

PLEINES, JÜRGEN-ECKARDT, *Teleologie als metaphysisches Problem*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1995. 568 S.

In der Vorbemerkung zu dieser umfangreichen Studie bittet der Verf. den Leser um Verständnis dafür, wenn er angesichts der „Vielschichtigkeit der ... Probleme, welche der Teleologie in ideengeschichtlicher wie in systematischer Hinsicht anhaften“ (11), nicht den Anspruch erhebt, den Zweckgedanken in der Fülle seiner Varianten und seiner oftmals verschlungenen Entwicklung vollständig darzustellen. Zugleich macht er freilich auch deutlich, daß er nicht der Meinung ist, „daß die Teleologie beim gegenwärtigen Stand des Wissens ihre letzten Möglichkeiten ausgespielt habe“ (ebd.). Endgeschichtliche Betrachtungen dieser Art liegen ihm also fern, er möchte vielmehr nur dem „gegenwärtige(n) Dilemma der philosophischen Teleologie“ (ebd.) auf die Spur kommen. Dazu ist freilich ein Eingehen auf die verwickelte Geschichte des Teleologieproblems erforderlich, die für P. noch aus einem anderen Grund Interesse verdient. An der Veränderung der teleologischen Fragestellung, so meint er, lasse sich die „ganze Geschichte des Nachdenkens über die Natur und die Kultur ablesen“ (54) und zugleich fördere der Blick auf die geschichtliche Transformation des Zweckgedankens auch „ein Stück unbegriffene Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte“ zutage, „ohne dessen Kenntnis eine kritische Analyse der Gegenwart kaum möglich sein dürfte“ (ebd.).

Es ist im folgenden nicht möglich, die umfangreichen historischen Analysen des Autors zu den verschiedenen Etappen der Geschichte des Teleologieproblems im einzelnen nachzuzeichnen, sondern Rez. muß sich darauf beschränken, deren Grundtendenz zu skizzieren. Es geht P. zunächst einmal darum, die ursprüngliche Bedeutung des Zweckbegriffs in der griechischen Philosophie freizulegen, was nicht nur „wegen der oftmals brüchigen und strittigen Quellenlage schwierig“ ist, sondern auch deshalb, „weil die Geschichte des teleologischen Gedankens schon bald von Vorstellungen und Denkkonzepten überlagert wurde, die seine Herkunft oftmals verschleierten und ihn sogar systematisch entstellten“ (21). Als problematisch stellte sich nach P. Überzeugung vor allem die „Universalisierung und Verabsolutierung des Telos-Gedankens“ (512) heraus. Denn sie führte zu dem Versuch, „das Ganze des Kosmos, der Natur und der Geschichte nach absoluten Zwecken geordnet vorzustellen“ (ebd.). Die aufklärerische Kritik an diesem ungeprüften und überschwenglichen Vernunftgebrauch ließ nicht auf sich warten. Im Zuge der Überwindung der neuplatonischen und scholastischen Metaphysik glaubte man, überhaupt auf den Zweckgedanken verzichten zu können. Die Bedeutung Kants liegt nach P. darin, daß er „im Nachdenken über die mehrdeutige Situation der Aufklärung wieder ein günstigeres Klima für die teleologischen Reflexionen geschaffen“ (518) habe. Konkret erinnert P. hier an Kants „Forderung, empirisch gesicherte, wissenschaftliche Erklärungen der phänomenalen Welt seien der teleologischen Forschung unterzuordnen“, seine Überführung der „auf bloßen Erfahrungsurteilen basierende(n), populäre(n) sittliche(n) Weltweisheit“ in eine „Metaphysik der Sitten“ und schließlich sein „späte(s) Plädoyer für eine vielfach verunstaltete und mißachtete Teleologie“, die „bezeichnenderweise in ‚regulativer‘ und nicht in konstitutiver Absicht unter dem mehrdeutigen Titel einer ‚Kritik der Urteilskraft vorgetragen“ (518) wurde. Allerdings wollte sich die spekulative Philosophie eines Fichte, Schelling und Hegel „mit der Kantischen Eingrenzung teleologischer Urteile auf eine bloß heuristische Funktion nicht zufriedengeben“ (ebd.), sondern ging davon aus, daß es in der Beurteilung von Lebendigem, von Handlungen und Kunstwerken „begrifflich unerlässlich“ sei, „dem Äußeren der Erscheinung ein Inneres als dessen organisierendes und darstellendes Prinzip“ (519) zuzugrundelegen.

Dieses spekulative Denken idealistischer Provenienz wurde dann im Nachidealismus „einer ... vernichtenden Kritik“ (40) unterzogen. Im Gegenzug zu allem vermeintlich abstrakten Begriffswissen und unter Berufung auf die natürlichen Bedürfnisse und Triebe oder auf die sozialen und ökonomischen Verhältnisse des geschichtlichen Menschen setzte man nunmehr auf „die Unmittelbarkeit eines ganzheitlichen Eindrucks, eines einheitlichen Gefühls oder eines einheitlichen Erlebnisses“ oder plädierte „in theoretischer wie in praktischer Hinsicht für ein gänzlich Unvorstellbares und Unvordenkbares“ (ebd.).

P. läßt keinen Zweifel an der Kurzschlüssigkeit eines solchen „bloß negativ begründeten Arguments, das seine Opponenten deshalb nicht überwindet, weil es heimlich deren Voraussetzungen teilt“ (ebd.). Im Blick auf die jüngste Entwicklung teleologischer Konzepte und die recht unterschiedliche Kritik an ihnen stellt er schließlich fest, daß die warnenden Stimmen derer an Gewicht gewinnen, „die nicht in Ermangelung konkreter Begriffe mit dem Unvordenklichen und dem Unsagbaren kokettieren und doch Zweifel hinsichtlich der onto-theologischen Verfassung der Metaphysik hegen und dazu auffordern, auf theoretischem, praktischem und ästhetischem Gebiet die Frage nach dem Verhältnis von individueller und allgemeiner Bestimmtheit eines Gegenstandes in einem Urteil zu stellen, das den Bedingungen der Vernunft uneingeschränkt genüge“ (43). Denn selbst wenn es wahr ist, daß alles Lebendige und Geistige sich einem verstandesmäßigen Zugriff entzieht, so wäre es doch voreilig, aus dieser Erkenntnis den Schluß zu ziehen, „deshalb sei weder der belebten Natur noch dem Wissen und Wollen des Menschen mit Vernunftbegriffen – also auch nicht mit dem Gedanken des Zwecks – beizukommen“ (43 f.).

Die Bedenken gegenüber einer teleologischen Beurteilung natürlicher, sittlicher und ästhetischer Phänomene stellen sich nach P. relativ rasch ein, wenn man sich bewußt macht, in welche „begriffliche Schiefelage“ (5) einzelne Wissenschaften durch den Verzicht auf eine solche Beurteilung geraten sind. – Als Beispiel führt P. etwa die Ethik an. Es sei kein Wunder, so schreibt er, „wenn der praktische Glaube unserer Tage in Unkenntnis seiner eigenen teleologischen Voraussetzungen mit dem blanken Dezinismus oder mit dem Irrationalismus kokettiert“ und umgekehrt „die ... rein moralische Vernunft jeglicher eudaimonistischen Handlungstheorie mißtraut, weil sie sich, dieser Auffassung gemäß, am Ende der eigenen Gesinnung und einer gemeinsamen Verantwortung entzieht“ (377 f.). Gegenüber diesem „doppelten Mißverständnis von Wesen und Wirkung praktischer Vernunft“ verweist P. auf Whitehead, der zurecht davon ausgegangen sei, „daß ohne den teleologischen Gedanken alle philosophische Ethik droht, bodenlos zu werden“ (378). Die Schwäche der praktischen Philosophie und Sozialphilosophie der Moderne sieht P. generell darin, daß beide Wissenschaften sich noch immer nicht von den Fesseln spät nominalistischer, vermögenspsychologischer und formalistischer Denksätze befreien konnten“ (52). Deshalb ist es für ihn auch kein Wunder, daß sie damit „entweder in die Arme eines begriffslosen Empirismus oder in die Botmäßigkeit eines moralischen Rationalismus getrieben wurden“ (ebd.). Die weitere Folge dieser Entwicklung besteht für ihn schließlich darin, „daß die Moralphilosophie wegen ihrer drohenden Substanzlosigkeit und inneren Haltlosigkeit aus Angst, aus Trotz oder aus Verzweiflung in leere Appelle an einen vernunftlosen Willen oder zum Gehorsam unter ein Gesetz aufruft, das eine umsichtige Wahl oder eine überzeugende Handlung womöglich behindert und schließlich unmöglich macht“ (ebd.). P. ist überzeugt: „Erst eine sittliche Beurteilung menschlichen Handelns, die eine teleologische Interpretation natürlicher und sittlicher Phänomene einschließt, wird praktische Konflikte so ... zu schlichten verstehen, daß daraus konkrete Handlungsorientierungen erwachsen, die sowohl in subjektiver wie in objektiver Hinsicht zu überzeugen wissen und die deshalb den Standpunkt einer in Wahrheit praktischen Philosophie durchgängig genügen“ (ebd.). Als unbefriedigend findet P. auch Nicolai Hartmanns „Negation aller Naturteleologie“ (50). Im Blick auf die Hartmannsche „Teoleophobie“ (518) erinnert er an die „die Versuche derer ... die im Nachklang an die Aristotelische Tradition unter veränderten Wissensbedingungen in logischer wie in ontologischer Absicht die Frage stellen, ob es nicht sinnvoll ist, den Zweck wieder in seiner ursprünglichen Funktion als den begrifflichen Austrag der Differenz von Zufall und Notwendigkeit zu begreifen, eben weil sich notwendig verlaufende Prozesse ebenso wie geistgewirkte Produkte ... anders gar nicht angemessen auffassen lassen“ (520). – P. ist zudem überzeugt, daß der bei neueren Naturkonzeptionen immer noch mitschwingende Gegensatz von Kausalität und Finalität „zunehmend an Beweiskraft“ (50) verliert. Er erinnert in diesem Zusammenhang an „Phasen einer ausgleichenden Spannung und Prozesse der Ausgliederung bei zunehmender Komplexion ihrer konstitutiven Momente“ sowie an „Tendenzen des Verfalls anorganischer und organischer Gestalten in elementare Funktionsträger oder in wechselhafte Energiequanten“ (46). Denn bei derlei Gebilden, Stadien und Prozessen könn-

ten wir weder unterstellen, daß sie einer ausnahmslosen universalen Gesetzlichkeit unterliegen, noch durch eine uns verborgene und fremde Vernunft gelenkt würden.

Diese Hinweise zeigen, daß P. bei seiner Diskussion des Teleologieproblems nicht nur die Tradition ausführlich zu Wort kommen läßt, sondern auch aktuelle Problemlagen nicht ausspart. Allerdings möchte er bei seinen Ausführungen „den täuschenden Eindruck eines einheitlichen Systementwurfs“ (11) erst gar nicht erwecken. Daher hat er bewußt darauf verzichtet, gewissen Überschneidungen und Wiederholungen in seinen Ausführungen zu tilgen, die sich daraus ergeben, daß er hierbei auf eigene frühere Arbeiten zurückgegriffen hat. Im Vordergrund steht bei ihm der Versuch einer problemgeschichtlichen Klärung, dessen Ziel darin besteht, „das kritische Potential aller vernunftgemäßen Metaphysik wieder aufzudecken, das in unterschiedlichen Schüben erst jenen Standpunkt des Denkens und Urteilens hervorbrachte, in dessen Namen heute das Gericht über alle Metaphysik und Teleologie geführt wird“ (510). Insofern reiht sich auch P.' Studie in die wachsende Zahl neuerer Arbeiten ein, die sich um ein differenzierteres Urteil bezüglich des Erbes der klassischen Metaphysik bemühen und das Metaphysikthema nicht einfach für obsolet erklären.

H.-L. OLLIG S. J.

HENRY, MICHEL, „*Ich bin die Wahrheit.*“ Für eine Philosophie des Christentums. Aus dem Französischen übersetzt von *Rolf Kühn*. Mit einem Vorwort von *Rudolf Bernet* (Phänomenologie 1. Texte. Bd. 2). Freiburg/München: Karl Alber 1997. 406 S.

Den „Seelenpunkt“ des Buchs bildet wohl das Joh-Zitat (vom Sion statt vom Ölberg): „Nicht für die Welt bitte ich“ (42 [17, 9]) – wobei jedoch ‚Welt‘ hier statt der „Gesamtheit der gottfeindlichen Gewalten und Mächte“ (Rahner/Vorgrimler) durchaus den transzendentalen Horizont des „Außen“ als solchen meint. Ihrer Wahrheit (auf die „angstvolle Frage“ des Pilatus hin 23) gilt das erste Kapitel, nachdem die Einleitung Text(analyse), Geschichte und die lügnerische Sprache als Zugangsweisen zum Christentum abgewiesen hat. Wahrheit meint das Sich-Zeigen in Gleichgültigkeit gegenüber dem Sichzeigenden. Das Licht der Welt, in dem die Phänomene sich zeigen, ist neuzeitlich das Bewußtsein – in der Zeit. Sie offenbart die Entwicklung der Dinge in ihrem Zum-Erscheinen-Kommen. Wesenhaft anders (2.) die Wahrheit gemäß dem Christentum, die sich in nichts von dem unterscheidet, was wahr ist: Selbstoffenbarung. Diese ist das Wesen des Lebens = Gottes („Er ist das Wesen des Lebens, oder – falls vorgezogen werden sollte – das Wesen des Lebens ist Gott“ [44]), gegen den „gewaltigen Widersinn“, der ihn auf das „Sein“ des griechischen Denkens reduziert (46). Es ist das Leben, das im Erleben – sich offenbart; die Wahrheit heißt (3.) „Leben“ – das als solches nicht bloß der Biologie verschlossen bleibt (anders den lebendigen Biologen), sondern auch der „Lebenswelt“ als theoretischem Forschungsfeld (Mt 11, 25 – man sieht Lebewesen, nie das Leben). Darum mußte auch die Beschworung des Lebens in der Lebensphilosophie (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) scheitern. Absurd ein Leben, dem seine Offenbarung/Wahrheit äußerlich wäre; vielmehr zeugt es sich selbst – und heißt als solches im Christentum Gott, H.: absolutes, absolut phänomenologisches Leben, „Leben“ (76). Die Selbstzeugung seiner geschieht doppelt:

Ursprünglich ist (4.) die Zeugung des „Erst-Lebendigen“. Weder Beweis noch „Sein“: Sich-selbst-Erfahren, „Ipseität“ als Selbstvollzug, „Selbstumschlingung“. „Verstehen wir unter dem Vater die Bewegung, der nichts vorausgeht und deren Namen niemand kennt, also jene Bewegung, durch die das ‚Leben‘ sich in sich ergießt, um sich selbst zu erfahren, dann zeugt dieser Vater in sich den Sohn“ (85 – dies ist Geburt, während das Auf-die-Welt-Kommen – ins „Außer-sich“ – „von vornherein jede denkbare Geburt“ „untersagt“ [87]). Hier ist wohl ausführlich-wörtliches Zitat geboten: So „enthält die Selbstzeugung des Vaters in sich die Zeugung des Sohnes und ist eins mit ihm. Oder anders gesagt besteht die Zeugung des Sohnes in der Selbstzeugung des Vaters und ist eins mit ihm“ (88): „Das ‚Leben‘ zeugt sich selbst als diesen ‚Lebendigen‘, der es selbst in seiner Selbstzeugung ist“ (89). Demgemäß das Selbstzeugnis Christi (Joh 18, 37), aus seinem Eins-sein mit dem Vater. – Was nun sein Kommen in die Welt betrifft (5.), so gilt zunächst, daß „kein Mensch der Sohn eines Menschen ist, und auch nicht einer Frau, sondern nur Sohn Gottes“ (101; mit Berufen auf Lk 3, 38: Adam, Sohn Gottes), weil