

8° Philos. 3163 (89)

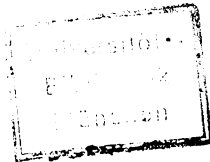
# Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT  
HERAUSGEGEBEN VON  
HERMANN KRINGS  
LUDGER OEING-HANHOFF  
HEINRICH ROMBACH  
ARNO BARUZZI  
ALOIS HALDER

89. JAHRGANG 1982  
VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN  
1982

z 4

P 429



Das Philosophische Jahrbuch wird herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Professor Dr. Hermann Krings (geschäftsführend), Professor Dr. Ludger Oeing-Hanhoff, Professor Dr. Heinrich Rombach, Professor Dr. Alois Halder, Professor Dr. Arno Baruzzi. Schriftleitung: Professor Dr. Alois Halder, Professor Dr. Arno Baruzzi. Anschrift der Schriftleitung: Universität Augsburg, 89 Augsburg, Alter Postweg 120. Anschrift des Verlages: Verlag Karl Alber, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4. Gesamtherstellung: Presse-Druck- und Verlags-GmbH. Augsburg.

INHALT

BEITRÄGE

Mihailo Djurić, Schwierigkeiten der Kategorie Möglichkeit . . . . .	56
Manfred Durner, Zum Problem des „Christlichen“ in Schellings „Weltalter“- und Spätphilosophie . . . . .	25
Norbert Fischer, Die Ursprungsphilosophie in Platons „Timaios“ . . . . .	247
Winfried Franzen, Ist die semantische Wahrheitstheorie eine Wahrheitstheorie? . . . . .	291
Werner Marx, Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings . . . . .	1
Alfons Reckermann, Nietzsche und Parmenides . . . . .	325
Gunter Scholtz, Der rückwärtsgekehrte Prophet und der vorwärtsgewandte Poet . . . . .	309
Lucia Sziborsky, Die Rettung des Hoffnungslosen. Theodor W. Adornos Philosophie der neuen Musik . . . . .	77
Jörg Villwock, Die Reflexion der Rhetorik in der Philosophie Friedrich Nietzsches . . . . .	39
Ernst Vollrath, Probleme der Konstitution einer Philosophie des Politischen im deutschen Sprachraum . . . . .	225
Wilhelm Vossenkuhl, Transzendente Argumentation und transzendente Argumente. Überlegungen zur Möglichkeit eines transzendentalen Kriteriums . . . . .	10
Reiner Wiehl, Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig . . . . .	269

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Czesław Głombik, Martin Grabmann und die polnische Neuscholastik . . . . .	383
Felix Hammer, Philosophische Theologie im Werk Galileis. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie . . . . .	116
Gerhard Leibold, Zum Problem der Finalität bei Wilhelm von Ockham . . . . .	347
Karl-Peter Markl, Zur buchhalterischen Indifferenz der Ethnomethodologie erster Phase . . . . .	142
M. A. C. Otto, Über die Gleichheit der Menschen . . . . .	397
Juan Carlos Scannone, Ein neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas . . . . .	99
Wolfgang Schirmacher, Bauen, Wohnen, Denken. Ethische Konsequenzen der Naturphilosophie Martin Heideggers . . . . .	405
Hermann Schmitz, Zwei Subjektbegriffe. Bemerkungen zu dem Buch von Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung . . . . .	131
Rudolf Schottlaender, Zu einer neophänomenologischen Gefühlstheorie. Über einen Aspekt der von Hermann Schmitz seinem zehnbändigen „System der Philosophie“ nachgeschickten Schrift „Neue Phänomenologie“ . . . . .	162

## BUCHBESPRECHUNGEN

Sammelbesprechung: Probleme, Erträge und Perspektiven der praktischen Philosophie in Italien (Franco Volpi, Reinhard Brandt) . . . . .	437
Bruce Aune, Kant's theory of morals (Manfred Zahn) . . . . .	180
G. P. Baker und P. M. S. Hacker, Wittgenstein. Understanding and Meaning. An analytical commentary on the Philosophical Investigations I (Reinhard Nowak) . . . . .	187
J. G. Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band II,5, IV,1 und IV,2 (Joachim Widmann) . . . . .	204
Werner Flach und Helmut Holzhey (Hg.), Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch (Rainer Beer) . . . . .	206
Gerhard Frey, Theorie des Bewußtseins (Reinhard Margreiter) . . . . .	217
Carl Gebhardt (Hg.), Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke in sieben Bänden (Otto Pfersmann) . . . . .	202
Alfredo Guzzoni (Hg.), 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption (Reinhard Margreiter) . . . . .	428
Peter Heintel/Ludwig Nagl (Hg.), Zur Kant-Forschung der Gegenwart (Thomas Macho) . . . . .	432
Arthur Hübscher, Schopenhauer-Bibliographie (Martin Hielscher) . . . . .	435
Wolfgang Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Wilhelm Korff) . . . . .	411
Wolfgang Kluxen, Ethik des Ethos (Wilhelm Korff) . . . . .	411
Helmut Kuhn, Der Weg vom Bewußtsein zum Sein (Arno Baruzzi) . . . . .	423
Henning Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel (Davor Rodin) . . . . .	426
Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature (Klaus Hartmann) . . . . .	168
Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche (Reinhard Margreiter) . . . . .	428
Hermann Schwengel, Jenseits der Ideologie des Zentrums. Eine strukturelle Revision der Marx'schen Gesellschaftstheorie (Dietmar Kamper) . . . . .	211
Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1934, Zweiter Teil 1934–1942 (Rolf Kühn) . . . . .	209
Kurt Steinhauer, Hegel. Eine Bibliographie. Materialien zur Geschichte der internationalen Hegel-Rezeption und zur Philosophie-Geschichte (Henning Ottmann) . . . . .	434
Charles Taylor, Hegel (Bernhard Dinkel) . . . . .	173
Paul of Venice (Paulus Venetus), Logica Magna, Part II, Fascicule 6 und Part I, Fascicule 1 (Hermann Weidemann) . . . . .	191
Miklos Vetö, Eléments d'une doctrine chrétienne du mal (St. Thomas More Lecture, Yale) (Rolf Kühn) . . . . .	434
Ulrich Weiß, Das philosophische System von Thomas Hobbes (Wolfgang Bartuschat) . . . . .	213
International Union of History and Philosophy of Science: 7th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science . . . . .	224

# BUCHBESPRECHUNGEN

## Ethik und Geschichte. Wolfgang Kluxens Untersuchungen zur Ethik.

Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Meiner, Hamburg* <sup>2</sup>1980 (1. Aufl. Mainz 1964), XXIII u. 256 S.

Wolfgang Kluxen, *Ethik des Ethos, Alber, Freiburg/München* 1974, 92 S.

Das Stichwort „Rehabilitierung der praktischen Vernunft“ kennzeichnet zweifellos eine der bemerkenswertesten Richtungsänderungen ethischen Fragens innerhalb der philosophischen Diskussion der jüngeren Zeit. Weder das die Philosophie in die Esoterik drängende existentielle „Ursprungsdenken“ noch eine die praktische Fragestellung auf die „personale“ Entscheidungssituation reiner Dialogizität einengende Sozialontologie noch auch die gesellschaftsbezogene, jedoch einem utopischen Geschichtsdenken verhaftete negative Dialektik der kritischen Theorie hatten der tatsächlichen Bedeutsamkeit und Fülle des „Praktischen“ auch nur annähernd gerecht zu werden vermocht. In der neuen Hinwendung zur praktischen Philosophie zeichnet sich demgegenüber erstmals wieder der Versuch ab, die ethische Frage als eine der metaphysischen Frage gegenüber eigenständige und von ihr unabhängige zu begreifen. In diesem Vorgang spielen Wolfgang Kluxens historische und systematische Untersuchungen zur Ethik eine bedeutsame Rolle. Beides steht bei ihm in einem engen Zusammenhang, wobei freilich der systematische Ansatz seine eigene Stringenz besitzt und unabhängig von den historischen Arbeiten sein Gewicht hat.

### *1. Theologische Freisetzung der praktischen Vernunft. „Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“*

Nicht von ungefähr ist die Wiederentdeckung des Praktischen begleitet, ja überhaupt erst eröffnet worden durch die historische Besinnung auf jene philosophischen Entwürfe, in denen die praktische Dimension in besonderer Weise zu ihrem Recht gekommen ist, nämlich diejenigen des Aristoteles, Kants und Hegels. Was in diesem Zusammenhang J. Ritters und H. Lübbers Untersuchungen für die Wiederentdeckung des genuinen Ansatzes praktischer Philosophie bei Aristoteles und Hegel sowie H. Krings, K. O. Apel und die Erlanger Schule für eine Neuerschließung und Aktualisierung der Kantischen Ethik geleistet haben, muß im Bezug auf Thomas in gleicher Weise von Wolfgang Kluxens, inzwischen in 2. Auflage erschienenem Buch über die *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* festgestellt werden.<sup>1</sup> Dabei kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Interesse am thomanischen Ethikkonzept – vielleicht sogar mehr noch als an dem des Aristoteles oder auch Hegels – durch mancherlei Meinungen und Vorurteile beeinträchtigt wurde und zum Teil noch heute beeinträchtigt wird, wenngleich das Kluxensche Buch hier inzwischen Wirkung gezeigt hat. Wer etwa Thomas lediglich als Aristoteliker begreift, wird sein Interesse nicht ohne weiteres auf die Rekonstruktion einer mittelalterlichen Variante richten, wofür nur der Original-Entwurf angemessen erinnert wird. Wer Thomas nur als Theologen begreift, der er zweifelsohne war, wird nur ein marginales philosophisches Interesse an ihm nehmen. Wer Thomas als „Seinsethiker“ versteht, der die Ethik aus der Metaphysik ableitet, wird ihn im Zuge einer Rehabilitierung der praktischen Philosophie überhaupt ganz außer acht lassen können, weil eine „Seinsethik“ auf der Ebene des praktisch-politischen Diskurses gerade nicht jene Leistung zu erbringen vermag, die man mit Recht von ihr erwartet, nämlich eine selbständige – in ihr selbst ausweisbare – Grundlage der praktischen Argumentation zu bieten. Anders also als bei Aristoteles, Kant oder Hegel, deren Bedeutsamkeit für die praktische Philosophie von jedermann grundsätzlich anerkannt wird, ist dies bei Thomas nicht ohne weiteres der Fall.

Kluxens Verdienst besteht nun genau darin, Thomas im Blick auf die Dimension des Praktischen aus

---

<sup>1</sup> *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg <sup>2</sup>1980, Mainz <sup>1</sup>1964). – Die weiteren Zitationen aus den Schriften von W. Kluxen geschehen wie folgt: Die kursive Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die unter der entsprechenden Ziffer im Literaturverzeichnis genannte Publikation an. Nach dem Doppelpunkt folgt die Seitenzahl.

der neuscholastischen Engführung befreit und ihn damit – wenigstens prinzipiell – zu einem Partner „im philosophischen Gespräch“ gemacht zu haben (vgl. 24). Diese Partnerschaft wird nicht dadurch gestiftet, daß die historische Distanz in naiver Weise aufgehoben würde. Damit wäre die Geschichte als sach- und perspektivenerschließende Größe derart nivelliert, daß eine historische Besinnung nur noch musealen Charakter hätte. Nein, die Distanz wird gewahrt und Thomas in jener Andersheit präsentiert, die – wie Kluxen anmerkt (S: XXI) – seinen „Entwurf nicht unmittelbar, sondern eher als Gegenbild“ aktuell sein läßt.

Es handelt sich bei der Kluxenschen Arbeit jedoch nicht um ein historisches Unternehmen im Sinne doxographischer Präsentation mehr oder weniger unbekanntem Materials. Kluxen beansprucht gar nicht, „etwas stofflich Neues zur thomistischen Ethik beizutragen“; es geht ihm vielmehr um die Grundfrage „nach der Möglichkeit und dem Sinn einer philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin“ (S: XXV); es werden also Strukturen analysiert und keine neuen Materialien ans Licht gebracht. Die genannte Frage erhält ihre Brisanz aus dem nicht bestreitbaren Umstand, daß Thomas Theologe ist und sein Werk einen durchgehend theologischen Sinn hat. Kluxen hat in diesem Zusammenhang den Begriff der *Synthese* eingeführt. Dieser Begriff ist einmal gerichtet gegen die methodische Naivität, Systeme entgegen ihrer offenkundigen theologischen Intention unmittelbar philosophisch zu deuten, wie dies – übrigens nicht nur im Thomismus – jahrhundertlang geschehen ist. Der Begriff richtet sich dann aber auch und vor allem gegen alle theologisch überschwenglichen Deutungen, die das unverkennbar Philosophische bei Thomas (und anderen mittelalterlichen Autoren) für so vollständig theologisch imprägniert halten, daß man hier bestenfalls von einer Philosophie *sui generis*, der christlichen nämlich, sprechen könne.

Kluxen konzediert durchaus, daß die thomanische Synthese mit einer im Anspruch der Theologie selbst begründeten Zwangsläufigkeit durchgehend theologischen Charakter hat. Er kann aber zugleich zeigen, daß damit die Philosophie nicht zum bloßen Material einer ihr übergeordneten Wissenschaft werden muß, sondern ihre Selbständigkeit behauptet; ja mehr noch, daß Thomas den universalen Anspruch der Philosophie voraussetzt (S: 14). Dies gilt auch für die philosophische Ethik, wengleich hier besondere Schwierigkeiten auftreten. Denn Ethik ist praktische Wissenschaft und als solche auf die konkrete Geschichtlichkeit des Handelns bezogen, im Unterschied zur abstrakten Allgemeinheit der theoretischen Erkenntnis. Damit wird eine der zentralen Fragen berührt, die Kluxen immer wieder in mannigfachen Variationen behandelt hat, wie nämlich das Moment geschichtlicher Pluralität mit der Allgemeinheit der Vernunft zusammenzudenken ist. Es ist für Kluxen nicht zweifelhaft – und darin liegt eines der Ergebnisse seiner Analyse –, daß Geschichtlichkeit bei Thomas nur im Rahmen praktischer Philosophie ihren Ort hat und daß umgekehrt praktische Philosophie diesen Namen nur dann verdient, wenn sie der Geschichtlichkeit und der mit ihr verknüpften Faktizität angemessen Rechnung trägt.

Hierin liegt aber genau ein Grund für die Schwierigkeit einer philosophischen Ethik innerhalb der theologischen Synthese. Sicher, „auch die theologische Analyse stößt nicht zum ungebrochenen Zusammenhang von Faktizität und Wesen vor“, aber sie kann sich auf die „Positivität des göttlichen Wollens“ (S: 217) beziehen, während Ethik auf den Raum wechselnder geschichtlicher Erfahrungen beschränkt ist. Dieser theologische Vorsprung fällt jedoch nicht so sehr ins Gewicht, weil auch die Positivität des göttlichen Gesetzes die Theologie nicht des Rückbezugs auf die praktische Erfahrung des jeweiligen geschichtlichen Raumes enthebt. Anders steht es bei der Frage nach der letzten Vollendung des Menschen. Hier verfügt die Theologie von der Offenbarung her über ein Wissen dessen, was dem Menschen grundsätzlich möglich ist. Von der theologischen Synthese aus betrachtet, bleibt die philosophische Ethik notwendigerweise beschränkt, weil sie aus sich keinen Anspruch auf abschließende Endgültigkeit erheben kann. Wo die Philosophie dies tut, wie im sogenannten „heterodoxen Aristotelismus“, ist sie gar nicht synthesefähig. Es scheint also alles auf die Alternative von philosophischer Eigenständigkeit oder Synthesefähigkeit der philosophischen Ethik hinauszulaufen. Kluxen zeigt jedoch, daß diese Alternative für Thomas nicht gilt. Für ihn ist die Ethik deshalb eigenständig, weil sie Ziele von letzter Bedeutung anzugeben vermag, und sie ist synthesefähig, weil sie dennoch offen bleibt für die Vollendungsperspektive der Theologie. Die aristotelische Ethik, wie Thomas sie versteht, erfüllt diese Bedingungen. Für Thomas liegt deren Offenheit vor allem in der unaufhebbaren Differenz des praktischen und theoretischen Lebens.

Die thomanische Deutung der aristotelischen Ethik als eines offenen Systems schließt zwar die Anerkennung der Selbständigkeit von Ethik auch in der theologischen Synthese ein, darf aber nicht so verstanden werden, als habe Thomas die Ethik des Aristoteles als solche schlicht übernommen. In

Kluxens Buch finden sich zahlreiche Belege für die thomanische Vertiefung und Ergänzung der aristotelischen Vorgaben, Belege, die es nicht erlauben, die Ethik des Thomas einfachhin als aristotelisch zu charakterisieren. Es sei in diesem Zusammenhang nur verwiesen auf die Diskussion des Glücksbegriffs, der im Kontext der theologischen Synthese ganz neue Aspekte – wie etwa das Phänomen des Naturverlangens (5: Kap. 8) – gewinnt, auf die Rolle der „Vernunft als Prinzip und Maß der Moralität“ (5: Kap. 11), auf das Problem von „Gesetz und Geschichtlichkeit“ (5: Kap. 14).

Unter dem Gesichtspunkt der Originalität dürfte jedoch ein Gedanke von besonderem Gewicht sein, den Kluxen mit dem Begriff einer *Metaphysik des Handelns* einführt. Es handelt sich hier um eine Überlegung, die sich bei Aristoteles nicht findet, ja wohl auch nicht finden kann, weil dieser bei der Differenz von Theorie und Praxis stehenbleibt und die Praxis nicht reflektierend in den umfassenden metaphysischen Zusammenhang einbezieht. In der Literatur zu Thomas war bislang von einer Metaphysik des Handelns allerdings nicht die Rede; insofern hat die Kluxensche Strukturanalyse auch materialiter etwas Neues ans Licht gebracht. Was aber ist mit diesem neuen Begriff gemeint? Wird hier etwa auf sublimale Art und Weise die in anderen Zusammenhängen von Kluxen doch immer wieder bestrittene Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik erneut eingeführt?

Wenn Metaphysik das Seiende im Ganzen betrachtet, gehört das Handeln als Seiendes offenkundig in den Bereich metaphysischer Betrachtung (5: 57 ff., 93 ff.). In theoretischer Sicht erweist sich das Handeln jedoch nur als Ausschnitt eines umfassenden Ganzen, das als solches niemals Gegenstand wirklichen oder möglichen Handelns werden kann. Diese Überlegung und die in ihr liegenden Konsequenzen sind für die Kluxensche Strukturanalyse von entscheidender Bedeutung, und Kluxen ist auch in anderen Zusammenhängen (vgl. 22 und 30) wiederholt darauf eingegangen. Die aus theoretischer Sicht erhebliche Begrenztheit des menschlichen Handlungsraums stellt nicht zugleich die Grenze des Menschen überhaupt dar, denn sonst wäre er nicht in der Lage, seinen Handlungsraum als begrenzten zu erkennen. Die fundamentale Endlichkeit des Menschen zeigt sich vielmehr darin, daß er die in der Theorie sichtbar werdenden allgemeinen Umrisse des Ganzen gerade nicht im Handeln einzuholen vermag, also in der unaufhebbaren Differenz von Theorie und Praxis. Von einer Metaphysik des Handelns aus ist demnach „der Mensch nicht zureichend als das Wesen der Praxis zu verstehen“ (22: 96).

Doch ein ausschließlich praktisches Verständnis des Menschen spielt weder bei Thomas noch im traditionellen Thomismus noch in den gängigen Thomas-Interpretationen eine Rolle. Kluxens Augenmerk ist denn auch darauf gerichtet, die von Thomas erkannte und anerkannte Differenz von Theorie und Praxis auf der Ebene der Philosophie deutlich herauszuarbeiten. Die Schwierigkeit des Unternehmens liegt darin, daß in der Theologie „die grundsätzliche Unterschiedenheit des spekulativen und des praktischen Hinblicks in einer höheren Einheit aufgehoben“ ist (5: 95). Daher rührt es denn auch, daß die Behandlung praktischer Themen bei Thomas „mit Metaphysik geradezu durchdrungen ist“ (5: 96). Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn die thomanische Ethik in der langen Geschichte ihrer Interpretation und Weiterentwicklung im Grunde immer als Seinsethik verstanden wurde (und zum Teil auch jetzt noch verstanden wird). Dies ist aus theologischer Sicht legitim und verständlich, weil die Theologie aus der Perspektive Gottes das Allgemeine und Besondere, das Ganze und den beschränkten menschlichen Handlungsraum in ein und demselben Wissen erkennt: „als eine erstreckt sie sich auf das, was in der Philosophie *verschiedenen* Wissenschaften zugehört“ (5. *theol.* I, 1, 4).

Das Mißverständnis der traditionellen Interpretation liegt nun darin, daß die theologische Sicht unbesehen auf die Ebene der Philosophie übertragen wird, wobei man die fundamentale Endlichkeit des Menschen gänzlich außer acht läßt. Die Gefahr solchen Mißverständes ist besonders dort gegeben, wo das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht eigens reflektiert und dessen synthetischer Charakter nicht erfaßt wird. Man kann jetzt verstehen, weshalb Kluxen den Begriff der Synthese eingeführt und ihm eine so große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Ohne ihn ließe sich der Perspektivenwechsel von der Einheit der Theologie zur Pluralität der Philosophie bei Thomas gar nicht einsichtig machen.

Auf der Ebene der Philosophie, in der philosophischen Ethik, gibt es im Unterschied zur Theologie keine Möglichkeit, die Differenz von Metaphysik und Ethik aufzuheben, etwa dadurch, daß man die Ethik als Ableitung aus der Metaphysik begreift. Wer dies tut, kann sich philosophisch nicht auf Thomas von Aquin berufen. Denn Metaphysik ist, sofern sie sich auf Praxis bezieht, „keineswegs die Voraussetzung für die Entwicklung einer Ethik“ (5: 96), sondern bezieht sich als Reflexion auf bereits vorliegende Erfahrungen der praktischen Vernunft. Metaphysik des Handelns ist also nicht unmittelbar

praktisch, wenngleich ihr praktische Bedeutsamkeit sicher nicht abzusprechen ist. Wenn man das Verhältnis von Ethik und Metaphysik so faßt, bleibt die Eigenständigkeit des Praktischen voll gewahrt. Es ist allerdings die Frage, ob sich das strukturanalytisch gewonnene Ergebnis, welches sich im Begriff einer Metaphysik des Handelns niederschlägt, auch bei der inhaltlichen Analyse bestätigt. Kluxens Untersuchung zeigt, daß dies durchweg der Fall ist, ja daß ohne Metaphysik des Handelns die wesentlichen Themen der philosophischen Ethik bei Thomas von Aquin nicht ohne Mißverständnis behandelt werden können.

Dies soll für zwei Bereiche gezeigt werden, nämlich für die Lehre vom letzten Ziel des Menschen und für den Traktat vom Gesetz. Die Auswahl der beiden Themen ist nicht ganz zufällig: a) in der „Bestimmung des äußersten Seinkönnens“ (3, zweiter Abschnitt) erweist sich erst, ob innerhalb der Theologie überhaupt Raum bleibt für eine philosophische Ethik; b) an der Lehre vom natürlichen Gesetz muß sich die von Kluxen erarbeitete Unterscheidung der Perspektiven und die Reflexionsstruktur der Metaphysik des Handelns deshalb ausdrücklich bewähren, weil die *lex naturalis* den traditionell entscheidenden Beleg für eine metaphysisch begründete Ethik des Thomas darstellt.

Es kommt nicht von ungefähr, daß die Lehre vom letzten Ziel – auch zu Beginn des II. Teils der *Summa theologiae* – theoretisch ansetzt, also den Umkreis dessen, was dem Menschen seinem Wesen nach möglich ist, metaphysisch eröffnet. Dieser theoretische Ansatz ist durchaus gerechtfertigt, geht es doch bei dem letzten Ziel, das den Menschen vollkommen erfüllt, gar nicht um ein durch menschliches Handeln oder Herstellen zu erwirkendes Gut, sondern um Gott. Die metaphysische Anthropologie zeigt die prinzipielle Offenheit des Menschen zum Seienden und Guten im Ganzen, vermittelt also Einsichten, die aus sich gar nicht unmittelbar praktisch sind, weil die umfassende Offenheit als solche nur den Umriß möglichen Handelns, nicht aber die jeweils partikuläre Realisierung eines konkreten Lebens bezeichnet. Ein solcher Ansatz bedeutet keineswegs, daß der II. Teil der *Summa theologiae* keine praktischen, also auf das Handeln selbst zielenden Erkenntnisse enthalte; es handelt sich hier ganz im Gegenteil um die erste systematisch entfaltete Moraltheologie überhaupt, die den Menschen als Abbild Gottes und damit als Herrn seiner Akte, also als handelndes Wesen betrachtet. Wenn der Theologe des ungeachtet zunächst theoretisch ansetzt, so zeigt sich darin die Theorie und Praxis zugleich umfassende höhere Einheit seiner Wissenschaft.

Der theologische Anspruch bedeutet für die Philosophie, vor allem für die philosophische Ethik, immer die Gefahr, gänzlich mediatisiert zu werden. Bezogen auf die letzte, absolute Vollendung bestünde diese Gefahr in einer vollständigen Relativierung aller Ziele des gegenwärtigen Lebens mit dem Ergebnis, daß sich hier ein Ziel von letzter Bedeutung gar nicht angeben ließe. Mit dem Begriff der unvollkommenen Glückseligkeit, der nicht negativ als bloße Abwesenheit des vollkommenen Glücks, sondern positiv als Teilhabe daran aufzufassen ist, weist Thomas dem Glücksbegriff der philosophischen Ethik den Ort in der theologischen Synthese an. Thomas hebt also die Eigenständigkeit des philosophischen Ansatzes keineswegs auf, er setzt ihn vielmehr als gegeben voraus, indem er die Ergebnisse der aristotelischen Ethik und hier insbesondere die Auffassung von der zweifachen Weise des Glücks, des Glücks der Praxis und der Theorie, im wesentlichen übernimmt und damit dem gegenwärtigen Leben Ziele mit eigener Bedeutung einräumt (vgl. 31).

In diesem Zusammenhang sind für Kluxen zwei Aspekte besonders bedeutsam: a) eine theologisch zureichende Lehre vom letzten Ziel muß theoretisch ansetzen, weil anders der Umkreis dessen, was dem Menschen seinem Wesen und nicht nur der Erfahrung des gegenwärtigen Lebens nach möglich ist, gar nicht erfaßt werden könnte. Die Theologie bedarf also auch für die Lehre von der Glückseligkeit einer Metaphysik des Handelns. Dies erklärt zur Genüge den theoretischen Ansatz des Traktates über das letzte Ziel des Menschen. b) Die Metaphysik des Handelns bleibt als solche auf die aus der Wesenserkenntnis gewonnene menschliche Vollendungsmöglichkeit beschränkt. Aus diesem Umriß lassen sich die für die einzelnen (individuellen und kollektiven) Lebensvollzüge erforderlichen Konkretionen nicht ableiten. Für den Glückstraktat heißt das: eine Metaphysik des Handelns kann zwar zum Begriff der unvollkommenen Glückseligkeit kommen; wie dieser jedoch unter den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens konkret aussieht, muß sich auf der Grundlage jener Erfahrungen zeigen, die in der praktischen Philosophie ihren wissenschaftlichen Ort haben. Von daher erklärt es sich denn auch, daß Thomas die Resultate der aristotelischen Ethik voraussetzt, sie wohl auch im Lichte seiner metaphysischen Anthropologie interpretiert und gegebenenfalls kritisiert, daß er sie aber gerade nicht aus diesen metaphysischen Vorgaben gewinnt: die zweifache Weise des Glücks ist kein Resultat der Metaphysik, sondern der Ethik.



Die Grundstruktur des Glückstraktates – nämlich ein durch die Theologie legitimerter metaphysischer Ansatz, der seine Konkretion erst durch einen selbständigen Beitrag der praktischen Philosophie erhält – macht Kluxen auch bei der thomanischen Lehre vom Gesetz sichtbar (S: 14. Kap.). Es ist nicht zu leugnen, daß Thomas vom ewigen Gesetz ausgeht, also metaphysisch ansetzt, und von dort über das natürliche zum positiven Gesetz kommt. Wenn man aber dieses Vorgehen ohne Einsichten der Kluxenschen Strukturanalyse schlicht auf die Ebene der Philosophie transponierte, liefe man Gefahr, etwas als Deduktion in praktischer Absicht zu begreifen, was der Sache nach Besinnung und Reduktion lediglich in theoretischer Absicht sein kann. Denn das ewige Gesetz als Anordnung der göttlichen Vernunft liegt ebenso außerhalb menschlicher Praktikabilität wie – *mutatis mutandis* – Gott als vollendete Erfüllung des Menschen außerhalb seiner Wirkfähigkeit liegt. Vollkommene Glückseligkeit und ewiges Gesetz kann die Philosophie nur theoretisch – in einer Metaphysik des Handelns – erschließen.

Daß Thomas auch im Gesetzstraktat theoretisch ansetzt, liegt also im durchgehend theologischen Charakter der Darstellung begründet. Was der Theologie mit ihrer „Kontinuität spekulativen und praktischen Denkens“ (S: 236) möglich ist, liegt jenseits philosophischer Kompetenz. Der Philosophie erschließt sich das Phänomen der Normativität umfassend nur in der Differenz von theoretischer und praktischer Betrachtung: das ewige Gesetz als der Grund aller Gesetzlichkeit überhaupt erscheint nur in der Metaphysik des Handelns, nicht aber auf der Ebene der praktischen Vernunft. Wer das ewige Gesetz philosophisch als Ausgangspunkt praktischer Deduktion benutzt, kann sich – das ist ein einleuchtendes Resultat der Kluxenschen Untersuchung – nicht auf Thomas berufen.

Das Ergebnis hat Konsequenzen für das Verständnis des natürlichen Gesetzes. Dieses kann nämlich in der praktischen Ordnung nicht durch Rückgriff auf das ewige Gesetz doch wieder mediatisiert werden. Schon der Name „Naturgesetz“ besagt ja, daß die obersten praktischen Prinzipien der Vernunft „von Natur aus“, also ursprünglich, innewohnen. „Sind diese . . . im Bereich praktischen Denkens Prinzipien und also gründend, so kann das praktische Denken, sofern es von ihnen abhängt, nicht wieder hinter sie zurückgehen: sie sind nicht wieder selbst praktisch gegründet.“ (S: 236) Kluxen vermeidet in diesem Zusammenhang zwar den Begriff der Autonomie (S: XXII), hat aber sehr wohl den Gedanken der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft im Auge, wenn er den Prinzipiencharakter des natürlichen Gesetzes aufzeigt. Auch hier erweist sich die Fruchtbarkeit des Kluxenschen Ansatzes: die theologisch bedingte theoretisch-praktische Kontinuität vom ewigen zum natürlichen Gesetz tritt philosophisch auseinander in die metaphysische Frage nach dem Schöpfer und Lenker der Natur und in die praktische Frage nach den Prinzipien menschlichen Handelns. Damit wird der Gesetzstraktat des Thomas theologisch und philosophisch ohne inneren Widerspruch verständlich.

Obwohl die Interpretation des thomanischen Gesetzstraktates bei Kluxen sehr knapp ausfällt (S: 230–241), hat gerade dieses Stück seiner Arbeit besondere Wirkung gezeigt, und zwar vor allem in der Moraltheologie. Ein Grund dafür dürfte im folgenden liegen: Nachdem die Position des natürlichen Gesetzes wegen der Kluxenschen Untersuchungen nicht mehr als Ableitung aus der Metaphysik verstanden werden durfte, konnte sich die um die Frage der Autonomie bemühte Moraltheologie zur Bestätigung ihrer Bemühungen nunmehr ohne Bedenken auf die Tradition und hier eben ausdrücklich auf den eigentlichen Begründer ihrer Disziplin, Thomas von Aquin, berufen.

Angesichts dieser Wirkung könnte man auf den Gedanken verfallen, Kluxen habe seine Analyse durchgeführt mit dem Ziel, traditionelle Positionen an aktuelle Fragestellungen anzupassen, und dies möglicherweise auch um den Preis historischer Treue. Davon kann gar nicht die Rede sein. Kluxen gewinnt seine Ergebnisse vielmehr durch genaue Untersuchungen der Texte selbst, indem er die in ihnen liegenden Fragen behutsam entfaltet. Die Unterscheidung theologischer und philosophischer Perspektiven, die gegenseitige Irreduzibilität von Theorie und Praxis auf philosophischer Ebene und die damit möglich werdende Selbständigkeit der philosophischen Ethik, die Metaphysik des Handelns als nachfolgende Reflexion, die eine metaphysische Deduktion des Praktischen ausschließt, all das ergibt sich dann in einer fast selbstverständlich erscheinenden Weise aus der Analyse der Texte selbst und erweist Thomas gerade auch in praktischer Hinsicht als Denker von einer Differenziertheit, die die Neuscholastiker in der Regel nicht aufgebracht haben. So vermag Thomas dann – von der neuscholastischen Engführung befreit – als bedeutender und nicht von vornherein der Ideologie verdächtiger Partner in jenem als „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ gekennzeichneten Diskussionskontext zu fungieren. Der aktuelle und spezifische Beitrag des Thomas besteht für Kluxen allerdings gar nicht in dem Erweis einer selbständigen philosophischen Ethik – das ist nur die *conditio sine qua non* der

philosophischen Partnerschaft –, sondern darin, „daß die Ethik ihre Eigenständigkeit als praktische Wissenschaft nicht ohne den Bezug auf eine Theorie hat, die schlechthinige Bedeutung aus sich selbst und unabhängig besitzt, und daß erst im Kontext dieses Bezugs die Lehre vom menschlichen Gutsein und vom guten Leben vollständig sein kann.“ (S: XXI).

Kluxens Buch entspricht in der Differenziertheit und Genauigkeit der Analyse seinem Gegenstand; die hier vorliegende Interpretation ist wegweisend geworden und hat die Arbeit zu einem Standardwerk der Thomas-Literatur gemacht: Es ist das entscheidende Buch über die philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Die grundlegenden Ergebnisse, die vielfach zu einer neuen Sicht der Dinge geführt haben, werden dem Publikum allerdings nicht mit Emphase angekündigt, sondern behutsam, ja zurückhaltend vorgestellt. Der an seine Vorurteile gewohnte Leser, der schon weiß, woran er mit Thomas ist, wird sich freilich nicht durch die Behutsamkeit des Kluxenschen Vorgehens in seiner Meinung beirren lassen. Wer sich jedoch auf den Ansatz und die konsistente und schlüssige Analyse einläßt, wird bald erkennen, wie sehr Thomas dem Phänomen des Praktischen in seiner Fülle gerecht wird.

*II. Unbedingtheit und Pluralität des Sittlichen.  
Die Konzeption einer „Ethik des Ethos“*

Ohne Zweifel hat die Beschäftigung mit Thomas auch Kluxens eigenen Ansatz der Ethik beeinflusst. Doch ist sein Beitrag zur Ethik mehr als eine bloße Applikation und Weiterführung des von ihm freigelegten ursprünglichen thomanischen Ansatzes. Das, was Kluxen vielmehr an Originärem entfaltet, integriert die epochalen Überstiege neuzeitlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte ebenso wie auch jene zentrale ethische Fragestellung der Moderne, die mit dem Historismus des 19. Jahrhunderts aufbricht und in Lebensphilosophie und Phänomenologie erste Versuche einer Beantwortung gefunden hat. Will man auf den Begriff bringen, was ihn auf diesem Erkenntnishintergrund als seine eigentliche Frage bewegt, so ist es die nach der Geschichtlichkeit, in der der Anspruch des Sittlichen begegnet. Geschichtlichkeit ist kein defizienter Modus menschlichen Seins und Seinkönnens, sondern die Weise, in der sich der Mensch überhaupt erst als Mensch realisiert – eben dies dann aber auch in seinem Handeln, wie es unter der Differenz von Gut und Böse sittlich einzulösen ist. Entscheidende Impulse zu solch genuinem Neubedenken des Sittlichen verdankt Kluxen seinem Lehrer Werner Schöllgen, der erstmals die konstruktive Vielfalt der sittlichen Ausdrucksgestalten, ihre schöpferische Dimensionierung und gleichzeitige sozio-kulturelle Eingebundenheit im Rahmen der Theologischen Ethik thematisiert und deren Legitimität aus einer neuen theologisch-anthropologischen Gesamtsicht zu begründen versucht hat: Alles Sittliche ist geschichtlich konkret. Was Nietzsches „Werttafeln“ nennt, Dilthey im Begriff der „Weltanschauungen“ zu fassen sucht, Spranger mit „Lebensformen“ und Rothacker mit „Lebensstilen“ umschreibt, kennzeichnet Schöllgen im Anschluß an Scheler mit dem Begriff „Ethos“.<sup>2</sup> Ihn übernimmt auch Kluxen. Dabei ist davon auszugehen, daß dieser Ethosbegriff nicht die für die klassische ethisch-politische Theorie bis an die Schwelle der Neuzeit charakteristische Alternierung von Ethos und Nomos, von Sitte und Gesetz, sondern die von Ethos und Ethik anvisiert. In dieser Gegenüberstellung zur Ethik gewinnt der Ethosbegriff zugleich eine sehr viel übergreifendere Bedeutung. Kluxen definiert ihn als „Inbegriff der Normen und normativen Gehalte, die in einer gegebenen menschlichen Gruppe oder Existenzweise als maßgeblich für das Verhalten und Handeln angesehen werden“ (32: 519).

Mit diesem erweiterten Begriff von Ethos erfaßt Kluxen nun in der Tat einen Sachverhalt, der jeglichem sittlichen Vollzug wesentlich eigen und ohne den er in seinem Geltungsanspruch nicht zureichend bestimmt ist, nämlich den je konkreten, partikularen geschichtlichen Determinationszusammenhang, in dem er geschieht: „Das Ethos ist die jeweils besondere und begrenzte Gestalt, in

<sup>2</sup> Das ungemein fruchtbare und eigenständige ethisch-theologische Werk Werner Schöllgens hat sich nicht nur unter diesem Aspekt für die ethische Fragestellung als zukunftsweisend erwiesen. Die heutige Moralthologie verdankt ihm darüber hinaus eine Fülle weiterer Anstöße, die ihre gegenwärtige Entwicklung wesentlich mitbestimmen. Hierzu neuestens: G. Mertens, *Ethik und Geschichte. Der Systemansatz der theologischen Ethik* (Mainz 1982).

welcher allein die praktische Vernunft konkret und wirklich sein kann.“ (21: Umschlagtext) Als solches aber muß es dann auch zu einem besonderen Gegenstand der Ethik als normativer Reflexion von Praxis erhoben werden, wenn anders seiner grundlegenden Bedeutung für sittliches Handeln Rechnung getragen werden soll. Zu leisten ist also eine „*Ethik des Ethos*“. Dies scheint möglich, sofern sich zeigt, „daß mit dem Begriff des Ethos eine *kontingente* Größe als *notwendige* Bedingung im Verhältnis zu einer normativen Vernunft bezeichnet werden kann, die ihre Offenheit zum Allgemeinen nicht durch diese Festlegung einbüßt“ (27: 64). Entsprechend lassen sich dann auch die Grenzen jener Ethikentwürfe aufzeigen, die „nur das Allgemeine für moralisch und das Moralische für ein Allgemeines“ halten (21: Umschlagtext). Denn so sehr es zutrifft, daß ein in allem Individuellen und Situativen gegebenenfalls ansichtig werdendes ethisch Allgemeines sich entsprechend auch auf den jeweiligen Einzelfall in seinem Verbindlichkeitsanspruch maßgeblich auswirkt und darin, kraft seiner Allgemeinheit, dem partikularen Verbindlichkeitsanspruch des Ethos gar überlegen scheint, so erweist es sich doch als unmöglich, aus ihm allein die normative Bestimmung des Einzelfalls selbst zwingend und eindeutig abzuleiten. Diese kann vielmehr erst aus dem Kontext des auf solches Allgemeine hin zwar offenen, darin jedoch keineswegs aufgehenden konkreten Ethos erfolgen. Darüber hinaus aber zeigt sich, daß das als ethisch allgemein Erkannte und als solches normativ Gefaßte auch seinerseits nicht unabhängig vom Ethos erfaßt und zur Geltung gebracht werden kann: Humanität, Nächstenliebe, Glück, Pflichterfüllung im Sinne eines kategorischen Imperativs, oder wie immer man die allgemeine Grundnorm faßt – als maßgeblich geht sie dem Menschen stets erst im Rahmen eines Ethos auf und wird durch Ethos vermittelt, „das deshalb die einzige Weise ist, wie Sittlichkeit konkrete Moral und wie die Grundnorm zur verbindlichen und erfüllbaren Lebensregel wird“ (26: 460 f.).

Was aber strukturiert dann, und das bleibt die für eine ethische Theorie des Ethos schlechthin grundlegende Frage, diese Gleichzeitigkeit von Dauer und Wandel, von Allgemeinem und Partikularem, von Unbedingtheit und Bedingtheit im Ethos selbst? Lassen sich generelle Strukturelemente für den Aufbau von Ethos als solchem aufweisen? Im Verfolg dieser Frage, die von Kluxen überhaupt erstmals aufgeworfen und in mehreren Einzelveröffentlichungen, insbesondere in seinem Buch *Ethik des Ethos* systematisch entfaltet wird, gelangt er zu drei elementaren Bestimmungsgrößen, die das im Ethos verfaßte sittliche Handlungsfeld grundlegend strukturieren. Jedes sittliche Handlungsfeld ist in seiner normativen Gestalt durch die drei konstitutiven Momente der „Grenze“, des „Entwurfs“ und des „Anspruchs“ bestimmt (vgl. 9, 10, 15, 21, 26, 32).

Unter „Grenze“ versteht Kluxen hier den Inbegriff jener konstitutiven und konsekutiven Bedingungen, „die als vorgegebene Konstanten in allem menschlichen Dasein, und zwar vor aller Selbstbestimmung des Menschen, anzutreffen und feststellbar sind“ (21: 28). Dies assoziiert unmittelbar den in der klassischen ethischen Tradition präsent gehaltenen Begriff „Natur“ als Maßstab des Sittlichen. Natur dann freilich nicht als das, was erst im Prozeß menschlicher Sinnauslegung und normativer Entfaltung durch „menschliches Zutun hervorkommt“, sondern, wie dies schon das griechische „*Physis*“ nahelegt, als das, „was von sich aus da ist und wirkt“. In diesem Sinne impliziert Natur als Grenze zunächst wesentlich jene der Verallgemeinerung fähigen naturalen Grundtatbestände menschlichen Seins und Seinkönnens, auf die Ethos in seiner Vielfalt bezogen bleibt, innerhalb deren es sich entfalten muß und von denen her es sich gegebenenfalls kritisieren läßt. Es geht darin also um einen Naturbegriff, dessen Inhalte noch vor jeder weitergehenden metaphysischen Ausdeutung durchaus empirisch erhebbar und wissenschaftlich untersuchbar sind (21: 28). Alles das, was an generischen, funktionalen und individuellen Möglichkeiten und Fähigkeiten, Antrieben und Energien sich in diesem Sinne als zur menschlichen Natur gehörig zu erkennen gibt, und zwar einschließlich der Vernunft als dem diese Natur als menschliche Natur auszeichnenden Vermögen selbst, eröffnet und begrenzt das sittliche Handlungsfeld. Natur in diesem Sinne ist normativ bedeutsam, läßt aber innerhalb dieser Grenzen eine Fülle möglicher sinnvoller Handlungsentwürfe zu, die durch sie nicht schon zureichend determiniert sind und erweist sich so ihrerseits zwar als notwendige, jedoch nicht schon als zureichende Bedingung zur Bestimmung des Sittlichen.

Jedes Ethos hat von daher zugleich den Charakter eines „Entwurfs“. – Das sich mit und in den Grenzen menschlichen Seins und Seinkönnens eröffnende Handlungsfeld bedarf, um konkret handlungsbestimmend werden zu können, weiterer Determinationen. Die in ihm liegenden Antriebsstrukturen bleiben dem Menschen zur Gestaltung aufgegeben. „Die Vernunft muß sie determinieren, um zu einem Ethos zu kommen.“ (32: 524) Gerade weil aber die menschlichen Antriebe in ihren Strukturgrenzen „plastisch“, sonach also überformbar sind und darüber hinaus auch die Weise ihrer Einlösung auf

mannigfachen Wegen geschehen kann, sind die möglichen Varianten, in denen sich das im jeweiligen Ethos verbindlich gesetzte Handeln des Menschen geschichtlich darbietet, beträchtlich. Konstanz des Antriebs und Variabilität seiner Ausgestaltung und Einlösung korrespondieren einander. „Konstant ist zum Beispiel, daß der Mensch männlich oder weiblich ist; variabel ist die Ausgestaltung des Geschlechterverhältnisses in der Gesellschaft. Konstant ist, daß der Mensch sprachfähig ist; variabel ist die jeweilige Sprache.“ (33: 81) Eben darin zeigt sich, daß solch unterschiedliche Normierungen, wie sie das Ethos hervorbringt, zwar nicht zugleich, aber doch, sowohl von ihrer jeweils naturalen als auch von ihrer ethosimmanenten funktionalen Konsistenz her, „mit gleichem Recht“ handlungsbestimmend werden können (26: 462 f.). Dies gilt bereits im Hinblick auf die unterschiedlichen Verfahrensweisen, die der Mensch zu seinem Überleben entwickelt: „Verschiedene Wirtschaftsformen, verschiedene Techniken oder Technologien sind möglich, und sie sind gleichermaßen geeignet, das Überleben zu sichern.“ (21: 41) Das will freilich nicht so verstanden werden, als ob damit ein Ethosentwurf dem anderen gleichwertig wäre. Die gerade aus dem Vergleich der unterschiedlichen Ethosformen gewonnenen Differenzsetzungen wie erstrebenswert-verwerflich, komplex-einfach, fortschrittlich-rückständig, hoch-niedrig, gut-schlecht, haben durchaus ihre Berechtigung; aber eben auch die diesen noch vorausliegende und darin nicht eingeholte Differenzsetzung gut – gut. Jedes Ethos birgt zugleich einen unverwechselbaren, nicht austauschbaren Bestand an Vernunft. Menschlicher Fortschritt geschieht nicht eindimensional. Erst in der Pluralität der Ethosformen der einzelnen wie der Gruppen und Gesellschaften kommt der tatsächliche Reichtum menschlichen Seinkönnens zum Tragen.

Woraus aber gewinnt dann Ethos angesichts der Pluralität seiner Ausformungen zugleich die ihm eigene *moralische* Bedeutung, seine den Menschen anfordernde, ihn auf sich hinordnende, in Pflicht nehmende Kraft? Damit zielen wir bereits auf das dritte, den Strukturaufbau von Ethos bestimmende Grundelement. Kluxen nennt es „Anspruch“. Erst der dem Ethos innewohnende Anspruch gibt ihm seine genuin ethische Dimensionierung. Daß sich Ethos mit einem „Anspruch“ geltend macht, hat zunächst durchaus naturale Wurzeln – sie sind als solche in der elementaren Sozialbezogenheit des Menschen zu suchen –, geht aber zugleich darüber hinaus und verweist auf die personale Ebene: Anspruch ist kein Naturtatbestand, sondern wird von Personen gestellt. Anspruch ist Vollzugsweise des Menschen als Person und erst damit auch Grundlage des diesen Anspruch konkret regelnden, Verbindlichkeit schaffenden Anspruchs von Ethos.

Die Argumentation Kluxens ist im einzelnen folgende. Anspruch konkretisiert sich im Miteinander der Menschen, und zwar von ihrer Bedürfnisnatur her, zu der die Verwiesenheit auf andere fundamental gehört. Der Mensch bedarf der anderen, und dies so sehr, weil er ohne deren personale Zuwendung, ohne deren Fürsorge überhaupt nicht existieren und zur Entfaltung seines Menschseins gelangen kann, weil er „erst durch ihre Ansprache seine eigene Sprache erwirbt, durch die er mit ihnen in Kommunikation tritt und auch sich selbst allererst zu einem Vernunftwesen bildet“. Entsprechend bedeutet ein grundsätzliches Versagen vor diesem im Angewiesensein auf andere elementar zutage tretenden Anspruch zugleich ein grundsätzliches Versagen des Menschsein selbst: „Anspruch ist eine Kategorie, in der das eigentlich ‚Böse‘ erscheinen kann: Die das Menschsein im anderen negierende Tat, urtypisch der Brudermord Kains.“ (26: 462 f.) Genau betrachtet zielt sonach aller Anspruch seinem sittlichen Wesen nach letztlich auf die Anerkennung und Sicherstellung des Menschen als sittliches Subjekt, als Person. Erst hieraus gewinnen die das menschliche Miteinander naturhaft strukturierenden, einander zugeordneten und komplettierenden Antriebe – Bedürfnisverwiesenheit auf andere, Fürsorgeimpuls und Selbstbehauptungswille (Korff) – ihre ethische Ausrichtung und erscheinen so selbst in der Kategorie des Anspruchs (26: 463).<sup>3</sup> Genau hieraus erwächst jetzt auch die soziale Geltungskraft des Ethos, das eben dieses auf Sicherung und Entfaltung personalen Seinkönnens gerichtete und darin zugleich weiterer Auslegung bedürftige wie fähige Anspruchsfeld konkret regelt und so unmittelbar normativ wird.

Erst damit tritt die Bedeutung des Ethos als alleiniger „Ort der sittlichen Erfahrung“, als „einzig

<sup>3</sup> Kluxen nimmt hier Ergebnisse meiner Analyse des naturalen, von mir als „soziale Perichorese“ charakterisierten Bedingungsgefüges menschlicher Interaktion und Personwerdung auf und integriert sie in seine Konzeption einer Ethik des Ethos. Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit (Mainz 1973) 78–100; ders., Naturale Bedingungsstrukturen des Sittlichen, in: Handbuch der christlichen Ethik, hg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Bd. 1, 152–158.

wirkliche Gestalt sittlichen Lebens“ voll ins Licht (21: 47 und 9: 348). Selbst der Anspruch hat noch seine Geschichtlichkeit. Er muß durch Ethos vermittelt werden. „Die Positivität des Ethos greift derart tief, daß sogar die Grundlage des Sittlichen, die Personalität, betroffen ist.“ (32: 527) Die naturalen Vorgaben – der Mensch entsteht aus einem Naturvorgang – und das sich mit seiner Existenz eröffnende naturale Anspruchsfeld werden nicht in jedem Ethos auch schon als zureichende Begründung für seine Anerkennung als moralisches Subjekt, als Person, angesehen. Hierzu kann es in der Tat erst dort kommen und zur verbindlichen, durch Ethos vermittelten Norm werden, wo sich der Mensch aus sich ihm in Geschichte erschließenden metaphysischen Sinnbezügen zu begreifen beginnt, die eine solche Wertung ermöglichen und fordern. Für unser eigenes Ethos ergibt sich dies maßgeblich aus der Wirkungsgeschichte des Christentums: „Die Überzeugung, daß jeder Mensch unmittelbarer Gegenstand von Gottes Heilssorge ist, zwingt zur Anerkennung seiner Würde unter allen Umständen“ (32: 529), einer Würde, die inhaltlich gewendet eben gerade darin liegt – und hier fließt zugleich die grundlegende, mit der klassischen griechischen Philosophie anhebende, in der christlichen imago-dei-Lehre theologisch vertieft weitergeführte und in der neuzeitlichen Wende zum Subjekt endgültig bewußt gemachte Erfahrung ein –, daß der Mensch sich selbst aufgegebenes, auf Vernunft und Freiheit hin angelegtes Wesen und sonach als Mensch moralisches Subjekt ist.

Eben darin aber zeichnet sich der Überstieg zu einem Ethos ab, dem – und zwar jetzt weithin unabhängig von seinen geschichtlichen Prämissen – die Chance innewohnt, „die sittliche Kommunikation aller personalen Vernunft“ zu ermöglichen und so zu einem rahmgebenden „Gesamtethos“ zu werden (21: 49). Kluxen charakterisiert es näherhin als ein wesenhaft „offenes Gesamtethos“, insofern der mit ihm geltend gemachte Anspruch, auf den hin es menschliches Sein und Seinkönnen handlungsbestimmend auslegt, nämlich das als „Vernunft in Natur“ zu wahrende und zur Entfaltung zu bringende Personsein des Menschen, darin zugleich eine Fülle menschlich sinnvoller Einlösungsmöglichkeiten und Verwirklichungsformen zuläßt und zu integrieren vermag. Hier liegt die ihm eigene Überlegenheit gegenüber jedem „geschlossenen“ Ethos, „weil es mehr an Möglichkeiten menschlichen Gutseins freigibt; weil es vorgegebene Traditionen in sich aufnehmen und in seiner Identität versammeln kann; weil es seine Identität in Veränderungen festhalten, also nicht nur Geschichte haben, sondern geschichtlich existieren kann, weil in ihm Neuentwürfe möglich sind, die ungeahnte Möglichkeiten menschlichen Gutseins eröffnen können; weil es zukunftsfähig ist und als Menschheitsethos möglich“ (32: 528).

Andererseits schafft solch „offenes Gesamtethos“, das im Gegensatz zu dem auf je spezifische Sinnentwürfe und detaillierte Regelungen ausgelegten „geschlossenen Ethos“ nur mehr den Kern des Sittlichen, sein übergreifend Allgemeines, als gemeinsam Verbindliches zu sichern vermag, zugleich auch eigene neue Gefährdungen. So muß es sich notwendig, soll es überhaupt umfassende Gemeinsamkeit stiften, jeder Möglichkeit enthalten, irgendeine Begründung menschlichen Daseinssinns für alle verbindlich vorzulegen. Entsprechend bleibt der ihm eigene Inhalt, soweit er sich in Rechtsordnungen auslegt und geltend macht, auf jene Grundnormen beschränkt, „durch welche die subjektive Freiheit freigesetzt und das Miteinander spezifischer Ethosformen . . . zu sichern ist“. Unter dieser Voraussetzung aber droht die hieraus folgende und als solche notwendig zu setzende Differenz von Moralität und Legalität zugunsten der sich zunehmend selbständig setzenden Legalität auszuschlagen: „Die stabilisierenden Elemente des Gesamtethos werden in institutionell objektivierten Rechtsordnungen eingebracht, deren evidente moralische Bedeutung für ihr Verständnis, ihren Geltungsanspruch und ihre Durchsetzung nicht beachtet werden muß.“ Gerade deshalb aber ist das, was das Gesamtethos für sich zu beantworten ausschließt und „der freien Entscheidung des Subjekts als eigene Verantwortung aufgibt“, nämlich „das Verständnis der letzten Bedeutung moralischen Handelns“, nicht nur von theoretischem Belang, sondern hat entschiedene Praxisrelevanz, und zwar auch für den sittlichen Umsetzungsprozeß des Gesamtethos als solchem. Bleibt doch darin der von ihm verwaltete Kern des Sittlichen selbst berührt, aus dem es letztlich überhaupt erst seine humane Dynamik, seine innere moralische Kraft gewinnt (32: 529).

Insofern erweist sich das offene Gesamtethos also keineswegs als ein von jedem Glauben und jeder gewachsenen Überzeugung abgeschnittener „rein rationaler und traditionsunabhängiger Entwurf“, sondern sogar als ein solcher, der „seine eigene Grundlegung und Stabilität“ gerade dadurch besitzt, „daß sein wesentlicher Bestand zugleich Teilbestand des Sonderethos der es maßgeblich tragenden Gruppen ist“ (32: 529). Dies wiederum steht seiner Universalisierbarkeit und Kommunikabilität durchaus nicht entgegen, weil und solange das normative Prinzip der Nichtkontrarität der personalen Vernunft und damit das „Prinzip der subjektiven Freiheit“ zum „konkreten Bestande“ beider zählt.

Unter eben dieser Voraussetzung kommt nun aber auch der spezifisch ethischen Reflexion, „die in der Intention auf das Allgemeine und Allgemeingültige die Positivität des Ethos hinter sich läßt“, sowohl für die Begründung als auch für den Vollzug dieses Ethos besondere Bedeutung zu (32: 530). Erst mit ihr, die zu seinem „stetigen Ferment“ geworden ist, gewinnt das Gesamthethos jene Offenheit, die es befähigt, die Pluralität der Ethosformen „in einer vom Ursprung menschlichen Seinkönnens her ermöglichten Einheit“ zu begreifen (9: 354 f.), sie in der Besonderheit und Andersheit ihres jeweiligen geschichtlichen bzw. aktuellen Gutseins gelten zu lassen und einzuordnen, Neuentwürfe zu evozieren und aufbrechende normative Konflikte argumentativ auszutragen, weil „die Anwesenheit reflektierter Rationalität in ihm ausschlaggebend“ ist (32: 531). Dies zeigt sich nirgends deutlicher als in dem Stellenwert, den insbesondere die Wissenschaft als „Instanz bestimmter Sachkompetenz“ im Rahmen dieses Ethos einnimmt, und der Anerkennung, die sie „durch die Unmittelbarkeit ihres Ausweises“ bei allen findet. Insofern ist hier also Ethik als „Reflexionsgestalt“ des sittlichen Bewußtseins integrierendes und gestaltendes Moment dieses Ethos selbst geworden. Sie ist es, „weil dieses besondere Ethos in einem geschichtlichen Prozeß, an dem die ethische Reflexion beteiligt war (aber nicht nur sie), die Rationalität zu seinem Element gemacht hat“ (32: 531).

Insgesamt erscheint die Grundkonzeption der Ethik des Ethos, die Kluxen über seine historischen Arbeiten hinaus vorgelegt hat, als ein ungemein fruchtbarer zukunftsweisender ethischer Neuansatz, der in der gegenwärtigen Ethikdiskussion unbedingt Beachtung verdient. Die Fruchtbarkeit und Tragfähigkeit dieses Ansatzes erweist sich nicht zuletzt in seiner Applikation auf konkrete ethische Einzelprobleme, die auf diese Weise zu außerordentlich erhellenden Analysen und Beurteilungen gelangen läßt. Kluxen selbst hat dies seither mit einer ganzen Reihe weiterer Veröffentlichungen zu aktuellen ethischen Einzelfragen überzeugend deutlich gemacht. Hier ist ein Autor am Werk, der der Auseinandersetzung mit andrängenden Gegenwartsproblemen, handle es sich nun um Fragen des ärztlichen Ethos (vgl. 26), der staatlichen Normsetzung (vgl. 27), der Technik (vgl. 13), der Energiewirtschaft (vgl. 38 und 44), der Ökologie (vgl. 45) oder der Friedenssicherung (vgl. 46), grundsätzliche, eben darin wesentlich auch der *philosophischen* Erörterung zuzuweisende Bedeutung zuerkennt. Bei Philosophen heute gewiß eher die Ausnahme als die Regel. Andererseits ruft dies zugleich nochmals nach Vertiefung und umfassend angelegter systematischer Entfaltung der Grundkonzeption als solcher, zumal der Autor das von ihm hierzu bisher Vorgelegte, wie er im Nachwort zu *Ethik und Ethos* vermerkt, nur mehr als „Entwurfsskizze“ verstanden wissen will, die noch der weiteren Ausfaltung und ausführlicheren Darstellung bedarf. Den damit gesetzten Erwartungen mit einem das Ganze in eine endgültige Gestalt bringenden Werk zu entsprechen, bleibt deshalb ein dringender Wunsch an den Autor, auch wenn bereits seine nachfolgenden Veröffentlichungen zu den genannten ethischen Einzelfragen, jetzt freilich eher versteckt und verstreut, eben jenen Grundansatz neu aufnehmen und in vielem weiterentwickeln, von dem her sie ihr besonderes Profil und ihr zum Teil außerordentliches argumentatives Gewicht gewinnen. Im ganzen birgt dabei der von ihm hier zunehmend verdeutlichte Grundansatz selbst womöglich noch ein sehr viel entschiedeneres Mehr an Dynamik und Offenheit für diskussionswürdige neue Lösungen, als die eine oder andere seiner eigenen Schlußfolgerungen gelegentlich zuzulassen scheinen. Was darin in der Tat an kritischem Potential steckt, zeigt in diesem Zusammenhang besonders überzeugend seine Auseinandersetzung mit bestimmten entgegenstehenden und auf ihre Weise keineswegs einflußlosen grundlegenden ethischen Positionen, deren zum Teil gefährliche Engführungen und Einseitigkeiten seine Analyse des sittlichen Handlungsfeldes und die darin erkannten Strukturzusammenhänge unmittelbar einsichtig macht.

Seine erste Kritik richtet sich, wie schon von seinem neu erschlossenen Verständnis der ursprünglichen lex-naturalis-Lehre des Thomas her, gegen jene spät- und neuscholastischen Versuche, der Natur des Menschen – metaphysisch im Sinne einer theoretisch festlegbaren Wesensstruktur oder gar physisch – unmittelbare ethische Maßgeblichkeit zuzusprechen, wie dies bis heute „in der Naturrechtslehre und in gewissen Formen der Sexualethik“ nachwirkt. „Die Natur, die als *Grenze* ethisch legitim gefaßt ist, wird in die Rolle des *Anspruchs* gerückt. Dieser erscheint dann nur in der Gestalt des Abstrakt-Allgemeinen, als Pflicht und Norm, der schlicht zu ‚entsprechen‘ ist. Das Moment des *Entwurfs* wird so seiner Selbständigkeit beraubt, das ‚Personale‘ entfällt.“ . . . „Die Ethik der Natur- und Wesensform muß eine überzeitliche Gestalt als zu erfüllende zeichnen, die als Maßstab des Konkreten fungieren soll. Wie immer eine solche Gestalt beschaffen ist, sie wird entweder geschichtsfremd oder geschichtsverfallen, also entweder utopisch oder ideologisch sein . . .“ (10: 17 f.)

Die zweite Kritik gilt dem ethischen Zugangsverständnis jener Geschichtsphilosophie, insbesondere

der marxistischen, die zwar bei der Geschichtlichkeit und damit beim Entwurfscharakter menschlicher Daseinsvollzüge und -ausgestaltungen ansetzt, diese aber lediglich als Momente eines noch ungeschlossenen, übergreifenden, auf die Heraufkunft eines „konkreten absoluten Endzustandes“ gerichteten Prozesses versteht, so daß „alles davorliegende seine Eigenbedeutung verliert“. Hier wird der sittliche Anspruch von der personalen Existenz des einzelnen abgelöst und auf das Absolutum des Endzustandes übertragen. Damit aber verliert der Anspruch des Ethos sowohl seine naturhafte als auch seine personale Abstützung. Er muß oktroyiert werden. – Demgegenüber läßt sich die Vernunft von Ethos in der kontingenten geschichtlichen Vielfalt ihrer Ausgestaltungen nur unter der Voraussetzung auch als Ausdruck *menschlicher* Vernunft wahren, wo ihr je unbedingte, unaustauschbare sittliche Eigenbedeutung zuerkannt bleibt, wo also die konkrete sie tragende, sich in ihr entfaltende Person und ihr Gutsein zugleich als „geschichtsunabhängig“, als „absolut bedeutsam“, als „unmittelbar zu Gott“ verstanden werden kann (32: 530).

Eine dritte Kritik gilt dem situationsethischen Personalismus, der den genuine Anspruch des Sittlichen, den Ruf zu ethischer „Eigentlichkeit“ menschlichen Seinkönnens dadurch sicherzustellen meint, daß er ihn von allen strukturellen Einbindungen, seien sie natürlicher, gesellschaftlicher oder geschichtlicher Art, abkoppelt und ihn radikal aus der Subjektbestimmtheit und Ereignishaftigkeit personaler Ich-Du-Begegnung zu begreifen sucht. Wir haben es hier mit einem Ethikentwurf zu tun, der auf diese Weise der verdinglichenden Eigendynamik einer zunehmend funktional bestimmten hochinstitutionalisierten Lebenswelt glaubt entgegenwirken zu können und sich so selbst zugleich als Gegenethos versteht. Das Bedenkliche dieses Ansatzes liegt darin, daß mit ihm alle übergreifenden Strukturen als solche desavouiert werden. Was immer als allgemein Bestimmbares an naturhaften Dispositionen, an geschichtlich gewachsenen Normgestaltungen, aber auch an neuen sozio-kulturellen Lösungen menschliches Handeln regelt, bleibt der Welt des „Es“ zugehörig und muß insofern als „uneigentlich“, als „a-personal“ und „a-moralisch“ eingestuft werden. „Eigentlichkeit“ geschieht nur im unmittelbaren Entwurf des personalen Vollzugs selbst. „Auf dies Moment des Entwurfs, in der äußersten Vereinzelung gesehen, werden nun Anspruch und Grenze reduziert, oder auch: auf es hin negiert. Es gibt keine Ständigkeit der Gestalt, keine geleistete Erfüllung und überhaupt keine Extension mehr, nur noch ‚Gegenwart‘ (wie der bekannte Titel der situationsethischen Programmschrift von Grisebach lautet). Es gibt im Grunde nicht einmal mehr ‚Subjektivität‘ und ‚Person‘, sofern damit strukturelle Momente gemeint sind; strenggenommen bleibt nur das – adjektivistisch auszudrückende – ‚Personale‘, das dann nicht einmal eigentlich zu denken, sondern auf das nur zu verweisen ist.“ (10: 22)

Wolfgang Kluxen hat mit seinen Beiträgen zur Ethik und insbesondere mit seinem Entwurf einer Ethik des Ethos Problemstellungen erschlossen, die es in der Tat verdienen, weit über ihren bisherigen Wirkungskreis hinaus aufgenommen zu werden und als „fermentum cognitionis philosophicae“ fortzuwirken.

Wilhelm Korff (München)

#### Verzeichnis der Schriften von W. Kluxen

- 1 Untersuchungen und Texte zur Geschichte des lateinischen Moses Maimonides, Diss. Köln 1951.
- 2 Literaturgeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, in: Rech. théol. anc. et médiév. 21 (1954) 23–50.
- 3 Maimonides und die Hochscholastik, in: Philos. Jahrbuch 63 (1955) 151–165.
- 4 *Rezension*: Plato Latinus III: Parmenides, edd. R. Klibansky et C. Labowsky, London 1953, in: Philos. Rundschau 4 (1956) 217–228.
- 5 Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg <sup>2</sup>1980, Mainz <sup>1</sup>1964.
- 6 Josef Koch zum 80. Geburtstag, in: Philos. Jahrbuch 72 (1964) 437–443.
- 7 Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: P. Wilpert (Hg.), Judentum im Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 4), Berlin 1966, 146–166 u. 167–182.
- 8 Ed. Rabbi Moyses, Liber de uno deo benedicto, ebd. 146–166 u. 167–182.
- 9 Ethik und Ethos, in: Philos. Jahrbuch 73 (1966) 339–355.
- 10 Zum Personverständnis in der philosophischen Ethik, in: J. Speck (Hg.), Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften 2. Teil, Münster 1967, 9–27.

- 11 *Rezension:* W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962, in: *Arch. f. Gesch. d. Philosophie* 49 (1967) 98–112.
- 12 *Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken*, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congr. Scoticisti Intern. Oxonii et Edimburgi* 1966, Rom 1968, Vol. II, 229–240.
- 13 *Humane Existenz in einer technisch-wissenschaftlichen Welt*, in: *Technokratie und Bildung* (Deutsches Institut für Bildung und Wissen), Trier 1971, 77–94.
- 14 *Art. Analogie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I (1971), Sp. 214–227.
- 15 *Menschliche Natur und Ethos*, in: *Münchener Theol. Zeitschr.* 23 (1972) 1–17.
- 16 *Welterfahrung und Gottesbeweis. Eine Studie zum Tractatus de primo principio des Joh. Duns Scotus*, in: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti, Acta Tertii Congr. Scot. Intern. Vindebonae* 1970, Rom 1972, 47–59.
- 17 *Wahrheit und Praxis der Wissenschaft*, in: *Philos. Jahrbuch* 80 (1973) 1–14.
- 18 *Wilhelm von Ockham*, in: *Enzyklopädie Die Großen der Weltgeschichte*, Bd. III, Zürich 1973, 859–869.
- 19 *Johannes Duns Scotus*, in: ebd. 831–839.
- 20 *Johannes Duns Scotus: Tractatus de primo principio. Text, Übersetzung, Kommentar*, Darmstadt 1974.
- 21 *Ethik des Ethos*, Freiburg/München 1974.
- 22 *Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin*, in: L. Oeing-Hanhoff (Hg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, München 1974, 73–96.
- 23 *Herausgeber:* *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg/München 1975.
- 24 *Philosophische Perspektiven im Werk des Thomas von Aquin*, ebd. 15–37.
- 25 *Geglückte Institution – der mittelalterliche Ursprung der Universitäten*, in: *Renovatio* 1, Regensburg 1976, 10–17.
- 26 *Dauer und Wandel im ärztlichen Ethos*, in: *Langenbecks Archiv für Chirurgie* (1976) 457–470.
- 27 *Über die Moralität staatlicher Normsetzung*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 11, Münster 1977, 57–70.
- 28 *Voraussetzungen einer philosophischen Theologie*, in: D. Papenfuß/J. Söring, *Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt*, Stuttgart 1977, 29–46.
- 29 *Abendländischer Aristotelismus: Mittelalter*, in: *Theol. Realenzyklopädie*, Bd. III (1978), 782–789.
- 30 *Die Originalität der skotischen Metaphysik. Eine typologische Betrachtung*, in: *Regnum Hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congr. Scot. Intern.*, Vol. I, Rom 1978, 303–313.
- 31 *Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin*, in: G. Bien (Hg.), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart 1978, 77–91.
- 32 *Ethik und Ethos*, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1978, 518–532.
- 33 *Interview:* *Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten?*, in: *Herder Korrespondenz* 33 (1979) 78–83.
- 34 *Etienne Gilson zum Gedenken*, in: *Zeitschrift f. Philos. Forschung* 33 (1979) 422–426.
- 35 *Thomas von Aquin: Zum Gutsein des Handelns*, in: *Philos. Jahrbuch* 87 (1980) 327–339.
- 36 *Averroismus im lateinischen Mittelalter*, in: *Theol. Realenzyklopädie*, Bd. V (1980) 57–61.
- 37 *Anmerkungen zur Grundwertediskussion*, in: G. Struck (Hg.), . . . deshalb für den Menschen. *Festschrift für Stanis-Edmund Szydzik*, Regensburg 1980, 182–189.
- 38 *Kernenergie und Moral*, in: *Sonde* 2/3 (1980) 51–58.
- 39 *Der Geist lebt vom Buchstaben*, in: *Allg. Zeitschrift für Philosophie* 3 (1980) 7–19.
- 40 *L'Originalité de Saint Thomas d'Aquin et le problème d'un Thomisme contemporain*, in: *Tommaso d'Aquino nel i centenario dell'enciclica Aeterni Patris* (Società Intern. Tommaso d'Aquino), Roma 1981, 197–209.
- 41 *Der Begriff der Wissenschaft*, in: P. Weimar (Hg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981, 273–293.
- 42 *Herausgeber:* *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Intern. Kongresses für mittelalterliche Philosophie* Bonn 1977 (*Miscellanea Mediaevalia* 13/1 und 13/2), Berlin 1981.
- 43 *Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung*, ebd. 1–16.



- 44 Energiewirtschaft und Ethik. Festvortrag anlässlich der Verleihung der Heinitz-Plakette durch die Wirtschaftsvereinigung Bergbau am 25. November 1982 im Hause der Europäischen Gemeinschaften in Bonn.
- 45 Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg i. Br. (erscheint Herbst 1982).
- 46 Gewalt und Gewaltanwendung. Philosophische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema (noch nicht veröffentlicht).

*Helmut Kuhn, Der Weg vom Bewußtsein zum Sein, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1981, 519 S.*

Buchtitel sind kein geringes Merkzeichen. Große Werke der Philosophie zeichnen sich durch prägnante Titel aus, die bereits viel von der Forderung der Philosophie einlösen, etwas auf den Begriff zu bringen. Drei Grundbegriffe der Philosophie sind hier im Titel zueinandergesellt, was zunächst irritieren mag. Denn Sein ist der alte Weg der klassischen Seinsphilosophie und Bewußtsein der neue, in der Neuzeit begonnene der Bewußtseinsphilosophie. Soll hier also von der Neuzeit zur Klassik zurückgegangen werden? Und wenn man den Autor aus seinem langen Schaffen nicht kennen würde, dann ließe sich gar vermuten, daß es sich um eine Wendung zum Sein à la Marx handeln könnte. All dies ist nicht der Fall.

Freilich steht für Kuhn der Merkpunkt des klassischen Philosophierens obenan, aber nur deshalb, weil dort trotz der begonnenen Trennung von Theorie und Praxis das Augenmerk auf der Praxis lag. Die klassische Seinsphilosophie ist eine eminent praktische Philosophie, weil sie immer und jeweils Wege für Praxis sucht, Wege, die ganz durchgegangen werden können, um dann zum Sein zu gelangen. Es ist die Praxis der drei Lebensformen. Praxis heißt Durchgang. So heißt Weg so viel wie Praxis und umgekehrt. Indem man zum Sein geht, ergibt sich die Selbigkeit von Weg, Praxis und Sein.

Die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie ist deshalb eine theoretische Philosophie, weil nicht zu einem Sein hinaus-, vielmehr zum Bewußtsein zurückgegangen wird. Das ist die transzendente Methode. Es ist dies kein Gang vom Sein zum Bewußtsein, sondern des Bewußtseins in sich selbst. Man tritt auf der Stelle des Bewußtseins, welches allerdings auch voll durchgegangen werden soll. Man könnte von Praxis sprechen. Aber es werden hier eher Wege abgeschnitten, der Durchgang, also Praxis des Lebens versperrt.

Wir können zwei Grundprobleme im zu besprechenden Buch herausstellen, die wiederum miteinander zusammenhängen. Erstens geht es dem Autor um die Auseinandersetzung mit der ganzen neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie mit der Wegweisung, daß von ihr der Weg zum Sein wieder gefunden wird. Damit hängt zweitens zusammen, daß der Autor seinen Ansatzpunkt nicht rein theoretisch versteht, sondern aus der Praxis heraus.

Konkret bedeutet dies, daß für ihn Bewußtsein nicht ein reduziertes Ich, auch nicht im Sinne eines transzendentalen Egos sein kann, vielmehr ein Ich der Lebensfülle, der Mensch, der mitten im Leben steht und ein durch das Leben hindurchgegangenes Bewußtsein hat. Mit diesem Bewußtseinsbegriff setzt er an, der zumindest hinsichtlich des reduzierten, neuzeitlichen Bewußtseinsbegriffes beispielsweise bei Descartes oder auch Kant eine Komplexität darstellt, die freilich zu Schwierigkeiten in der wissenschaftlichen Behandlung führt. Der Weg ist nicht einfach. Es ist ein durch die Praxis hindurchgegangener Weg des Bewußtseins, das immer schon das Bewußtsein an das Sein als das Ziel des Bewußtseins gebunden hat.

Was Weg dem Autor bedeutet, unterstreicht er mit dem für ihn gleichbedeutenden Wort ‚Sinn‘. Abgesehen davon, daß er hier mehrfach darauf reflektiert (vgl. ausdrücklich: 244), besteht der Aufbau des Buches darin, daß seine zwei Hauptkapitel unter dem Sinnbegriff stehen. Der Sinnbegriff wird verwendet, um die Zieldimension des Weges anzudeuten. Es ist ein Weg zu Sinn hin. Er wird bereits unter dieser Zielvorgabe des Sinnes begonnen. Nicht erst der Seinspol als ein Endpol des Weges ist Sinn; bereits der Anfang beim Bewußtseinspol bedeutet Sinn. Das Bewußtsein muß jene Erstreckung oder Dimension in sich haben, damit sich die Sinnhaftigkeit des Weges im Bewußtsein selbst auftut. Deshalb lautet das erste Hauptkapitel „Von den Dimensionen der Sinnhaftigkeit“, worin Kuhn die Wegprobleme des Bewußtseins anhand der neuzeitlich erprobten und dann gefestigten Bewußtseinsphilosophie durchgehen will, um das Bewußtsein als einen Weg zum Sein freizubahnen.