

iis, cur aliqua actio sit bona vel mala, respondent, quia aliqua facultas hoc intuitu quodam immediato affirmat. Huc pertinet:

85. 1. *Sensismus moralis*, qui assum ita quidem *sensum moralem*, ab intellectu distinctum (*moral sense*), quo intuitive quasi deprehendimus, quid sit bonum, quid malum. Ita v. g. *Hutcheson* aliique. Hic sensus moralis fungitur munere conscientiae. Quaedam ei placent, alia displicent. Priora sunt bona, posteriora mala. Multi tamen asseclae, si non modum cognoscendi honestatem, sed ipsam obiectivam rationem discriminis inter bonum et malum spectas, ad *utilitarismum socialem* pertinent. Nam quoniam sensus ille moralis honestatem *non efficit*, sed *percipit* et fungitur munere criterii subiectivi, quaerendum superest, quaenam tandem sit ratio obiectiva discriminis inter honestum et inhonestum. Cui quaestioni respondent hanc rationem sitam esse *in perfecta harmonia* inter hominis inclinationes egoisticas et sociales. Ex eorum igitur mente honestae sunt actiones, quae a sociali benevolentia et studio boni communis, malae vero, quae ab egoismo, ut repugnat studio boni communis, procedunt. Inter recentiores adhuc *Schuppe*, *Höffding*, *Martineau* aliique eiusmodi sensum moralem adoptant.

86. 2. *Gustum moralem* ut normam honestatis assumit *I. F. Herbartus*, qui Ethicam tamquam partem Aestheticae inserit. Quaedam relationes voluntatis immediate placent, aliae displicent. Haec iudicia primitiva approbantia vel reprobantia quasdam relationes voluntatis constituunt supremam normam honesti et inhonesti.

87. 3. *Rationalismus moralis*. Secundum *Kantium* nihil est simpliciter bonum hominemque simpliciter bonum reddit nisi *bona voluntas*. Sola bona voluntas habet valorem absolutum a bono vel malo successu actionum nostrarum independentem. Voluntas autem bona est solum illa, quae facit, *quod* lex praecipit, et unice, *quia* lex praecipit, seu ex motivo officii. Voluntas, quae facit, quod lex praecipit, sed non unice ex motivo officii, habet *legalitatem*, sed non *moralitatem*. Ad veram enim moralitatem requiritur conformitas inter legem,

quam observamus, et «maximam» («*Maxime*»), i. e. motivum seu principium subiectivum, ex quo legem observamus. Porro quia lex moralis est universalis et necessario pro omnibus omnino entibus rationalibus valet, maxima tunc solum potest esse bona, si apta est, ut accipiat formam legis universalis, seu, ut *Kantius* ipse rem declarat, *si ego velle possum, ut mea maxima fiat lex universalis*.

Eiusmodi autem maxima universalis et necessaria non potest ex experientia hauriri, cum haec non exhibeat nisi particularia et contingentia; sed est a *materia*, circa quam voluntas versatur et quam experientia suppeditat, independentens, et solum respicit *formam*, secundum quam apta est, ut fiat lex universalis. Propter hanc independentiam a materia ratio practica vocatur pura. Si ergo quis ad agendum movetur amore alicuius boni per experientiam cogniti (motivo eudaemonistico), non agit moraliter (i. e. honeste), sed solum quando ex reverentia legis impellitur. Ex quo ulterius sequitur moralitati essentialem esse *autonomiam*, i. e. ut voluntas seu ratio practica, quae secundum *Kantium* cum voluntate rationali indentificatur, suam *propriam legem* observet; nam in *heteronomia*, qua nos subicimus legi *alienae*, semper ducimur, ut *Kantius* putat, eiusmodi motivo eudaemonistico amoris, spei, timoris etc. Propterea nostram rationem practicam vocat *nomotheticam*. Sibi ipsi est lex et est finis in se. Forma universalis et absoluta, qua eadem legem moralem profert, vocatur *imperativus categoricus*, ut distinguatur ab imperativis hypotheticis, qui solum condionate praecipunt, v. g. si non vis mendicare in senectute, debes laborare in iuventute.

### § 3. PRAECIPUI ERRORES REFUTANTUR.

#### THESIS XIII.

88. Utilitarismus, qui felicitatem sive privatam sive publicam normam bonitatis et malitiae moralis esse statuit, reiciendus est.

#### PARS I. De felicitate privata huius vitae.

Prob. 1. Saepe periurium vel homicidium ad felicitatem privatam huius vitae utilia, immo necessaria esse possunt.

*Ergo* secundum utilitarismum privatum essent licita. 2. Nihil potest esse norma moralitatis, quod est inconstans et variabile pro diversitate temporum et adiunctorum. *Atqui* id valet de utilitate privata. 3. Supponit haec sententia gravissimum errorem: maximam fruitionem huius vitae esse supremum finem hominis.

89. PARS II. De felicitate communi huius vitae.

Prob. 1. Si felicitas communis est norma honestatis, quaero, quaenam sit ista felicitas? Potest enim varia esse: vera vel falsa, honesta vel inhonesta. Unus populus felicitatem in hac re quaerit, alius in alia. Num sufficet felicitas communis, qualis fuit Sodomae? 2. Secundum hanc sententiam quidquid homines amoris vel cultus Deo exhiberent, id vel non esset honestum vel saltem eatenus solum honestum, quatenus ad communem felicitatem temporalem conferret. Plurima autem obsequia, quae Deo exhibentur, ad hanc felicitatem parum vel nihil conferunt. Immo eadem sententia, implicite saltem, gravissimum errorem supponit: ultimum finem hominis non esse Deum in altera vita beata possidendum, sed felicitatem huius vitae. 3. Si utilitas ad bonum commune formaliter honestatem constitueret, honestas magna ex parte iam non dependeret a voluntate hominis, sed a causis extrinsecis et accidentalibus, v. g. a divitiis, ingenio, nativitate: rex vel minister publicus, qui plus conferre potest ad bonum commune, esset etiam sanctior quam aliquis opifex, etiamsi in utroque supponatur eadem bona voluntas respectu boni communis.

90. PARS III. De utilitate ad ultimum finem.

(*Frins*, De actibus hum. p. II, n. 111 sqq.)

*Praenotanda*. Non quaeritur, num omnis actus honestus aliquo modo in ultimum finem tendere debeat. Id enim inter omnes constat (cf. n. 27 et 28); sed quaestio est, num finis ultimus sit norma, ex qua primo cognoscimus, quid sit honestum vel inhonesta, et per consequens, num honestas formaliter consistat in utilitate ad ultimum finem. Quod negamus. Non enim propterea actus est honestus, quia conducit ad ultimum finem, sed, vice versa, propterea ducit ad ultimum finem, saltem interpretative (n. 72), quia honestus est.

Prob. 1. Bonum honestum propter se appetitur seu habet rationem finis (*S. Thom.* 1, q. 5, a. 6; *In 2*, dist. 21,

q. 1, a. 3), sed utile quodcumque, etiam utile ad ultimum finem, qua tale non propter se appetitur; ergo sub eo praecise respectu non potest esse honestum. Hinc illi qui honestatem formaliter in utilitate actionis ad ultimum finem reponunt, negare coguntur distinctionem communiter receptam boni in honestum, utile et delectabile. Ad summum dicere possunt bonum honestum esse speciem boni utilis, quod certe falsum est (cf. *S. Thom.* 1, q. 5, a. 6 ad 3).

Prob. 2. Actus humani habent suam bonitatem et malitiam primordialiter ab *obiectis*, seu sunt boni vel mali, prout eorum *obiecta* sunt *bona* vel *mala* (honestas vel inhonesta). Obiecta enim sunt priora actibus (n. 66). *Atqui* sententia, quae docet bonitatem consistere formaliter in utilitate ad ultimum finem, ad quaestionem, quaenam obiecta sint bona vel mala, recte respondere nequit; ergo admitti non potest. . . *pr. min.* Actus *caritatis* perfectae v. g. est honestus, quia eius obiectum (infinita Dei bonitas) est honestum. *Atqui* infinita Dei bonitas non est obiectum honestum, quia est utilis ad ultimum finem; ipsa enim *est* ultimus finis; et respectus omnis ad utilitatem nostram ab obiecto caritatis excluditur. Caritas enim respicit Deum, ut est per se ipsum infinite bonus et summo amore dignus. — Item actus *spei*, quo ferimur in perfectam beatitudinem in possessione Dei, est honestus, quia eius obiectum (beatitudo) est honestum. *Atqui* beatitudo non potest dici honesta, quia utilis est ad ultimum finem, vel ad finem ultimum ducit, ipsa enim *est* ultimus finis. Propterea *S. Thomas*: «Inter bona invenitur aliquod, quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tamquam fines appetuntur *sui gratia*, *etsi in aliud ducunt*; quia in omnibus honestis utilitas coincidit honestati *nisi in ultimo*, quod est finis finium, *quod propter se tantum cupiendum est*» (*In 2*, dist. 21, q. 1, a. 3). Haec verba continerent ineptam tautologiam, si ex mente Aquinatis conceptus honestatis et utilitatis ad ultimum finem esset unus idemque.

91. Prob. 3. Qui dicunt honestatem consistere formaliter in utilitate ad ultimum finem, necessario ad intolerabilem rigorismum perducuntur; ergo eorum opinio reiicienda est.

*Prob. antec.* Quilibet singularis actus a ratione deliberativa procedens, «si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi et habet rationem mali» (I, 2, q. 18, a. 9). Atqui si honestas formaliter consistit in utilitate actionis ad ultimum finem, illi, qui hunc finem vel ignorant vel nullo modo curant (quorum numerus pro dolor propemodum infinitus est!), iam non valent elicere actum honestum; nullum enim habere possunt finem debitum seu honestum. Honestas enim consistit in utilitate ad ultimum finem, quam illi nullo modo respiciunt. Si ergo v. g. homo incredulus et malus pauperi ex misericordia eleemosynam dat, vel si generose aliquid facit ad patriam salvandam nullo modo respiciens finem ultimum, non habet finem honestum; ergo actio non est honesta, immo ex sententia eorum, qui non admittunt actus indifferentes in individuo, erit inhonesta.

*Dices:* Actus ille misericordiae et similes saltem *apti* sunt qui referantur in finem ultimum. Sed a) illa aptitudo sola non efficit, ut actus de facto sit utilis ad ultimum finem; b) etiam actus ex natura sua indifferentes, ut manducare et bibere, sunt apti qui referantur in finem ultimum. In quam ergo re consistit illa aptitudo, et cur aliqui actus sunt intrinsece boni et mali, alii vero indifferentes?

*Inst.* Saltem interpretative tendunt in finem ultimum.

*Resp.* Ille, qui admittit ad bonitatem moralem sufficere, ut actus interpretative tendat in finem ultimum, eo ipso concedit illam bonitatem formaliter non constitui relatione seu utilitate ad ultimum finem. Bonitas enim in actu bono non mere interpretative sed formaliter inest.

*Prob. 4.* Finis ultimus, de quo loquuntur adversarii, aut intellegitur beatitudo hominis aut gloria Dei. Atqui neuter finis potest esse norma honestatis. Ergo.

a) *Beatitudo* non potest esse norma honestatis. Non beatitudo *supernaturalis*, quae de facto est finis noster ultimus in praesenti ordine. Nam tota lex naturalis eodem modo vigeret in ordine mere naturali, ac nunc viget. Non beatitudo *naturalis*. Haec enim de facto non est finis noster ultimus, nisi quatenus eminenter in beatitudine supernaturali continetur. Dein quaero: Quenam sunt actiones, quae ho-

minem conducunt ad beatitudinem? Ad summum responderi potest esse eas actiones, quae a Deo praecipuntur vel saltem consuluntur. Nam inter actum gratitudinis vel misericordiae et beatitudinem nullus est ex se nexus naturalis. Solum inter se conectuntur, quatenus Deus illas actiones praecipit vel consulit et beatitudine praemiatur, seu quatenus habent *meritum* apud Deum. Sed nunc ulterius quaero: Quenam sunt actiones praeceptae (prohibitae) vel consultae? Non potest sine circulo vitioso responderi esse illas, quae conducant ad beatitudinem vel ab ea avertant, sed alia ratio quaerenda est. — Deinde etiam si scirem, quenam sint prohibitae vel praeceptae, quaero: Num Deus necessario prohibet periurium, homicidium, annon? Si primum dicis, quaero, cur? si alterum, incidis in positivismum supra reiectum.

b) *Gloria Dei* non potest esse norma honestatis. Nam exceptis fortasse actionibus, quae immediate circa Deum versantur, ut amor Dei, blasphemia, non possum ex ipsa natura actionis immediate diiudicare, utrum in gloriam Dei tendant necne. Quaero v. g.: Utrum furtum vel homicidium confert ad gloriam Dei necne? Si negas, interrogo, cur? Ad rem *Suarez*, De leg. II 15, n. 12: «Malitia vel bonitas intrinseca actus *ex obiecto* pensanda est, non ex habitudine vel necessitate ad ultimum finem» (plura de hac re in «Moralphil.» I<sup>4</sup> 190 et «Philosoph. Jahrbuch» 1899, 19 sqq).

92. *Obi. 1. Contra partem II.* Legitime ita licet argumentari: Haec actio est bono communi nociva, ergo mala. Atqui haec argumentatio supponit utilitatem constituere honestatem actionis. Ergo . . .

*Resp. Conc. mai. Dist. min.:* Haec argumentatio supponit utilitatem formaliter constituere honestatem, *nego*; supponit ad honestatem *praerequiri*, ut necessariam condicionem, actionem bono communi saltem non esse nocivam, *conc.* Ipsa honestas formaliter consistit in convenientia actionis cum natura rationali; quia autem natura est socialis, ideo actio ei convenire non potest, quae repugnat vitae sociali.

*Obi. 2.* Bonum generatim est id, quod est aptum ad finem intentum; sic v. g. culter est bonus, si aptus est ad secandum; et etiam actio humana, v. g. defensio, vocatur bona, si est apta

ad finem intentum. Ergo etiam actio moraliter bona ideo debet dici bona, quia est utilis et apta ad aliquem finem obtinendum. Porro hic finis alius esse non potest nisi augmentum vitae seu delectationis; nam vita solum propter delectationem est appetibilis. «Igitur bonum universaliter est idem quod delectabile.» ("The good is universally the pleasurable." Ita *H. Spencer*, *Data of Ethics* cap. 3, et post ipsum *Paulsen*, *Gizycki*, alii.)

*Resp.* Tota argumentatio innititur falsae definitioni boni. Bonum generatim non est id, quod est aptum ad aliquem finem (secus ipse Deus non esset bonus), sed *id, quod est alicui conveniens* et appetibile. Et prout aliqua res est conveniens sibi aut alteri, distinguitur bonum absolutum et relativum (*Frick*, *Ontolog.* n. 165). Iam si agitur de re, quae ex natura sua ordinatur ut medium ad aliquem finem, recte illa res dici potest bona (perfecta), quae est apta ad finem, ad quem ex natura sua ordinatur, quamvis accuratius dicatur eam esse bonam, quia habet ea, quae sibi secundum naturam conveniunt. Quod ergo solum valet de aliqua specie boni, hoc transfert *Spencerus* ad bonum universim. De distinctione communiter recepta inter bonum honestum, utile, delectabile ne verbulum quidem apud *Spencerum* eiusque sequaces occurrit. — Denique falsum est finem primum, in quem ordinantur actiones humanae, esse augmentum vitae et delectationis.

*Obi. 3. Contra partem III.* Motus specificatur a termino. *Atqui* actiones humanae sunt motus, et eorum terminus est finis ultimus. *Ergo* a fine ultimo specificantur seu sunt bonae vel malae, prout tendunt in finem ultimum vel non.

*Resp. Dist. mai.:* Motus specificatur a termino *proximo*, in quem sensu proprio et physice tendit, *conc.*, a termino *remoto*, *nego.* *Dist. min.:* Finis ultimus est terminus actuum humanorum *remotus*, in quem sensu improprio et metaphorico tendunt, i. e. quem a Deo merentur, si sunt boni, *conc.*, est terminus *proximus*, in quem sensu proprio et physice tendunt, *subdist.:* quoad *aliquas* actiones, quae scilicet finem ultimum habent pro obiecto, *conc.*, quoad reliquas, *nego.* (Cf. *S. Thom.*, In 2, dist. 38, q. 1, a. 1 ad 3; 1, 2, q. 60, a. 1 ad 3: «Moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis.»)

*Obi. 4.* Ex iis, quae supra n. 27 sqq disputavimus de fine huius vitae supremo, legitime infertur finem illum considerandum esse ut normam, secundum quam tota vita sit ordinanda; ergo a pari ille finis erit norma singulorum actuum humanorum.

*Resp. Conc. antec. et nego cons. et paritatem.* Vita tota si consideratur ut unum quid, non potest recte ordinari, nisi cognoscatur et respiciatur finis eiusdem supremus; et sicut vita tota, ita etiam *ipse homo* tunc solum recte constitutus censi potest, si talis est, qualem requirit eius finis ultimus. Norma enim honesti est natura humana secundum omnes relationes spectata. Ad has autem relationes etiam, immo primario pertinet ratio ad ultimum finem, cui omnes aliae relationes subordinantur. Inde autem non sequitur bonitatem *singulorum actuum* humanorum consistere formaliter in utilitate ad ultimum finem, et multo minus, bonitatem multorum actuum non posse cognosci non cognito fine ultimo. Nam etiam qui nescit, quis sit finis ultimus hominis, clare videre potest multas actiones dignitati humanae esse consentaneas et convenientes, contrarias vero repugnantes et malas.

#### THESIS XIV.

93. Pariter reprobandus est sensismus moralis et autonomia Kantiana.

##### PARS I. De sensismo.

*Prob.* Sensus ille moralis 1. gratis asseritur et superfluous est, quia intellectus ad conceptus et iudicia moralia efformanda sufficit. Immo videtur repugnare, nam bonitas et malitia moralis consistunt in rationibus, quarum perceptio non ad sensum aliquem, sed ad intellectum pertinet.

Quodsi ad probandum sensum moralem ad facilitatem et celeritatem recurrunt, qua etiam homines inculti in rebus moralibus iudicant, respondetur illam facilitatem se extendere tantum ad principia prima eorumque obvias conclusiones et sufficienter explicari ex evidentia rerum.

2. Quaero: Utrum dependent illa iudicia sensus moralis ab obiecto annon? Si non, habemus iudicia mere subiectiva et caeca, quae et rationi repugnant et scepticismo viam pandunt. Si vero dependent ab obiectis, quaero: Quenam est ratio, cur alia obiecta sentiantur bona, alia mala? et sic deveniendum est ad aliquam normam obiectivam.

*Nota.* Supposuimus sensum illum moralem esse spirituales; quodsi assumeretur eum esse *corporeum*, sententia adversariorum esset prorsus absurda, cum de bono et malo habeamus ideas et

iudicia universalia, quae ratiocinio ad casus particulares applicantur, id quod sensu corporeo nullatenus fieri potest.

94. PARS II. De autonomia Kantiana.

Prob. 1. Kantius ex falso fundamento procedit. Assumit enim tamquam ex communi persuasione notum eam solum voluntatem esse simpliciter bonam, quae vult et quod lex praecipit et quia lex praecipit. Hoc est fundamentum totius doctrinae Kantianae, ex quo omnia reliqua dependent. Sed tantum abest, ut id possit ex communi opinione supponi, ut potius eidem adversetur. Nam homines saepe actiones vocant honestas, quae nulla lege praecipuntur, v. g. si quis ultro se servitio pauperum et aegrotorum vel obsequio patriae mancipet. Multo minus hominibus persuasum est has actiones esse tunc solum honestas, quando unice fiunt ex praescripto legis. Ex communi enim opinione potest quis honestissime agere ex motivo misericordiae, amoris proximi etc. Hinc:

Prob. 2. Kantius doctrina sua explicare nequit discrimen inter actiones praeceptas et non praeceptas; nam imperativus categoricus praecipit, non suadet, et agens ipse numquam potest agere, nisi quia lex praecipit (ex motivo officii).

Prob. 3. Kantius supponit in sua doctrina morali, quae alibi docuerat de iudiciis syntheticis a priori. Nam imperativus categoricus est eiusmodi iudicium syntheticum a priori, in quo ratio practica a priori ideam obligationis absolutae cum actione coniungit. Sed haec iudicia iam in logica reiecta sunt (cf. *Frick*, Logica n. 314). Ratio in suis iudiciis pendet ab obiectis.

Prob. 4. Kantius falso asserit a) hominem esse finem in se, i. e. nulli fini altiori subordinatum, qua doctrina totus ordo moralis subvertitur; primarius enim hominis finis est, ut Deo serviat et sic perveniat ad vitam aeternam. b) Rationi esse essentialem autonomiam, heteronomiam repugnare moralitati. Haec assertio cohaeret cum supposito, de quo in arg. 1 dictum est. Ad hoc enim, ut homo nullo motivo nisi officii ducatur, Kantius necessarium esse putat, ut ratio practica sibi ipsi sit lex. Ex hac doctrina de autonomia ipse infert alienum esse a vera moralitate, ut homo se subiciat

praeceptis alterius, etiam Dei (Rechtslehre, Opp. V 19), qua doctrina omnis vera religio labefactatur. Si Christus dicitur factus esse oboediens usque ad mortem, Kantius talem agendi modum non esse moralem affirmat. Immo virtus oboedientiae secundum Kantium e catalogo virtutum omnino delenda esset.

Prob. 5. Denique non valet Kantius statuere veram obligationem, de qua infra de lege tractantes (n. 160) agemus.

95. *Schol.* Quoad alia systemata moralia, quae supra (n. 79 sqq) recensuimus et non explicite refutavimus, haec breviter nota. Multa ex dictis contra alia systemata etiam ad haec applicari possunt. Praeterea fere omnia apertis erroribus alibi refutatis innituntur. Ita *Spencerus* supponit hominem non esse creatum a Deo, sed paulatim se evolvisse e statu beluino, eum non esse specie diversum a brutis, eum carere anima spiritali et immortalis et hinc etiam libero arbitrio, eum non esse ordinatum ad Deum ut finem ultimum, ad beatitudinem in vita futura consequendum etc. *Progressismus* socialis necessario supponit atheismum vel pantheismum et negat verum finem ultimum hominis. Systema *Schopenhaueri* supponit pessimismum pantheisticum. *Herbartus* confundit ordinem aestheticum cum ordine morali. Doctrina *Leibnizio-Wolffiana* non est quidem falsa, sed indiget ulteriore explicatione. Non enim quaelibet acquisitio perfectionis hominem in ordine morali perficit. Idem dici potest de doctrina *Stoicorum*, secundum quos honestum est naturae congruenter vivere; hoc verum est, sed illi naturam humanam neque in se neque in relatione ad Deum recte explicant (cf. de his systematis *Moralphil.*<sup>4</sup> 196 sqq). — Praeterea observatione dignum est: quidquid in illis falsis systematis veri continetur, plene verificari in nostra sententia. Haec enim ad veram felicitatem iam in hac vita, praesertim vero in vita futura perducit, satisfacit omnibus, quae postulantur ad bonum commune societatis et verum progressum culturae, igitur optime conciliat utilitarismum privatum verum cum utilitarismo et progressismo sociali vero; servat etiam veram hominis dignitatem, quin eam exaggeret etc.