die Ausprägung des **erworbenen** Charakters wird durch die Ziele bestimmt, die der Mensch anstrebt. Seine Entwicklung untersteht ganz allgemein geltenden Gesetzen. Daher kommt bei seiner Erfassung die Deduktion in weitestem Ausmaß zur Anwendung. Denn wie wir gesehen, steckt jedes Gut dem weiteren Lieben und Hassen dessen, der es erstrebt, *für die Dauer dieses (freigewollten) Strebens* ganz bestimmte Grenzen, an denen er nichts ändern kann und innerhalb

deren deshalb für diese Zeit auch die Entwicklung seines Charakters vor sich gehen muß. Um sich deshalb ein Bild von dem erworbenen Charakter eines Menschen machen zu können, brauchen wir nur zwei Dinge festzustellen: für's erste, welche Ziele er actu oder wenigstens habituell anstrebt, beziehungsweise einmal kürzere oder längere Zeit angestrebt hat, und zweitens, welche Grenzen diese Ziele dem auf sie eingestellten Willen ziehen. Beide Erkenntnisse setzen Induktion und Deduktion voraus. Die Anwendung der zweiten Erkenntnis auf das Materialobjekt der ersten geschieht rein deduktiv. Wenn wir auf diese Weise keinen ganz befriedigenden Einblick in den Entwicklungsgang eines Menschen erhalten, so liegt das daran, daß wir niemals alle Ziele in Erfahrung bringen können, die einer in der Vergangenheit schon gewollt und dadurch auf die Entfaltung seiner seelischen Anlagen hat einwirken lassen.

Indem wir so zwischen dem angeborenen physischen Charakter eines Menschen und seinem erworbenen unterschieden, wurde uns auch klar, was die sogenannte experimentelle Psychologie zur Erreichung unseres Zieles beitragen kann. Ihre reichen Beobachtungsmittel können uns helfen, dem physischen Charakter eines Individuums näher zu kommen. Für die Erforschung des erworbenen Charakters eines Menschen dagegen kommt sie nur ganz entfernt in Betracht. Denn erstens beschränken sich ihre Untersuchungen auf die Wirkursachen, beim erworbenen Charakter aber geben die Ziele den Ausschlag. Und zweitens rechnet sie nur mit den Akten; für die Erkenntnis des erworbenen Charakters aber ist es wichtig, auch die Möglichkeiten zu wissen, die jemanden noch verbleiben, wenn er auf ein bestimmtes Ziel eingestellt ist.

Da die von den einzelnen Gütern gezogenen Grenzen für das Lieben und Hassen eines jeden Willens gelten, genügt hier eine einmalige Feststellung. Indem wir diese Arbeit leisten, decken wir die Gesetze auf, nach denen sich der menschliche Charakter trotz und unter voller Wahrung der dem Menschen zukommenden Freiheit notwendig entwickelt. Es ist dies eine echt *philosophische* Arbeit. Denn die Philosophie will ja alles aus seinen letzten Gründen erklären. Hier aber wird nicht nur untersucht, wie sich das Streben des Menschen nach den einzelnen Gütern in seinem ganzen Charakter tatsächlich auswirkt, sondern auch, warum es sich so auswirken muß.

Daraus ergibt sich auch ohne weiteres, daß die erworbenen Charaktere der Menschen in ganz anderer Weise zusammengefaßt werden können als die angeborenen physischen. Wie bereits gesagt,

gibt es für diese letzten nur mehr oder weniger glückliche allgemeine Schemata. Es sei hier bloß an die übliche Unterscheidung in die vier Temperamente erinnert. Die erworbenen Charaktere dagegen lassen sich in Gattungen und Arten einteilen, die gegeneinander ebenso streng abgegrenzt sind wie das Wahre gegen das Gute, oder Gott gegen den irdischen Reichtum. Und darum ist von diesen, aber nicht von jenen, eine strenge Wissenschaft möglich. Wir nennen sie *philosophische Charakterlehre*.

Sie ist aber keine Individualphilosophie. Befaßt doch auch sie sich nur mit den verschiedenen *Arten* von erworbenen Charakteren. Gleichwohl kommen wir mit ihrer Hilfe sehr nahe an den Einzelmenschen heran. Denn kennen wir die inneren Zusammenhänge der Güter und Ziele, sowie die Gesetzmäßigkeit, mit der sich aus der Liebe zu dem einen der Haß gegen das andere ergibt, dann hört auch im Leben des Individuums manches auf, rätselhaft zu sein. Dann ist nämlich nur vorausgesetzt, daß man beobachtet, was der einzelne als sein letztes Ziel anstrebt, und welche Mittel er zu dessen Erreichung für notwendig hält.

Die Philosophie steht nicht direkt im Dienste des praktischen Lebens, aber sie leistet diesem oft sehr gute Dienste. Von welchem Lebenswerte unsere philosophische Charakterlehre ist, zeigt sich in der Pädagogik. Um etwas ganz Vollkommenes zu schaffen, müßte der Erzieher vor allem den physischen Charakter seines Zöglings bis in die verstecktesten Anlagen hinein durchschauen. Allein, wie wir gesehen haben, gibt es kein Mittel, dieses Ideal zu verwirklichen. Schon aus diesem Grunde bleibt die Erziehertätigkeit unter allen Umständen recht entsagungsvoll. Was indessen jeden Lehrer und Erzieher noch weit mehr beschäftigt ist die Frage, wie sich der Zögling oder Schüler in der Zukunft wohl entwickeln werde. Hier müssen wir unterscheiden: Soweit die Entwicklung eines Menschen von seiner eigenen freien Entscheidung abhängt, läßt sie sich im voraus höchstens mit einiger Wahrscheinlichkeit erschließen. Daher bietet die Erziehertätigkeit unter diesem zweiten Gesichtswinkel noch weniger Befriedigung als unter dem ersten. Kennt der Pädagog aber wenigstens die objektiven Notwendigkeiten zwischen dem Lieben und Hassen des Einzelmenschen, dann weiß er trotz alledem genug, um die Entwicklung seines Zöglings entscheidend beeinflussen zu können. Und deshalb liegt ohne Zweifel darin, daß unsere philosophische Charakterlehre ihm gerade diese unentbehrliche Kenntnis zu vermitteln vermag, ein großer Gewinn.
