

erkenntnis muß der Philosophie den Leitfaden geben, also etwa zu den außerhalb ihrer stets schon angewandten Individual- und Kollektivbegriffen – statt der „Allgemeinbegriffe, die dem Bereich der Sacherkenntnis entstammen“ (93), gegen die solipsistische Problematisierung der Erkenntnis von Wirklichkeit, gegen ideologische Vereinseitigungen der komplexen Realität.

Teil II: „Der Mensch und das Absolute.“ Vom Kosmos als dem Göttlichen (Kap. 5) über das Absolute des Idealismus (Kap. 6) führt B. den Leser zum persönlichen Gott (Kap. 7) mit den Stichworten Geheimnis, Analogie, Offenbarung („Es ist bezeichnend, daß die Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit Gottes, die Verwerfung der natürlichen Theologie und die Ablehnung einer analogen Erkenntnis sich verbreitete, als die neue Naturwissenschaft aufkam und als eigentliche Erkenntnis angesehen wurde“ – 139). Verf. überschreibt wie selbstverständlich einen Abschnitt: „Der Gottmensch“, mit dem Satz beginnend: „Diese Offenbarung Gottes erfolgte und mußte auf eine für Menschen verständliche Weise erfolgen; sie geschah abschließend durch den Gottmenschen Jesus Christus“ (152). Das Schlußkap. „Gotteserkenntnis und Gottesbeweise“ spricht den Zusammenhang von Erkenntnis und Tradition, Augustinisch-Anselmianisch von intellegere und credere an, sodann die Spannung von in seinem Rang erfahrener Personsein und Ungesicherheit unseres Daseins. Wie der Mensch sich in Werk und Wort offenbart, so Gott, wobei erst im Wort Endgültigkeit erreicht wird. Wenn der Mensch ihm entspricht, vollendet sich seine Geschöpflichkeit in der erfüllenden Hingabe seiner.

Wie gesagt, ein Resümee, mit der Entschiedenheit, der Konzentration und Abstraktion, wie sie solchen Bilanzen eigen sind. Differenzierungen und Distinktionen – etwa bzgl. Philosophie, Religionsphilosophie, christlicher Philosophie, Fundamentaltheologie – werden vernachlässigt. Und im ganzen diskutiert der Autor weniger, als daß er zensuriert, mitunter schon recht summarisch (ob nun zu Kant, der „die Personerkennntnis völlig übersieht, obschon ohne diese seine Bücher keinen Sinn hätten – 32, vgl. 100, zu Hegels „Phantheismus, nach dem die menschliche Geistigkeit als ganze der Absolute Geist ist“ – 127, oder auch zum „Solipsismus“ der Naturerkenntnis – 129, ohne jeden Hinweis auf Husserls Intersubjektivitätstheorie). Doch um ein anderes Resümee zu variieren (Leibniz am 10. Jan. 1714 an Remond): Mögen Philosophen auch oft nicht in dem recht haben, was sie bestreiten, so doch in dem, wofür sie eintreten. Solche Hinweise, oder besser: Sichthilfen schlüge man nur zum eigenen Nachteil aus.

J. Splett

Spaemann, Robert / Löw, Reinhard, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München/Zürich: Piper 1981. 306 S.

„Dieses Buch ist die lange Vorrede zu einem kürzeren, streng systematischen Buch, das noch nicht existiert und von dem noch unentschieden ist, ob es existieren wird. Denn kann man streng und systematisch über Teleologie reden?“ (11). Mit Platon halten es beide Vf. darum auch lieber mit dem „Überreden“, was wohl besser metaphorisches, analoges Reden hieße; denn über den „Bereich der lebendigen Natur als eigentliches Problemfeld teleologischen Denkens“ (22) kann wirklich sachgemäß nur in Metaphern entsprechend der Selbsterfahrung des Menschen als eines handelnden Naturwesens gesprochen werden, ohne daß solches Sprechen bzw. die Sprache überhaupt, „das Anthropomorphste, das wir besitzen“ (271), als ‚Anthropomorphismus‘ denunziert werden dürfte, wenn anders sich der Mensch nicht selber als ein solcher ‚entlarven‘ soll (vgl. 260; 288). – In acht Kap., die zunächst (im WS 1976/77) als Vorlesungen konzipiert waren, wird die spannende Geschichte des (anti-)teleologischen Denkens von Platon an bis zu den Evolutionstheoretikern des 20. Jh. ausgebreitet und dabei die vor gut zwei Jahrzehnten entwickelte These Spaemanns von der ‚invertierten Teleologie‘ (vgl. Reflexion und Spontaneität, Stuttgart 1963) erneut vorgetragen. „Die klassische Teleologie verstand das Streben alles Endlichen letztlich als ein sich selbst transzendierendes Streben nach Teilhabe am Ewigen, Nicht-Endlichen. (...) Die Inversion dieser Teleologie besteht darin, daß die Struktur der Selbsttranszendenz auf die Endlichkeit zurückbezogen wird, wodurch die Selbsterhaltung gleichzeitig als einzig mögliches *telos* übrigbleibt“ (105). Die vollkommene Erhaltung des Selbst (in der Macht über die Natur als das Andere) läßt sich aber „in einer eigentümlichen Dialektik“ (109) nur durch die Selbstaufhebung des Selbst erreichen, wel-

che Konsequenz denn auch Spinoza und Schopenhauer und – bei einem Universalitätsanspruch der Evolutionstheorie – auf ihre Weise auch die progressiven Naturwissenschaften ziehen, wenn sie Teleologie teleonomisch (als *scheinbare* Zweckgerichtetheit) und schließlich teleomatisch (als Erreichung eines Endzustandes wie bei anorganischen Phänomenen) rekonstruieren (vgl. 251). – Die *Möglichkeit* einer Interpretation des Phänomens des Lebendigen als Automat und Uhrwerk (17. Jh.) bzw. seiner Rekonstruktion als informationsgewinnendes System (20. Jh.) schließt freilich eine teleologische Interpretation prinzipiell nicht aus, weshalb sich unabweisbar die Frage nach dem ‚Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite‘ (Kant) stellt. Die beiden letzten Kap. gehen dieser Frage nach und kritisieren nicht nur den Ideologiestandard des Darwinismus (240 ff), die innere Widersprüchlichkeit der evolutionären Erkenntnistheorie und die Ungeklärtheit ihrer Begrifflichkeit (244 ff), sondern plädieren auch für einen nicht machbaren „Bewußtseinsumschwung“ (287), der das „Selbstsein nach Analogie unseres eigenen“ (293) wieder in der Natur wahrnimmt als ‚Selbstdarstellung‘ (A. Portmann), in welcher Kategorie „die platonisch-aristotelische Tradition die ‚absolute Teleologie‘ zur Sprache brachte“ (295). – Die genannte Sprach-Leistung der Tradition, an welche die Vf. unter Hinweis auf die ‚mystische‘ Erfahrung von unbedingtem Sinn, Schönheit, Unmittelbarkeit und Nicht-Verstehen nur mehr im Ansatz anknüpfen (vgl. 294–297; 38), ist in der Tat heute neu zu vollbringen, wenn nicht die ‚invertierte Teleologie‘, worin das „Wesen des Nihilismus“ besteht (284), das letzte Wort behalten soll. Vielleicht wäre hier die als ‚ateleologische Teleologie‘ kritisierte Philosophie *Nietzsches* (194–211) wieder aufzugreifen, dem es in seiner Lehre vom ‚Übermenschlichen‘ ja gerade um die Kritik der bürgerlichen Selbsterhaltungsteleologie ging, und dessen Gedanken von der ‚Ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ jenes erhoffte ‚Vertrauensverhältnis‘ von Mensch und Natur andenkend, wo anstelle der Sicherheit durch erklärendes Herrschaftswissen und manipulierende Herrschaftstechnik die heimatliche Geborgenheit im „Kreis des Verstehens“ (22 f; vgl. 284 ff) tritt: „die vertraute Nähe zur Erde im Offenen der Welt“ (E. Fink, 1960)?! (Druckfehlerhinweis: S. 21, Z. 2: „Wozu“ statt „Woher“; S. 73, Z. 17 f: „finis“ statt „finus“).

K. W. Hälbig S. J.

Köster, Wilhelm, *Abendland, woher und wohin?* Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute. Münster: Aschendorff 1982. X/141 S.

Wir leben in einer unheimlichen und apokalyptischen Zeit. Viele Menschen fragen: „Wohin geht es mit unserer Welt?“ Genau diese Frage stellt sich auch der Verf. des vorliegenden Buches. Man nimmt es deshalb mit einer gewissen Spannung in die Hand. Freilich ist man am Ende der Lektüre ein wenig enttäuscht, weil man spürt, daß eine so große Frage auf knappen 140 S. nicht angemessen dargestellt und (!) beantwortet werden kann. Dem Autor war dies selbst bewußt, denn er bekennt: „Vorgelegt werden Versuche einer gedanklichen Bewältigung umfangreicher Wirklichkeitskomplexe. Zur Niederschrift bedurfte es des Mutes zur Unvollkommenheit. Denn wer sich auf einen so umfassenden Stoff wie den hier in den Blick genommenen einläßt, wird in Kauf nehmen müssen, daß Lücken seines Wissens und seiner Bildung an den Tag kommen“ (139). Das ist aber nicht weiter schlimm, denn man ist bei dieser großen Frage schon froh über jeden Fingerzeig für eine Lösung, der gegeben wird. – Bewältigt wird die Ortsbestimmung des Heute in 5 Schritten. Der erste (1–5) zeigt, daß wir Heutigen vor dem Nichts stehen. Aber: „Das Nichts, das durchzustehen uns aufgegeben ist, ist nichts anderes als die geschichtlich bisher intensivste Form der Leere, in der Christus die Welt durch seine Himmelfahrt gelassen hat. Er wird sie füllen, wenn er wiederkommt“ (5). – Der zweite Schritt (6–86) – nach Umfang und Gewicht des Herzstück des Büchleins – fragt, an welcher Stelle im Verlauf der Geschichte wir uns heute befinden. Im ersten Kap. stellt K. dar, wie sich unser Blickfeld durch die exakte Methode (sprich: Naturwissenschaft und Technik) seit dem 16. und 17. Jh. erweitert hat; allerdings auch, wie der Mensch nun überall an Grenzen gestoßen ist. Erweitert hat sich unser Blickfeld auch durch einen geschichtlichen Wachstumsprozeß. „In derselben Epoche, in der der abendländische Mensch auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse in ein neues Verhältnis zur Natur hineinwuchs, verlebendigte sich sein Interesse für die eigene Vergangenheit“ (18). Die Blickfelderweiterung, die dem Abendländer beschieden ward, wird zugleich vertieft.