

## ERKENNTNIS UND ENTSCHEIDUNG

Über die Begründung von Helmut Kuhns  
Philosophie der ontologischen Affirmation.

von Wolfhart Henckmann (München)

Um des Guten willen also tut  
alles dieses, wer es tut.

Platon, *Gorgias* 468b

Das Buch über Sokrates<sup>1</sup>, in dem Kuhn zum erstenmal den Standpunkt seiner „Philosophie der ontologischen Affirmation“ entfaltet hat, stellt einen Markstein in seiner philosophischen Entwicklung dar. Seither, so schreibt er im Vorwort zu *Das Sein und das Gute*, habe er keine Zeile geschrieben, die nicht der Explikation dieses Begriffs von Philosophie gedient hätte<sup>2</sup>. Das gilt ebenso von den anderen, seither noch erschienenen Schriften<sup>3</sup>: Sie alle schließen sich in der Differenzierung und Entfaltung dieses einen Grundgedankens zu einer Einheit zusammen.

Durch das Buch über Sokrates distanziert sich Kuhn jedoch zugleich von seinen früher erschienenen Schriften – eine Distanzierung, die vor allem der Transzendentalphilosophie gilt, unter deren Einfluß er anfangs gestanden hat. Bereits während seiner Studienzeit zu Beginn der zwanziger Jahre war er mit der Transzendentalphilosophie vor allem durch Richard Högnigswald bekannt geworden<sup>4</sup>. Nach seiner Promotion bei Eugen Kühnemann<sup>5</sup> wandte er sich Mitte der zwanziger Jahre nach Berlin, wo er Assistent bei der Kant-Gesellschaft wurde. Nach dem Tode von Rudolf Eisler (1926) übernahm er die Vollendung und Herausgabe des Kant-Lexikons<sup>6</sup>. Während all dieser Jahre hatte er sich eingehend mit den Grundgedanken und den einzelnen Schulen der Transzendentalphilosophie beschäftigt. Noch in seiner Habilitationsschrift erörtert er ausführlich die Seins- und Erkenntnisproblematik bei Kant, Fichte und Schelling<sup>7</sup>; doch läßt bereits die gesamte Anlage der Schrift, besonders im zweiten, systematischen Teil, die Zuwendung zum Problem der konkreten menschlichen Existenz in der natürlichen und geschichtlichen Welt deutlich erkennen. Dieses Problem war es, das Kuhn schließlich veranlaßte, über den Standpunkt der Transzendentalphilosophie hinauszugehen. Heute spricht er von seiner Philosophie bezeichnenderweise als von einem Standpunkt „jenseits der Transzendentalphilosophie“<sup>8</sup>. Und doch läßt gerade die Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie die Grundproblematik seines eigenen Standpunktes am deutlichsten hervortreten.

Im *Traktat*<sup>9</sup>, der jüngsten Schrift mit einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie, faßt Kuhn seine Kritik in zwei Argumenten zusammen:

1. Die Transzendentalphilosophie dehne die Spontaneität des *Denkens* auf das Ganze der *Erkenntnis* aus, setze sich also über den Begriff von Erkenntnis „als passive Finalität, als Empfängnis“

hinweg und gelange schließlich zur Konzeption der Erkenntnis als eines „freien und zugleich notwendigen kosmogonischen Tuns“<sup>10</sup>.

2. Die Transzendentalphilosophie reduziere die konkrete menschliche Person auf ein nicht-existierendes transzendentales Ego<sup>11</sup>.

Diesen beiden grundsätzlichen Fehldeutungen stellt Kuhn das „natürliche Verständnis“ der Erkenntnis entgegen: „Dieser Entwurf einer im strengen Sinn Ersten Philosophie empfiehlt sich als die natürliche Entwicklung einer in aller Erkenntnis angelegten Möglichkeit – der Internalisierung des Erfahrungsanzuges auf Grund der omnipräsenten Für-Beziehung: alles Erkannte ist, was es ist, für mich, den Erkennenden. Aber zugleich schlägt dieser Entwurf dem natürlichen Verständnis von Erkenntnis und Sein ins Gesicht. Besteht doch der Sinn von Erkenntnis darin, daß in ihr Seiendes zum Vorschein kommt wie es an sich selbst ist. Und ‚an sich selbst‘ heißt dann: unabhängig von dem Akt des Erkennens und Erkenntnens. Gemäß dieser ‚natürlichen‘ Deutung ist Erkennen ein Tun oder eine Aktivität nicht im Sinne der Konstituierung, die das Seiende als von ihr begründet hinstellt, sondern im Gegenteil eine sich selbst vor dem Seienden auslöschende Tätigkeit. Sie will dem Seienden – allem Seienden – dazu verhelfen, sich selbst zu zeigen“<sup>12</sup>. „Und eine Seite weiter heißt es: „Alle Erkenntnis entzündet sich an Daseiendem, an der Existenz von Etwas. Existenz aber kann nur von einem Existierenden wahrgenommen werden – also von der konkreten, erkennenden (und irrtumsfähigen) Person“<sup>13</sup>.

Aus dieser Stellungnahme wird ersichtlich, daß Kuhns Kritik insbesondere auf drei Begriffe abzielt: Auf den Begriff der Erkenntnis, auf den Begriff der Existenz und auf den Begriff der Person. Und gerade aus diesen drei Begriffen bildet sich in einer spezifischen Form von Wechselbeziehung Kuhns eigener Standpunkt „jenseits der Transzendentalphilosophie“. Bei der Entfaltung dieses Standpunktes versucht Kuhn, den metaphysischen Vernunftbegriff<sup>14</sup> wiederzugewinnen, wie er ursprünglich durch Platon und Aristoteles konzipiert und durch die christlichen Denker des Mittelalters, allen voran durch Augustinus, entfaltet worden ist.

Kuhn stellt das „natürliche Verständnis“ bzw. die jedem zugängliche Erfahrung des Erkenntnislebens als Korrektiv des Vernunftbegriffs in einem sehr dezidierten Sinn der Transzendentalphilosophie entgegen: „Überhaupt kann man sich auf nichts berufen als allein auf Sachverhalte, die unserer Erfahrung zugänglich sind. Was zeigt sich wirklich?, lautet die Frage“<sup>15</sup>. „Wie aber läßt sich das „natürliche Verständnis“ als Korrektiv des Vernunftbegriffs ausweisen? Kuhn warnt wiederholt davor, seinen Standpunkt als naiven Realismus mißzuverstehen“<sup>16</sup>. In der Tat zeigt sich, daß das „natürliche Verständnis“ alles andere als naiv ist, sich vielmehr als so komplex erweist, daß zu seiner angemessenen Entfaltung und Rechtfertigung nicht weniger erfordert wird als die Durchführung der

„Philosophie der ontologischen Affirmation“ selbst. Andererseits aber läßt sich diese Philosophie nicht durchführen, ohne bei jedem Schritt das „natürliche Verständnis“ vorauszusetzen und in Anspruch zu nehmen. Die Zirkelhaftigkeit, die sich hier abzeichnet, bedeutet jedoch keinen Einwand gegen Kuhns Standpunkt, ist vielmehr das Auszeichnende eines jeden metaphysischen Ansatzes. Heidegger sagt zu diesem Problem: „So müssen wir den Kreisgang vollziehen. Das ist kein Notbehelf und kein Mangel. Diesen Weg zu betreten, ist die Stärke und auf diesem Weg zu bleiben, ist das Fest des Denkens . . .“<sup>17c</sup>

Ein Einstieg in diesen Kreisgang bietet sich nur in dem „für uns Ersten“ an, und dieses „für uns Erste“, das Kuhn mit Aristoteles dem „an sich Ersten“ entgegenstellt<sup>18</sup>, besteht in nichts anderem als dem „natürlichen Verständnis“. Damit konzentriert sich die Problematik der „Philosophie der ontologischen Affirmation“ in einem eminenten Sinn auf diesen einen Begriff, und um so mehr muß es überraschen, daß sich Kuhn weder an der zitierten noch an einer späteren Stelle des *Traktats* mit diesem Problem auseinandersetzt – überhaupt findet sich in keiner seiner Schriften einschließend des Sokrates-Buches eine erschöpfende Erörterung dieser Frage, wohl aber finden sich in fast allen seinen Schriften mehr oder weniger ausführliche Behandlungen einzelner Momente des „natürlichen Verständnisses“. Diese verstreuten Erörterungen enthüllen – synoptisch zusammengefaßt – einen bestimmten inneren Zusammenhang der verschiedenen Momente, d. h. eine spezifische, in sich gegliederte Struktur des „natürlichen Verständnisses“, die zugleich als die Struktur der Philosophie der ontologischen Affirmation überhaupt anzusehen ist.

Eine der ausführlichsten Analysen der „Erkenntnis im vollen Sinne“ findet sich in dem Sammelband *Das Sein und das Gute*. Kuhn unterscheidet hier drei Momente, durch die sich der volle und konkrete Erkenntnisbegriff konstituiert: An erster Stelle nennt er das Moment der „Urbeziehung“: „Sein und Erkenntnis sind in einseitiger Abhängigkeit aneinander gebunden, und dem Sein gehört der Primat<sup>19</sup>.“ Sodann unterscheidet Kuhn zwei „repräsentierende“ Momente: Erstens ist Erkenntnis „Erkenntnis von Etwas, wie es für alle (denkenden Geister) ist“ – das Moment also der Inter-subjektivität, und zweitens ist Erkenntnis „Erkenntnis von je Einzelnem, das zugleich repräsentativ für ein Allgemeines ist“, d. h. Geltung beansprucht „für eine unbestimmte Vielheit unter ein und derselben Form (εἶδος) befaßten Gegenstände“ – das Moment der Allgemeinheit.

Unter diesen drei Momenten kommt dem der „Urbeziehung“ für die Rechtfertigung des „natürlichen Verständnisses“ das größte Gewicht zu. Im Rahmen unserer, auf das „für uns Erste“ beschränkten Fragestellung bedeutet die „Urbeziehung“ die Existenz-Gebundenheit des Erkennens. Hinsichtlich aber des Ganzen der hinter der Urbeziehung stehenden Problematik spricht Kuhn geradezu vom

„ontologischen Grundsatz der Erkenntnis“<sup>20</sup>; jede Leugnung oder Außerkräftsetzung dieses Grundsatzes müsse notwendig zu einer der Formen des Irrationalismus führen<sup>21</sup>. Die Rechtfertigung des „ontologischen Grundsatzes“ muß natürlich wie für das Ganze, so auch für unseren besonderen Ansatzpunkt Gültigkeit haben. Das Phänomen, in dem die Rechtfertigung des Grundsatzes gründet, nennt Kuhn „Begegnung“, wobei darauf hinzuweisen ist, daß die Rechtfertigung nicht in einer Analyse von Begriffen und ihrer Rückführung auf evidente Prinzipien besteht, sondern in der Aufdeckung eines ursprünglichen Sachverhalts, eben der jeweils schon vorgegebenen „Begegnung“. „Die Begegnung des Geistes mit einem Gegenstand, aus der Erfahrung entspringt, erweist den Gegenstand als seiend<sup>22</sup>.“ Das Kriterium für die Existenz des Begegnenden ist also in der „Begegnung“ selbst gegeben; nach einem anderen, noch irgendwie von außen in das Ereignis der Begegnung einzubringenden Kriterium kann „sinnvollerweise gar nicht gefragt werden“. Ebenso evident wie die Existenz des Begegnenden enthüllt sich – nach dem alten Grundsatz „Gleiches durch Gleiches“ – die Existenz des wahrnehmenden Geistes: „Der wahrnehmende Geist ist in der gleichen Weise, in der auch der Gegenstand ist<sup>23</sup>.“ Diese Evidenz der sich gleichursprünglich eröffnenden Existenz des Geistes wie des begegnenden Seienden gilt jedoch nur für den Augenblick des Jetzt-seins, der gegenüber allen vergangenen und kommenden Augenblicken eine ausgezeichnete Stellung hat. Kuhn deutet diesen Augenblick als endliches Abbild des göttlichen Schöpfungsaktes: „Diese Unmittelbarkeit, von keinem Denken abzuleiten, in allem Denken vorausgesetzt, ist die menschliche Entsprechung zu der unvordenklichen Weise des Hervorgehens der seienden Welt aus dem Seinsgrund in Gott<sup>24</sup>.“ Wir werden noch sehen, in welcher Weise eine solche transzendierende Deutung der Evidenz der „Urbeziehung“ sich in den Rechtfertigungsgang der „Philosophie der ontologischen Affirmation“ einfügt.

Nun stellt jedoch die Transzendentalphilosophie der in Anspruch genommenen Evidenz der „Begegnung“ den Satz entgegen, daß die Unabhängigkeit der Existenz vom Erkennen nur als *gedachte* Unabhängigkeit kritisch ausgewiesen werden könne. Kuhn versucht zwar, diesen Einwand zu entkräften – könne doch der „im Sichverstehen der Erkenntnis immer schon mitgedachte Gedanke der Unabhängigkeit (des Seienden von seinem Erkenntwerden) ein wahrer Gedanke sein<sup>25</sup>“ – aber er räumt doch ein, daß hier Geltungsanspruch gegen Geltungsanspruch steht, daß es sich um eine „problematische Wahrheit“ handelt. Während Kuhn nach wie vor die Evidenz der „Begegnung“ voll gelten läßt, gibt er zu, daß ihre theoretische Rechtfertigung problematisch bleibt, ohne sich dadurch aber im geringsten beunruhigen zu lassen: hier wird deutlich, daß sich die „Philosophie der ontologischen Affirmation“ keineswegs allein aus theoretischer Vernunft rechtfertigen kann und es auch gar nicht will – sie

greift vielmehr auf ein weiteres Moment zurück, und durch diese Inanspruchnahme tut sie einen weiteren Schritt zur Wiedergewinnung des metaphysischen Vernunftbegriffs der griechisch-christlichen Philosophie.

Das ergänzende Moment kündigt sich an der besprochenen Stelle von *Das Sein und das Gute* durch das Hinzutreten eines neuen Gesichtspunktes an, ohne daß dieses Moment hier eine ins einzelne gehende Erörterung fände. Kuhn fügt dem Zugeständnis der „problematischen Wahrheit“ der Begegnungsevidenz hinzu, daß es gar nicht Aufgabe der Philosophie sein könne, die Wahrheit des „ontologischen Grundsatzes“ der Erkenntnis erst als wahr zu erweisen. „Kann sie doch nicht umhin, diese Wahrheit, da sie selbst Erkenntnis sein will, bei jedem Schritt ihres Erwägungsvorganges schon als wahr zu unterstellen. Aufgabe der Philosophie ist vielmehr, den *Sinn* dieser problematischen Wahrheit, der im Selbstverständnis der Erkenntnis undeutlich enthalten ist, zu deutlicherem Verständnis zu erheben. Der Sinn des Seins als Unabhängigseins, so wird sich dann zeigen, kann letzten Endes nur gefunden werden im Gedanken eines Stehens (alles Seienden) im Lichte einer das Seiende erst zum Sein bringenden Erkenntnis<sup>28</sup>.“ Kuhn greift damit erneut auf eine theologische Voraussetzung zurück: die göttliche Erkenntnis allein ist zugleich das Schaffen des Erkannten. Damit wird der Erkenntnisbegriff vor einen absoluten Maßstab gebracht, an dem sich allererst das menschliche Erkennen als endliches Erkennen zu begreifen vermag. Zudem wird durch die theologische Voraussetzung der gesamte Horizont eröffnet, in dem die Philosophie sich bewegt und aus dem heraus sie ihren Wesensbegriff entwickelt: nämlich aus dem unendlichen „Raum“, der sich zwischen dem endlichen Wesen Mensch und dem absoluten Sein Gottes „ausdehnt“. Andeutungsweise wird ersichtlich, daß nach Kuhn die Philosophie ihrem Wesen nach Onto-Theologie ist<sup>27</sup>.

Uns geht es hier jedoch nicht um eine weitere theologische Ergänzung des Begriffs der Philosophie, sondern um die *Entscheidung*, die theologische Voraussetzung zur Rechtfertigung des ontologischen Grundsatzes der Erkenntnis heranzuziehen, denn das Phänomen der *Entscheidung* ist es, das sich im Rahmen unserer Fragestellung als das ergänzende Moment des metaphysischen Vernunftbegriffs erweist. Durch die Inanspruchnahme der „Entscheidung“ wird die Rechtfertigung des ontologischen Grundsatzes – um ein mathematisches Bild zu gebrauchen – vom Nullpunkt des „für uns Ersten“ ins Unendliche des „an sich Ersten“ verlegt, und es wird behauptet, daß erst vom Unendlichen her die volle Rechtfertigung des ontologischen Grundsatzes geleistet werden kann. Da aber die Entscheidung bereits hier im „für uns Ersten“ getroffen wird, haben wir die Funktion der Entscheidung im Rechtfertigungsgang in ihrer doppelten Erstreckung näher zu betrachten.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß durch die Entscheidung für irgendeinen, durch die Erkenntnis erfaßten Sachverhalt die Erkenntnis als *Vollzugswissen* in den Dienst des zu lebenden Lebens, der *vita agenda* tritt. Weiterhin ist darauf hinzuweisen, daß durch die Entscheidung der Erkenntnis eine feste Verankerung im konkreten menschlichen Leben verliehen wird. Durch diese beiden Momente, die sich aus der Bindung der Erkenntnis an die Entscheidung ergeben, ist endgültig und grundsätzlich die Ebene der Transzendentalphilosophie, die immer nur auf die *vita acta* reflektiert, verlassen und das methodische Artefakt eines nicht-existierenden transzendentalen Ego ersetzt durch die existierende, sich aber erst durch die Entscheidung manifestierende konkrete Person. Manifestation der Person und Erkenntnis werden in einen engen Wechselbezug gestellt. Die Erkenntnis entwirft die Möglichkeiten, innerhalb derer sich das menschliche Leben realisieren kann. Die Entscheidung für eine bestimmte Möglichkeit legt die Erkenntnis auf einen bestimmten Standpunkt fest, von dem aus die Möglichkeiten für weitere Schritte in der Realisierung des menschlichen Lebens entworfen werden. Andererseits bedeutet aber das Ergreifen einer bestimmten Möglichkeit auch die Festlegung der Person, die sich in einer bestimmten Stellungnahme allererst als Person erweist. Diese Wechselbezogenheit von Erkenntnis und Person hatte Kuhn im Auge, als er in seiner Besprechung von Husserls *Cartesischen Meditationen* auf die in ihnen nicht gelöste Aufgabe hinwies, die transzendente Sphäre um die „Dimension des Lebens“ zu überschreiten und den ontologischen Ort des transzendentalen Ego zu bestimmen<sup>28</sup>. Die Explikation der Philosophie als Vollzugswissen, das aus der Sorge um das zu lebende Leben zur Entfaltung seiner höchsten Möglichkeiten getrieben wird, hat Kuhn ein Jahr darauf im Sokrates-Buch durchgeführt, wo er im Gewande einer Auseinandersetzung mit Platon die Grundlinien einer „konkreten Ontologie“ – ein Ausdruck, den er von Husserl entlehnt hat<sup>29</sup> – entworfen hat.

Wenn nun auch Erkenntnis und Entscheidung in eine enge Wechselbezogenheit gebracht sind, so ist über die Art dieser Wechselbezogenheit noch nichts gesagt. Man könnte sogar einwenden, daß diese Wechselbezogenheit ein bloßes Postulat geblieben ist, dessen Verbindlichkeit in keiner Weise einsichtig geworden ist, oder aber abhängig ist von einem weiteren Akt der Entscheidung, der selbst wieder auszuweisen wäre. Daß Erkenntnis und Entscheidung noch unvermittelt nebeneinander stehen wird deutlich, wenn wir noch einmal auf die Rechtfertigung des „ontologischen Grundsatzes“ zurückblicken: die in Anspruch genommene Evidenz der gleichursprünglichen Existenzbezeugung des wahrnehmenden Geistes und des Seienden in der „Begegnung“ hat sich gegenüber der transzendentalphilosophischen Kritik als eine „problematische Wahrheit“ erwiesen. Dieses Problematische läßt sich nicht dadurch aufheben, daß man sich in

einem abrupten Dennoch zur Annahme des ontologischen Grundsatzes entscheidet. Wenn sich Kuhn „dennoch für diese Annahme entschieden hat, dann ist zu fragen, was hinter diesem Dennoch steht. Nicht das „natürliche Verständnis“, denn das Dennoch liegt ihm voraus und erteilt ihm allererst seine Evidenz. Kuhn hat sich vielmehr in der Alternative, die Evidenz der Existenz entweder als vom Denken *abgeleitete* Evidenz oder als mit dem Denken *gleichursprünglich* sich bezeugende Evidenz für die letztere Möglichkeit entschieden, weil er in der transzendentalphilosophischen Begründung bereits den entscheidenden Schritt zur Selbstvergöttlichung der Subjektivität -: weil er in ihr die „blasphemischen“ Folgerungen erkannte! Vor diesen Folgerungen, die Kuhn für unausweichlich hält, wenn der transzendente Gedanke konsequent durchgeführt wird, kann es nur eine entschiedene Abwendung geben: „Nicht Modifikation dieser oder jener Anschauungen wird nahegelegt, sondern Umkehr gefordert“<sup>30</sup>.“ Das aber bedeutet, daß die „Entscheidung“ nicht aus einem autonomen Sichselbst-Wollen oder einem unreflektierten, irrationalen Sprung in eine der sich anbietenden Möglichkeiten erfolgte, sondern aus der Bindung an das *Gewissen*.

Durch den Rekurs auf das Gewissen sind wir schließlich bei demjenigen Phänomen angelangt, durch das „Erkenntnis“ und „Entscheidung“ in das spezifische Gleichgewicht gebunden werden, in dem der metaphysische Vernunftbegriff besteht. Zugleich haben wir das letzte und entscheidende Moment für die Rechtfertigung des „ontologischen Grundsatzes“ genannt und somit die spezifische Struktur der Philosophie der ontologischen Affirmation umrissen, die sich gleichbleibend durch alle Stufen des Philosophierens hindurch erhält und das Ganze der Philosophie präfiguriert. Diese Behauptungen bedürfen jedoch noch einiger Erläuterungen. Sie müssen sich rechtfertigen lassen durch den Aufweis der Funktion, die das Gewissen einerseits jeweils für die „Erkenntnis“ und die „Entscheidung“, andererseits für die spezifische Wechselbezogenheit der beiden Momente zueinander hat. Dieser Aufweis muß sich ergeben aus der Erläuterung der „ontologischen Funktion des Gewissens“<sup>31</sup>, die Kuhn in seinem Hauptwerk, der *Begegnung mit dem Sein*, durchgeführt hat.

Die Darlegung einer ontologischen Funktion des Gewissens hat als erstes das Gewissen als ein unleugbares Faktum auszuweisen – „Faktum“ freilich nicht im Sinne von etwas Vorfindlichem innerhalb eines Tatsachenbereichs von vorgegebener Begrenzung, etwa als psychisches oder soziologisches Phänomen<sup>32</sup>, sondern im Sinne eines „metaphysischen Sachverhalts“, der allen partikulären Verflochtenheiten des Menschen vorausliegt: Gewissen-haben konstituiert allererst das Mensch-sein. Mit Eduard Spranger sagt Kuhn: „Wenn es irgendein Apriori gibt, das an der Wurzel des Menschenwesens sitzt, so ist es das Gewissen . . .“<sup>33</sup> In diesem eminenten Sinn spricht Kuhn vom Gewissen als einer „für die

menschliche Existenz grundlegenden Tatsache“<sup>34</sup>. Jede Leugnung des Gewissens, wie sie z. B. Nietzsche in immer neuen Versionen vorträgt<sup>35</sup>, versteht Kuhn ihrerseits als „Ausdruck einer Gewissenshaltung, der Haltung des sich verschließenden Gewissens“<sup>36</sup>.

Wird auf diese Weise der metaphysische Sachverhalt des Gewissens allen Zweifeln gegenüber gesichert, so haben wir nun auf die konkrete Beziehung des Menschen zum Gewissen einzugehen, durch die es sich innerhalb der menschlichen Wirklichkeit und im Vollzug seines Lebens kundgibt. Man spricht gemeinhin von der „Stimme des Gewissens“ – diese Stimme, undentlich wie sie sein mag, warnt den Menschen vor Schuld oder spricht ihn schuldig, und in einem solchen dunkel hinweisenden Bestehen auf einer bevorstehenden oder schon vollzogenen Verfehlung sieht Kuhn das Gewissen in seiner eigentlichsten Wirkungsweise<sup>37</sup>. In diesem undeutlichen, aber unüberhörbaren Mahnen kündigt sich dem Menschen eine „letzte, irreduzible Wirklichkeit“ an<sup>38</sup>. Auf diese Weise erschließt sich die konkrete Situation des Menschen in seiner Welt in doppelter Bestimmtheit: einmal als „Begründetsein unserer selbst in einer Ordnung“; und zum anderen als „Freiheit des Sich-einfügens in diese Ordnung“<sup>39</sup>. Die Freiheit ermöglicht grundsätzlich eine Annahme oder Ablehnung der „Stimme des Gewissens“. Aber nur die Entscheidung *für* das Gewissen und die sich in ihm ankündigende Ordnung, eine Entscheidung von schlechthin fundamentaler Bedeutung, die Kuhn als den „Angelpunkt des Wissensgeschehens“ bezeichnet<sup>40</sup>, konstituiert den Boden, auf dem sich das Geschehen der Philosophie als Metaphysik entfalten kann. Mit dem Vollzug dieser Entscheidung, der grundsätzlichen Affirmation des Gewissens, ist der Sachverhalt gegeben, dessen unmittelbar sich aufrägende Erklärungsbedürftigkeit das Philosophieren herausfordert und auf einen Weg bringt, den zu verfolgen und auszusuchen die Gesamtaufgabe der „Philosophie der ontologischen Affirmation“ ausmacht.

Blicken wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen auf die Funktion, die das Gewissen jeweils für die „Erkenntnis“ und die „Entscheidung“ hat, so ist zunächst festzustellen, daß erst durch die grundsätzliche Affirmation des Gewissens in der Entscheidung dem Gewissen eine feste und darüber hinaus grundlegende Funktion im menschlichen Leben zugesprochen wird. Ist einerseits diese Funktion des Gewissens abhängig von der affirmativen Entscheidung, so ist andererseits die Entscheidung nur möglich durch eine charakteristische, durch das Gewissen veranlaßte Wende in der Haltung des Menschen: die Wende von der gesicherten oder auch trotzigen Selbstbehauptung und Versteifung auf das Ich zur hinzuhörenden Unterordnung unter ein wie auch immer zu bestimmendes Höheres, das sich in der „Stimme des Gewissens“ vernehmen läßt. Durch diese Wende organisiert sich die menschliche Existenz in ihrem Innersten und von Grund auf zu dem zweipoligen Verhältnis von *actio-pas-*

sio, d. h. zu einer Freiheit, die ihr eigentliches Wesen in der rezeptiven Zuordnung zu einem noch nicht explizit begriffenen, aber dunkel-deutlich vernommenen Höheren sieht. Das grundlegende Verhältnis von *actio-passio* wird frei in den Gewahrnsam des Gewissens gestellt bzw. in diesem Verhältnis hat das Gewissen seine spezifische Realität, ohne indessen mit diesem Verhältnis identisch zu sein.

In das wechselseitige Verhältnis von *actio-passio*, in dem sich die vom Gewissen ermöglichte spezifische Freiheit dem Gewissen zuordnet und dadurch dem Gewissen eine feste Funktion hinsichtlich der Freiheit freigibt, ordnet sich als das Medium, in dem und durch das dieses Verhältnis sich selbst durchsichtig wird, die menschliche Vernunft ein. Die Vernunft erhält so den Sinn des „Vernehmens“ zurück, den ihr die Griechen zugesprochen haben, und ihre höchste Aufgabe besteht nun darin, dasjenige, was sich durch das Gewissen als eine immer schon vorgegebene und zugleich höhere Ordnung dunkel mitteilt, zu deutlicher Erkenntnis zu bringen. Da sich aber das *actio-passio*-Verhältnis und das Wissen darum nur im Stande der Verfehlung ergeben kann – dem „unschuldigen“ Philosophieren fehlt die Einsicht in dieses Grundverhältnis, obwohl es, unwissend, sich auf dem richtigen Wege befindet – wird die Vernunft zum Instrument, sich in die Ordnung des Gewissens wieder einzugliedern.

Nun könnte es scheinen, daß das Philosophieren aus der „Entscheidung“ beschränkt bliebe auf eine bloß private, das Seelenheil erstrebende Weisheitslehre. So wesentlich dieses Moment auch zum Begriff der Philosophie gehört, so macht es doch nicht ihren ganzen Begriff aus. Von den angegebenen Momenten der Existenz, der Entscheidung und des Gewissens haben wir das Moment der Existenz noch nicht angemessen in den Grundsachverhalt der „Philosophie der ontologischen Affirmation“ eingegliedert. Von der angemessenen Berücksichtigung dieses Momentes – und der Sinn des „angemessen“ ergibt sich aus der Beziehung Gewissen-Entscheidung-Vernunft – hängt die Rückbindung des philosophischen Geschehens in die natürliche und geschichtliche Welt ab, die zugleich die Eröffnung der Welt für das philosophische Geschehen bedeutet. Erst durch diese Rückbindung wird ersichtlich, in welcher Weise dem Gewissen eine *ontologische Funktion* zugesprochen werden kann.

Wir haben oben das Phänomen der „Begegnung“, bei deren Erläuterung das Moment der Existenz als „problematische Wahrheit“ liegengeblieben ist, in einer Weise betrachtet, die ließe es sich auf einen isolierten Augenblick des Jetztseins eingrenzen. Eine solche methodische Abstraktion aber kennt die konkrete Wirklichkeit des menschlichen Lebens nicht. Vielmehr ist in ihr der Augenblick gleichsam eingetaucht in einen kontinuierlichen Strom, der sich aus einer Fülle von „Begegnungen“ bildet. Das menschliche Leben verläuft gänzlich im Horizont solcher Begegnungen. In ihnen vollzieht sich, was als Verfehlen oder Verletzen der vorgegebenen,

aber dunklen Ordnung durch die „Stimme des Gewissens“ bewußt wird. Das bedeutet, daß sich nur in der Begegnung mit Seiendem (irgendwelcher Seinsmodi) die Frage nach gut oder böse konkret stellen kann – anders gewendet: Das Seiende erweist sich in der „Begegnung“ durch die „Stimme des Gewissens“ als eingefügt in die Ordnung des Guten, oder umgekehrt: das Gute erweist sich als fundiert im Seienden. So wird das Sich-Wiedereingliedern der Person aus dem Stande der Verfehlung in die Ordnung, die sich im Gewissen mitteilt, zu einem Eingliedern in das Ganze des Seienden, zu einem Suchen und Erstreben des Ortes, der dem Menschen als Menschen im Ganzen des Seins vorbehalten ist. Auf diese Weise wird das ontische Ereignis der philosophischen Erkenntnis, die nur eine unter vielen möglichen Verhaltensweisen der menschlichen Existenz ist, zu einem ontologischen Ereignis; der vom Gewissen ausgelöste und gelenkte Wiedereingliederungsprozeß wird zu einem Enthüllen der an sich bestehenden Ordnung, die das All des Seienden umfaßt, und in die sich das Sein als solches verfügt hat.

Blicken wir auf den hinter uns liegenden Weg zurück. Wir haben uns bemüht, bei dem Punkt des „für uns Ersten“ zu bleiben, an dem sich allein der Einstieg in den Kreisgang der Metaphysik öffnet. Das „natürliche Verständnis“ zeigte sich als eine bestimmte Struktur, in der die Momente der Existenz, Erkenntnis, Entscheidung und des Gewissens in einer spezifischen Wechselbezogenheit einander zugeordnet sind. Das Gewissen, das die immanente Ordnung der Struktur bestimmt, bringt zugleich die Ausgerichtetheit und das Ausgespanntsein auf das Gute in den Grundsachverhalt des „natürlichen Verständnisses“. Aus diesem Grundsachverhalt ergibt sich die Bewegung des Transzendierens, die von dem „für uns Ersten“ zu dem „an sich Ersten“ zu gelangen sucht. Die philosophische Anthropologie, die den Standpunkt des „für uns Ersten“ zu entfalten hat, ist aufgrund des von ihr zu erklärenden Sachverhalts verwiesen auf die Ontologie, die die Probleme des „an sich Ersten“ behandelt und durch die die philosophische Anthropologie allererst gerechtfertigt werden kann. Andererseits aber läßt sich die Ontologie erst gewinnen über den Zugang durch die Anthropologie. Beide sind also notwendig aufeinander angewiesen, und zwar in der Ordnung, die sich aus dem philosophischen Geschehen des Transzendierens als eines menschlichen, ja als des menschlichsten aller Geschehen ergibt. Doch erweist sich das „natürliche Verständnis“ durch den Bezug auf das Gewissen nicht nur als Ursprung der Transparenzbewegung und ordnet sie in die Erstreckung des „für uns“ und des „an sich Ersten“ ein, sondern es bestimmt auch jeden einzelnen Schritt dieser Bewegung als Wechselbezogenheit von Sein und Gutem. Denn die Erkenntnis des Seins des Seienden ist nur möglich durch die Erkenntnis des Guten in seiner Seinsfundiertheit, und diese Erkenntnis ist abhängig von der Wiedereingliederung der Person in die Ord-

nung des Guten am Leitfaden des Gewissens. Der traditionelle Name für das Ganze des philosophischen Geschehens heißt „Aufstieg“, wie ihn Platon und Augustinus entwickelt haben. Die Selbstverständlichkeit aber, mit der damals das Sein zugleich als Gutes verstanden wurde, ist heute nicht mehr nachzuvollziehen. Die Rückführung und Begrenzung des Guten auf die Autonomie des sittlichen Willens und die Auflösung der Wechselbeziehung von theoretischer Erkenntnis und personalelem Sein hat schließlich zu einer Philosophie der leeren Transzendenz geführt. Angesichts dieser Alternative vollzieht Kuhn die Entscheidung für die Philosophie der ontologischen Affirmation als eine „problematische“ Entscheidung, die sich nicht gänzlich zu rechtfertigen vermag; er vollzieht die Entscheidung im Sinn einer Hypothese. Der einzige Anhaltspunkt für die Wechselbeziehung zwischen dem Sein und dem Guten liegt im Gewissen. Von diesem letzten Grund innerhalb und zugleich jenseits des „für uns Ersten“ geht der Prozeß aus, der den Hinweis des Gewissens ernst nimmt, ihn aber auch gänzlich in Frage stellt. Auf die Frage erfolgt – man mag ruhig sagen: überraschender- oder auch wunderbarerweise – die Bestätigung. Die Bestätigung erweitert sich, je weiter die Fragen ausgreifen: im Laufe des philosophischen Geschehens verliert die ursprüngliche Hypothese immer mehr ihren hypothetischen Charakter, die „problematische Wahrheit“ der Rechtfertigung des „natürlichen Verständnisses“ wird mehr und mehr zur Vergewisserung von seiner Wahrheit. Aber die Erkenntnis der Identität von Sein und Gutem ist nie ganz einzuholen. So bleibt die philosophische Erkenntnis immer in ein eigentümliches Zwielficht zwischen Gewißheit und Fraglichkeit getaucht: „Es gibt keine erkennende Vergewisserung von der Sinnhaftigkeit des Seins, gegen die sich nicht begründete Zweifel erheben könnten. Auch darf es um der Menschlichkeit der menschlichen Existenz willen keine solche unumstößliche Vergewisserung geben. Denn diese Existenz ist nicht für das unabgeblendete Licht eingerichtet, das alle Schatten des Zweifels verjagt, sondern für das metaphysische Zwielficht, das sich kraft wagemutigen Glaubens gradweise auflichtet“<sup>41</sup>. Damit erweist sich die „Philosophie der ontologischen Affirmation“ als die kritische Wiederbelebung des Begriffs von Philosophie als „schönem Wagnis“, von dem Platon gesagt hat, daß es aufgenommen werden muß aus der Sorge um die Seele „nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit“<sup>42</sup>.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Helmut Kuhn: *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. Berlin 1934 (2. Aufl. München 1959).

<sup>2</sup> H. Kuhn: *Das Sein und das Gute*. München 1962, S. 11.

<sup>3</sup> Bibliographien der Schriften Kuhns bis 1964 finden sich in: *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen. Helmut Kuhn zum 65. Geburtstag*. Hrsg. v. F. Wiedmann. München 1964, S. 381–389; und in der „Zeitschrift für philosophische Forschung“ Bd. 18 (1964), S. 708 bis 715. Eine Bibliographie von Kuhns Abhandlungen zur Ästhetik bis 1965 in: H. Kuhn: *Schriften zur Ästhetik*. Im Auftrag des Verfassers hrsg. und mit einem Nachw. versehen v. W. Henckmann. München 1966, S. 446–450.

<sup>4</sup> Vgl. Kuhns Einleitung zur Festschrift für H.-G. Gadamer: *Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken*. Tübingen 1960, S. 2.

<sup>5</sup> Über den „Begriff des Symbolischen in der deutschen Ästhetik bis Schiller.“ Breslau 1923. Gekürzt erschienen in den „Schlesischen Jahrbüchern für Geistes- und Naturwissenschaften“, 2. Jg. (1924), S. 168–178.

<sup>6</sup> *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen u. handschriftlichem Nachlaß*. Bearbeitet v. R. Eisler, hrsg. v. H. Kuhn. Berlin 1930 (fotomechan. Nachdruck Hildesheim 1964).

<sup>7</sup> H. Kuhn: *Die Kulturfunktion der Kunst*. Bd. I: *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*. Bd. II: *Erscheinung und Schönheit. Untersuchungen über den Immanenzbegriff in der Ästhetik*. Berlin 1931. (Bd. I neu aufgelegt u. durchgesehen in den *Schriften zur Ästhetik* S. 15–144.)

<sup>8</sup> So lautet die Überschrift des 2. Kapitels in Kuhns *Traktat über die Methode der Philosophie*. München 1966. In dem Aufsatz „Sein als Gabe“ weist Kuhn in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Schriften von M. Otto und E. Levinas, die ihm als „symptomatisch für die Selbstauflösung des transzendentalen Gedankens in der Philosophie der Gegenwart“ gelten, diejenige Richtung auf, „in der sich eine post-transzendente Selbstbesinnung der Philosophie bewegen kann“. (*Philosophische Rundschau*, 12. Jg. [1964], S. 78.) Im letzten Teil entwickelt er unter dem Thema „An der Grenze der Transzendentalphilosophie“ (S. 76–89) die Grundlinien einer solchen post-transzendentalen Philosophie. Vgl. auch bereits Kuhns Besprechung von G. Madinier: *Conscience et Signification*, Paris 1953, in der *Philosophischen Rundschau*, 1. Jg. (1953/54), S. 252 ff.

<sup>9</sup> *Traktat* S. 21–27. Kuhns kritische Haltung gegenüber der Transzendentalphilosophie läßt sich bereits um 1930 in seinen Besprechungen von Schriften von F. Kreis, L. Kühn und R. Odebrecht (in der „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft“) nachweisen. Eine Abhandlung, die allein der Kritik der Transzendentalphilosophie gewidmet wäre, hat er nie geschrieben. Seine Auseinandersetzung mit ihr war von Anfang an mit der Entfaltung seines eigenen Standpunktes verbunden. Die wichtigsten Beiträge zur Entfaltung dieses Standpunktes

- sind vor dem Sokrates-Buch die Besprechung von Husserls *Cartesianischen Meditationen* (Kantstudien Bd. 38, 1933, S. 209–216) und später die Abhandlung: „The Phenomenological Concept of Horizon“, in: *Philosophical Essays in Memory of Husserl*, hrsg. v. M. Farber, Cambridge/USA 1940, S. 106–123; „Erkenntnis und Entscheidung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 8, 1954, S. 44–54; und schließlich die *Begegnung mit dem Sein. Meditationen zur Metaphysik des Gewissens*, Tübingen 1954.
- <sup>10</sup> *Traktat* S. 23. Vgl. auch *Das Sein und das Gute* S. 124 f. und den Aufsatz über „Romano Guardini – Denker christlicher Existenz“, in: *Hochland*, 52. Jg. (1962), S. 230.
- <sup>11</sup> *Traktat* S. 22 f. Vgl. auch *Das Sein und das Gute* 137 ff.
- <sup>12</sup> *Traktat* S. 24.
- <sup>13</sup> *Traktat* S. 25.
- <sup>14</sup> Vgl. dazu die *Begegnung mit dem Sein* S. 62 ff. und *Das Sein und das Gute* 113 ff.
- <sup>15</sup> *Traktat* S. 27.
- <sup>16</sup> So in *Begegnung mit dem Sein* S. 62 f., 68; *Das Sein und das Gute* S. 120; „Sein als Gabe“ a. a. O. S. 79.
- <sup>17</sup> M. Heidegger: *Holzwege*. 3. Aufl. Frankfurt/Main 1957, S. 8. Vgl. auch *Das Sein und das Gute* S. 219.
- <sup>18</sup> Aristoteles *metaph.* 1029 b; dazu *Das Sein und das Gute* S. 95, 102, 168 u. ö., und *Begegnung mit dem Sein* S. 75.
- <sup>19</sup> Die Zitate zu diesem und den beiden anderen Momenten in *Das Sein und das Gute* S. 114.
- <sup>20</sup> *Das Sein und das Gute* 118, 120, 149, 151, 159. Vgl. auch „Erkenntnis und Entscheidung“ a. a. O. S. 51: „Im Erkennen erkennt er (der Mensch) Seiendes als ein selbst Seiender. In diesem Sachverhalt liegt das Problem von Sinn und Möglichkeit der Philosophie beschlossen.“
- <sup>21</sup> Vgl. das Kap. Über die „Überspannung und Abspannung der Vernunft“ in *Das Sein und das Gute* S. 113 ff.
- <sup>22</sup> *Das Sein und das Gute* S. 39.
- <sup>23</sup> *Das Sein und das Gute* S. 39. Kuhn führt den „ontologischen Grundsatz“ der Erkenntnis weiter aus in der *Begegnung mit dem Sein* S. 62 f., wo es heißt: „Der Satz von der ontologischen Fundiertheit hat mithin einen doppelten Sinn. Er besagt einmal, daß die Vernunft als eine spezielle, dem Menschen zukommende *facultas* (als Seiendes unter Seiendem) sich auf Seiendes überhaupt richtet, indem es dies Seiende in seinem Ansichsein zum Vorschein bringen will. Er besagt ferner (und diese zweite Bedeutung ist nicht ohne die erste zu verstehen wie sie auch im Denken der ersten schon immer mitgedacht werden muß), daß durch die Vernunft das Sein überhaupt in den Stand der Durchsichtigkeit tritt und damit erst zu sich kommt.“
- <sup>24</sup> *Das Sein und das Gute* S. 140; Vgl. auch *ibid.* S. 47 ff.
- <sup>25</sup> *Das Sein und das Gute* S. 121.
- <sup>26</sup> *Das Sein und das Gute* S. 121.
- <sup>27</sup> Kuhn stellt der Vergöttlichung der Vernunft, die er der Transzendentalphilosophie zum Vorwurf macht – ähnlich wie Plato dem *homo-mensura*-Satz des Protagoras – den Plato-Satz entgegen: „Der Gott aber möchte uns wohl am meisten als das Maß aller Dinge sein, und das weit mehr als, wie sie sagen, irgendein Mensch.“ *Leges* 716 c, übers. v. Schleiermacher. Vgl. Kuhns Aufsatz „Exhortatio ad philosophiam“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Bd. 8 (1947), S. 83–98, bes. S. 95 ff. Zur Frage der Onto-Theologie, auf die wir hier nicht weiter eingehen können, vgl. *Das Sein und das Gute* S. 47 ff., 379.
- <sup>28</sup> Kantstudien Bd. 38 (1933), S. 121.
- <sup>29</sup> Von einer „konkreten Ontologie“ spricht Husserl u. a. in den *Cartesianischen Meditationen* § 64. Kuhn verwendet diesen Ausdruck vor allem in der *Begegnung mit dem Sein*, vgl. u. a. S. 67 ff.
- <sup>30</sup> H. Kuhn: „Romano Guardini – Denker christlicher Existenz“, in: *Hochland* a. a. O. S. 230. Vgl. auch *Traktat* S. 26 f.
- <sup>31</sup> Auch Heidegger führt seine Gewissensanalyse in *Sein und Zeit* als eine „rein existenziale Untersuchung mit fundamental-ontologischer Absicht“ durch. (8. Aufl. Tübingen 1957, S. 268.)
- <sup>32</sup> Als psychisches Phänomen behandelt S. Freud das Gewissen; vgl. dazu P. Matussek: *Metaphysische Probleme der Medizin*, 2. Aufl. Berlin 1950, S. 101 ff.
- Als soziologisches Phänomen behandelt u. a. Spencer das Gewissen; vgl. seine *Prinzipien der Ethik*, Bd. I, Stuttgart 1879, S. 481 ff.
- Partikulär bleibt die Analyse des Gewissens selbst noch bei M. Scheler, der es bloß als ein sittliches Gefühl gelten läßt; vgl. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (= Gesammelte Werke II), 5. Aufl. Bern 1966, S. 324 ff.
- Eine umfassende Untersuchung des Gewissensproblems findet sich bei H. G. Stocker: *Das Gewissen*. 1925.
- <sup>33</sup> E. Spranger: „Erziehung zur Menschlichkeit“, in: *Die berufliche Ausbildung. Mitteilungen des Kantonalen Bundes f. berufl. Ausbildung in Bern*, 1953, H. 4, S. 150.
- <sup>34</sup> *Begegnung mit dem Sein* S. 87.
- <sup>35</sup> Im Nachlaß aus den achtziger Jahren zählt Nietzsche das Gewissen zu den „heiligen Lügen“ und bezeichnet es als „eine Art Kastration des suchenden und vorwärtsstrebenden Geistes“. (Werke II, ed. K. Schlechta, 2. durchges. Aufl. München 1960, S. 818.) Vgl. Schlechtas *Nietzsche-Index*, München 1965.
- <sup>36</sup> *Begegnung mit dem Sein* S. 30. Heidegger sagt in *Sein und Zeit* a. a. O. S. 268: „Daß die ‚Tatsache‘ des Gewissens umstritten, seine Instanzfunktion für die Existenz des Daseins verschieden eingeschätzt und das, ‚was es sagt‘, mannigfaltig ausgelegt wird, dürfte nur dann zu einer Preisgabe dieses Phänomens verleiten, wenn die

„Zweifelhaftigkeit“ dieses Faktums bzw. die seiner Auslegung nicht gerade bewiese, daß hier ein ursprüngliches Phänomen des Daseins vorliegt.“

<sup>37</sup> *Begegnung mit dem Sein* S. 32 ff., 171 ff.

<sup>38</sup> *Begegnung mit dem Sein* S. 33.

<sup>39</sup> *Begegnung mit dem Sein* S. 35.

<sup>40</sup> *Begegnung mit dem Sein* S. 43. Auch Heidegger spricht der Wahl des Gewissens eine ausgezeichnete Stellung zu, obzwar in einem ganz anderen Sinn, wenn er sagt, daß sich das Dasein durch die Wahl allererst sein eigentliches Seinkönnen ermöglicht. (*Sein und Zeit* a. a. O. S. 268.)

<sup>41</sup> *Begegnung mit dem Sein* S. 67. In dem Aufsatz „Exhortatio ad philosophiam“ a. a. O. S. 98 schreibt Kuhn: „Ultimately, the arena in which philosophy fights an ever reviving duel with sophistry is the human conscience, and the final victory, miraculously, is in the admission of defeat.“

<sup>42</sup> Platon, *Phaedo* 107 c, übers. v. Schleiermacher.

## THEORIE UND PRAXIS

Walberberger Philosophische Arbeitsgemeinschaft  
1967

von Paulus Engelhardt OP (Walberberg)

Die Philosophische Arbeitsgemeinschaft des Walberberger Instituts und der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg mit dem Thema: „THEORIE UND PRAXIS“ fand vom 1.-14. 10. 1967 statt. 17 Dozenten in- und ausländischer Universitäten sowie der Albertus-Magnus-Akademie referierten bzw. beteiligten sich an der Leitung der Textlesungen.

Diese machten die Mitte der Arbeit aus. Die Lesung von *Aristoteles*, Eth. Nic. VI 4 f. und X 7 entfaltet die abendländische Grundbedeutung von Poiesis (Techne), Praxis und Theoria: Herstellen und Herstellungswissen, Lebensvollzug als durch Phronesis geleitete Sittlichkeit und Lebensvollzug als Denken. *Günther Bien* stellte in seinem erfrischend lebendigen Vortrag die Wissenschaft und Lebensweisung der aristotelischen Schule in den Zusammenhang der Polis. Die entsprechenden Texte aus der *Summa theologiae* des *Thomas von Aquin* I-II 57,3 f., grenzen Kunst (fertigkeit) und Klugheit eher individualanthropologisch als gesellschaftlich ab. *Wolfgang Kluxen* zeigte in seinem historisch-systematischen Referat, wie Thomas die sittliche Vollendung (vita activa) als Voraussetzung der vita contemplativa und deren Vollendung, der ewigen Gottesschau, versteht, nachdem bereits im 12. Jahrhundert die wesentliche poiesis dem schöpferischen Deus artifex – architectus – architector zugeschrieben wurde, und wie er im Zuge der Verwissenschaftlichung aller Theorie auch eine praktische Wissenschaft ausbildet, die von ihm aber wegen ihrer Distanz zum Handeln als defizienter Modus

des sittlichen Erkennens betrachtet wird. Sind die gelesenen Thomas-Texte mehr auf Aristoteles bezogen, so weisen die Texte über das Ineinander von Erkennen und Wollen, die vom Verfasser dieses Berichtes im Rahmen der Hegel-Lesung vorgelegt wurden, bereits in die Richtung neuzeitlicher Reflexionsphilosophie. Der Zusatz zu § 4 der Rechtsphilosophie *Hegels*, den *Manfred Riedel* gegenüber Bedenken von *Jindřich Zelený* als authentisch erweisen konnte, entfaltet das Verhältnis von Theorie und Praxis als „Zusammenhang des Willens mit dem Denken“ im dialektischen Vollzug der Freiheit, d. h. des Geistigen (als „Boden des Rechts... überhaupt“). In den genauen Zusammenhang des Tagungsthemas fügte sich *Manfred Riedels* Untersuchung „Über den Begriffs- und Strukturwandel der praktischen Philosophie bei Hegel“. Das anthropologisch-politische Problem von Herrschaft und Knechtschaft, die Einbeziehung der modernen Nationalökonomie in die Wesensbestimmung des Menschen, und die philosophische Eröffnung der Dimension der Geschichte erfordern eine Neubestimmung des (aristotelischen) Verhältnisses von Poiesis und Praxis im Sinne einer Einheit von Arbeit und (sittlichem) Handeln im gesellschaftlichen Zusammenhang, die Hegel im Begriff der Bildung zu denken versucht. *Karl Marx* versucht die Selbstproduktion des Menschen durch die Arbeit in polemischer Absetzung von Hegel, der nach ihm „die Arbeit“ nur als „die abstrakt geistige“ kennt, zu denken. *Jindřich Zelený* versuchte in seinen „Bemerkungen zum Theorie-Praxis-Verhältnis in marxistischer Sicht“ die Entfaltung dieses Marxschen Gedankens an den Stadien der Hegel-Kritik abzulesen, während *Gerbert Meyer Marx* Neubestimmung des Poiesis-Praxis-Verhältnisses in die „organische“ Geschichtskonzeption der „Grundrisse“ hineinstellte. *Johannes Lobmann* fügte am Anfang der Tagung Theorie und Praxis in eine metasprachliche Betrachtung weltgeschichtlicher Zusammenhänge ein; *Gonsalv Mainberger* wies mit seiner temperamentvollen Einführung in den nüchternen französischen Strukturalismus auf die in Deutschland sich erst anbahnende Methode hin, in der die Einheit von Theorie und Praxis als „Logik der sensiblen Qualitäten“ ergriffen werden kann. *Hermann Lübbes* Deutung des Verhältnisses von „Moral und Dezision bei Kant“ brachte im Zusammenhang der *Max Weberschen* Problematik von Gesinnungs- und Verantwortungsethik die dem Tagungsprogramm innewohnende Tendenz zum Durchbruch, über die Theorie des Verhältnisses von Theorie und Praxis hinaus nach der Praxis dieses Verhältnisses zu fragen. Zahlreiche spontane Diskussionen kreisten dann auch um gesellschaftspolitische Fragen.

Das Verhältnis vieler Akademiker zur politischen Praxis spiegelt sich in dem politikfernen und zugleich ständig auf Politik abzielenden Denken *Feuerbachs*, in das *Albert Esser* didaktisch geschickt einführte. Gerade in diesem Zusammenhang überraschte die Wandlung *Sartres* von der existentia-