

des Gegenüber in der Debatte geworden ist. Seine Ablehnung von Theorien verdeutlicht sich in den eigenen Texten. P. vertritt keine klare eigene Position mehr, sondern hinterfragt aus wechselnden Perspektiven die Voraussetzungen der gängigen „Orthodoxien“. Dieses Vorhaben steckt aber voller interner Spannungen. Man kann die herrschenden Theorien nur kompetent angreifen, wenn man zumindest die Grundzüge einer alternativen Theorie vorlegt. P. legt einerseits solche Alternativen nahe, weigert sich aber andererseits sie auszuarbeiten, schwächt ihren Status als metaphysische Theorie weitgehend ab und fordert sogar auf, beim Alltagsweltbild zu bleiben und die Philosophie im wittgensteinschen Sinne zu Ruhe zu bringen. Er scheut nicht davor zurück, selbst Aristoteles an ein solches wittgensteinsches Denken zu assimilieren. Obwohl ausnahmslos alle Aufsätze in diesem Band wahre Fundgruben an wichtigen Einsichten und brillanten Analysen sind, kann meines Erachtens P.s Strategie der „Theorieverweigerung“ nicht überzeugen. Das sei am Beispiel der aristotelischen Lösung des Leib-Seele-Problems verdeutlicht:

Der Hinweis, daß der Bereich des Mentalen und der Intentionalität ganz und gar in der Materie realisiert sei, nicht aber auf diese reduzierbar sei, ist weit davon entfernt das Leib-Seele-Problem zu lösen. Es handelt sich vielmehr um eine ganz grobe Beschreibung dessen, was man heute „nicht-reduktiven Physikalismus“ nennt. Diese Auffassung ist mit notorischen Schwierigkeiten belastet: Bei genauer Analyse entpuppen sich diese Ansätze meist entweder als verdeckter interaktionistischer Dualismus (Emergenztheorie mit Abwärtsverursachung), als reduktionistischer Physikalismus (starke Supervenienz) oder aber als Epiphänomenalismus (Davidsonsche Token-Identität). P. will zeigen, daß Aristoteles eine Form des non-reduktiven Physikalismus vorgelegt hat, die diese Schwierigkeiten umgeht. Sie soll zugleich die kausale Kraft und die Irreduzibilität des Mentalen garantieren, ohne mit dem heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild in Konflikt zu geraten. Es findet sich aber in den Texten wenig, um diese Behauptung argumentativ abzusichern. Nehmen wir an, die mentale Ebene (funktionale Ebene, Ebene der Information, etc.) habe wirklich kausale Kräfte. Außerdem nehmen wir an, die mentalen Eigenschaften seien nicht mit den physischen Eigenschaften identisch (Nicht-Reduzierbarkeit). Wie können dann die mentalen Eigenschaften ihre kausalen Kräfte ausüben, ohne daß man eine dualistische Interaktion annimmt? Die kausale Geschlossenheit des physischen Bereiches wäre nicht mehr gewährleistet. Um eine aristotelische Theorie im heutigen Kontext plausibel zu machen, müßte aufgezeigt werden, daß der Begriff des „Rein-Physischen“ problematisch ist. Man müßte zeigen, daß es auf allen Ebenen der physischen Realität geistartige (mind-like) kausale Kräfte gibt. Man müßte zeigen, daß es tatsächlich eine Art „Formursächlichkeit“ in der Welt gibt. Das widerspricht direkt dem Standardweltbild der Naturwissenschaft. Der Hinweis auf eine (angebliche) Einheit in unserer Alltagswelt reicht nicht aus, um diesen Widerspruch zu beiseitigen. Benötigt werden sehr aufwendige und erklärungsstarke neuartige Theorien, die uns verständlich machen, wie die Materie durch und durch von kausal aktiven Informationsstrukturen durchdrungen sein kann. Verschiedene Philosophen haben die ontologische Interpretation der Quantenmechanik von David Bohm als eine interessante Grundlage für eine solche Theorie angesehen. Aber selbst wenn man eine Theorie kausal aktiver Informationen vorliegen hätte, wäre für das Problem qualitativer Erlebnisgehalte (Bewußtsein) noch nicht viel gewonnen. Eine Theorie, die auch diese Fragestellung bewältigen könnte, zeichnet sich noch nicht ab. Wir wissen nicht einmal, wie eine mögliche Antwort auf diese Frage aussehen könnte. Eines ist aber jetzt schon klar: Beantwortet werden können diese Fragen nur durch mehr und bessere philosophische und empirische Theorien als diejenigen, die uns die Gegenwart und die Geschichte der Philosophie zur Verfügung stellen.

G. BRÜNTRUP S. J.

ISAAC, RAINER, *Evolution ohne Ziel?* Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag (Freiburger theologische Studien 151). Freiburg: Herder 1992. 464 S.

Nach der biologischen Evolutionstheorie ist das Zweckhafte in den Lebewesen zu erklären nicht durch göttliche Planung, sondern durch das Zusammenspiel von Mutation und Selektion. Das sei nach dem Verf. der entscheidende Durchbruch gewesen, den

Darwin gegen die Physikotheologen erzielt habe. Schon diese Formulierungen bedürfen der wissenschaftstheoretischen Unterscheidung. Auch wenn man biologisch wirksame Ursachen (Mutation, Selektion, Genrekombination, Gendrift, Isolation etc.) nachweist, die das Evolutionsgeschehen als Phänomen zustandebringen, ist nichts darüber gesagt, was planendes Handeln Gottes ist, der allerdings nach Weissmahr durch Zweitursachen wirkt. Es ist also sowohl falsch, von den Erscheinungen in der Natur direkt auf den planenden Schöpfer zu schließen wie die Physikotheologen es getan haben, als auch umgekehrt aufgrund naturwissenschaftlicher Fakten eine Planung Gottes auszuschließen. Die beiden Sprachspiele müssen getrennt behandelt und beachtet werden. – Mit diesen schwierigen Problemen setzt sich der Autor in diesem Buch auseinander, das als theologische Dissertation mit dem Titel „Evolutionismus und Theologie: eine Auseinandersetzung mit dem teleologischen Denken Robert Spaemanns und Reinhard Löws mit einem Ausblick auf die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Carsten Bresch“ bei Prof. Dr. H. Riedlinger mit Prof. Dr. C. Bresch als Zweitgutachter im WS 1990/91 in Freiburg eingereicht worden ist. Der hundertste Geburtstag des französischen Jesuiten und Naturwissenschaftlers Pierre Teilhard de Chardin gab 1981 den Anlaß zu einer intensiven Zusammenarbeit von Theologen und Biologen an der Universität Freiburg, woraus auch diese Dissertation entstanden ist. Wegen der riesigen Menge an Literatur wählte der Verf. exemplarisch zwei Modelle aus: das von Robert Spaemann und Reinhard Löw einerseits – der weitaus größere Teil der Arbeit – und das von Carsten Bresch andererseits. Der Verf. versucht aufzuzeigen, daß das erste Modell „sich als inkonsistent erweist, das zweite jedoch die Möglichkeit einer zeitgemäßen, evolutionären Schöpfungslehre eröffnet“ (5).

In dem 1. Kap. (Problemstellung, 13–30) werden deshalb die beiden Positionen Teleologie statt Darwinismus (Spaemann/Löw) und Teleologie und Darwinismus (Bresch) zunächst dargelegt und auf die Notwendigkeit eines echten Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie hingewiesen. Kap. 2 (Die Teleologiekritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft, 31–51) setzt sich mit der Physiko-Theologie und der Widerlegung durch Darwin auseinander bis hin zum Telonomiebegriff in der heutigen Biologie. Ab dem folgenden Kap. 3 (Teleologisches Denken nach R. Spaemann und R. Löw, 53–88) widmet sich der Verf. dem Modell dieser beiden Autoren, wie es in dem Werk „Die Frage Wozu? (Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens)“ (1981) und vielen anderen Publikationen von Löw und Spaemann zu finden ist. Auch das Kap. 5 (Die Rückkehr zum teleologischen Denken nach R. Spaemann und R. Löw, 89–186) führt die Darlegung und Diskussion der Gedankengänge fort. Dabei ist schon erstaunlich, mit welcher gründlichen Kenntnis der Verf. nicht nur die Argumente dieses Modells darstellt, sondern mit großer Akribie auch dessen Denkfehler aufdeckt und mit feinem Unterscheidungsvermögen den Wahrheitsgehalt herauschält. Kap. 5 (Zur naturwissenschaftlichen und theologisch-philosophischen Legitimität des Evolutionismus, 187–269) setzt diese differenzierende Linie weiter fort, jetzt angewandt auf die Argumente von Spaemann und Löw generell gegen die Evolutionstheorie, aber auch speziell auf den Fulgurionismus, den Biologismus, die Soziologie und die evolutionistische Religionskritik. (Vgl. zum Buch von Spaemann, Löw und Koslowski „Evolutionismus und Christentum“ auch meine Besprechung in ThPh 63 [1988] 118–149, wo auch schon auf die Übertreibungen der Autoren hingewiesen wurde). Mir hätte es besser gefallen, wenn der Verf. die „ismen“ nicht verwendet hätte und trotz der Terminologie von Spaemann und Löw nicht von Evolutionismus, sondern von Evolutionstheorie gesprochen hätte. Das hätte die Diskussion versachlicht und von ideologischer Überfrachtung befreit. Kap. 6 (Teleologisches Naturrechtsdenken oder Evolutionismus, 271–299) setzt sich mit der natürlichen Entstehung menschlicher Sittlichkeit auseinander und der Kritik, die von Spaemann und Löw an der Evolutionären Erkenntnistheorie bzw. Ethik geübt worden ist. Hier ist neuerdings von H. Schöndorf in dem Sammelband „Universum, Mensch, Gott“ (1977) eine sehr differenzierte Kritik an dem evolutionären Ansatz vorgetragen worden. Kap. 7 (Entanthropomorphisierung und Beweislastregel, 301–341) befaßt sich mit den anthropomorph-etymologischen Wurzeln vieler naturwissenschaftlicher Begriffe. Aus ihrer Herkunft ist keine anthropomorphe Übertragung menschlicher Erfahrung auf die Natur zu legitimieren. „Dies gilt jedoch nicht für den Bereich des

subjektiven Erlebens, bei dem dieser Analogieschluß nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist“ (414). Trotzdem ist es Aufgabe der Wissenschaftssprache, möglichst wenig anthropomorph sich auszudrücken. Spaemann und Löw argumentieren oft mit der Beweislastregel zugunsten des Selbstverständlich-Gültigen. Doch diese Regel ist nicht unumstritten. Auf Grund der Möglichkeit einer teleonomien Erklärung der Naturzwecke legitimiert diese Regel zudem keine Rückkehr zum teleologischen Denken Spaemanns und Löws. *Kap. 8* (Evolutionbiologie: Kausal- oder Bedingungs-forschung, 343–361) setzt sich mit der Behauptung von Spaemann und Löw auseinander, daß die Evolutionsforschung nur Bedingungen, jedoch nicht Ursachen für das Zustandekommen des Evolutionsprozesses nachweisen könne. Auch wenn im Sinne eines strengen Determinismus eine kausale Erklärung nicht mehr möglich ist und die Unvollständigkeit der Evolutionstheorie (vgl. G. Vollmer) den Status einer Bedingungs-forschung legitimieren könnte, bleibt davon das Teleonomiekonzept unberührt. Wenn Spaemann und Löw göttliche und natürliche Verursachung gegenüberstellen, dann müßte man eher von zwei Seiten der einen Verursachung reden: der naturwissenschaftlich phänomenal feststellbaren und der ontologischen, die allein dem Philosophen bzw. Theologen zugänglich ist. Das was ich z. B. in „der Ontologie des Lebendigen“ aufgezeigt habe, ist in dieser Dissertation zu wenig in den Blick gekommen. Und darin besteht die vom Verf. geforderte schöpfungstheologische Versöhnung von Natürlich-Entstandenen und Göttlich-Verursachtem nach Rahner mit dem Selbstüberstieg im Werden. Von dem Konzept der Fulguration halte ich gar nichts, weil es weder naturwissenschaftliche Ursachen noch auch eine ontologische Erklärung bringt. Denn der Begriff sagt nur, daß etwas plötzlich wie ein Blitz (fulgur) entsteht. Insofern der Begriff keine Erklärung über die Verursachung bietet, stimme ich Spaemann und Löw zu. Daß damit nicht Creatio-nismus impliziert ist, versteht sich nach den Regeln der Wissenschaftstheorie von selbst. Wenn also die Lösung von Spaemann und Löw in sich inkonsistent ist, dann ist nach einer anderen Ausschau zu halten. Die meint der Verf. (*Kap. 9*, Zur teleologischen Deutung der Evolution nach C. Bresch, 363–410) gefunden zu haben. Die zielgerichtete Deutung der Evolution bei Bresch ermögliche die Rückkehr zu einem theologisch-teleologischem Naturverständnis. Das ist in dem zunehmenden Komplexitätswachstum im Evolutionsprozeß zu sehen. Dabei ist dann die creatio continua die dauernde schöpferische Ermöglichung des Evolutionsprozesses. Ist nun diese faktische Richtung der Evolution nur ein kontingentes (zufälliges) Geschehen? Nach Bresch hingegen scheint es ein wenigstens partiell notwendiges Geschehen zu sein, so daß sich in fast allen Evolutionsphasen Systemzwänge beobachten lassen, die die weitere Richtung festlegen (vgl. auch die Gesetze der Hydraulik, wie Gutmann sie auf die Systemzwänge anwendet). Ob mit dem Entwurf von Bresch schon die Annahme eines Planes Gottes verbunden ist, muß weiter diskutiert werden. Es erscheint auf den ersten Blick eher unwahrscheinlich. Der Verf. hätte hier auch mehr auf die wissenschaftstheoretischen Unterscheidungsregeln achten müssen. Das *Kap. 10* bringt dann eine Zusammenfassung des ganzen Buches (410–414). Ein ausführliches Namensverzeichnis schließt das Buch ab. Ein leider nicht vorhandenes Stichwortverzeichnis wäre sehr zu empfehlen gewesen. Im ganzen ist das Buch eine sehr zutreffende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Teleologiefrage im Evolutionsgeschehen und eine akribische Diskussion mit den Konzepten von Spaemann und Löw.

R. KOLTERMANN S. J.

HALLETT, GARTH L., *Greater Good. The Case for Proportionalism*. Washington D. C.: Georgetown University Press 1995. VI/208 S.

Die These des Buches und der Begriff des Proportionalismus sind in einem Prinzip „Value-Maximization“ (VM), formuliert: Eine Handlung ist dann und nur dann richtig, wenn sie verspricht, den Wert in demselben Ausmaß oder nahezu in demselben Ausmaß zu verwirklichen wie jede alternative Handlung, ohne daß dabei die Art des betroffenen Wertes eingeschränkt wäre; es kann sich um menschliche oder nicht-menschliche, sittliche oder nicht-sittliche, konsequentialistische oder nicht-konsequentialistische Werte handeln („with no restriction on the kind of value concerned, wether human or nonhuman, moral or nonmoral, consequential or nonconsequential“) (2). In *Kap. 1* werden die