

Bioethik zwischen Natur und Interesse

Dieter Birnbacher

Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2006

350 Seiten

ISBN 3-518-29372-9

Nachdem wir uns in der Abteilung „Utilitarismus“ befinden, zunächst ein Nützlichkeitsargument, das neben der Handlichkeit für den Erwerb und die Lektüre dieses Taschenbuches spricht: die Aktualität der behandelten Themen. Naturschutz, Tiertötung, Suizidprävention, Klonen, Hirntod, Sterbehilfe, Hirngewebetransplantation, Genetik und Stammzellenforschung sind sicher Themen aktueller Kontroversen. Beiträge des Moralphilosophen Dieter Birnbacher, Professor für Philosophie an der Heinrich-Heine-Universität in Düsseldorf, zu dieser öffentlichen Debatte sind in diesem Buch gesammelt.

Der Titel „Bioethik zwischen Natur und Interesse“ signalisiert die Grundfrage, die die gesammelten Beiträge durchzieht, nämlich „die Frage nach Normen und Leitbildern des Umgangs mit der Natur insgesamt [...] die Frage nach dem Gleichgewichtspunkt zwischen Natur und Interesse [...]: zwischen der Respektierung des Gewachsenen und dem Zwang zu Steuerung und Gestaltung.“ Die offene Frage: Ist der Utilitarismus, dessen Basisprinzip in „sozialer Nutzenmaximierung“ (S. 49) besteht, imstande, diesen Gleichgewichtspunkt zu finden? Birnbacher ist jedenfalls vom Vorzug einer utilitaristischen Perspektive bei bioethischen Problemstellungen überzeugt und versucht in den gesammelten Beiträgen, diesen Vorzug in theoretischer und praktischer Hinsicht zu erweisen. Um es vorweg zu sagen: Ein Erweis, der den Rezensenten nicht überzeugen konnte. Einige der bei der Lektüre provozierten Einwände und Widersprüche sollen in dieser Rezension angesprochen werden.

Birnbacher charakterisiert den von ihm vertretenen Utilitarismus als „indirekten“ und „sentimentalen“ Utilitarismus (vgl. S. 49) und proklamiert diese pragmatische Abfederung als Versuch einer rücksichtsvollen Öffnung auf konkurrierende

Positionen hin. Wenn „neben den Auswirkungen, die von der Befolgung eines Prinzips ausgehen, auch die von der Geltung einer moralischen Regel ausgehenden Auswirkungen“ (S. 50), konkret: Missbrauchs- und Dammbruchgefahren als „ein integraler Bestandteil der Konstruktion anwendungsbezogener moralischer Normen“ deklariert werden, so wird im Laufe der Lektüre die von diesen Zugeständnissen ausgehende Beruhigung allerdings immer mehr vom Verdacht abgelöst, dass die utilitaristische Brille für diese Gefahren und bereits geschehenen Dammsbrüche blind macht. Die Eigenschaft „sentimental“, die – dem „Gebot der Unparteilichkeit“ (S. 51) folgend – „mit konkurrierenden Positionen verschwisterten oder von ihnen abhängigen Reaktionen und Einstellungen bei der Folgenabwägung dasselbe Gewicht zumessen muss wie den utilitaristisch begründbaren Reaktionen und Einstellungen“ (S. 50), gibt dem konsequenten Utilitarismus zunächst den Anschein einer fast rührenden Offenheit. Die entgegenkommende Sentimentalität verwandelt sich jedoch endgültig in die Galle bittersten Zynismus, wenn Birnbacher Lebensschützer mehrmals in seinen Beiträgen mit einem Pietätsangebot abspeisen will: „Ähnlich wie der Umgang mit menschlichen Leichnamen sollte auch der Umgang mit dem frühen menschlichen Embryo eher durch ein Prinzip der Pietät statt durch Rechte und Würdeprinzipien gefasst werden.“ (S. 372) Denn schließlich brauche man „Wesen, die Personen sind, nicht alle möglichen Rechte zuzusprechen“ und „Wesen, die keine Personen sind, nicht bestimmte oder alle moralischen Rechte abzusprechen“ (S. 74), begründet der Autor im Beitrag über „Das Dilemma des Personenbegriffs“, den er utilitaristisch verständlich weitgehend aus der bioethischen Debatte verbannen will, die scheinbare Großzügigkeit, die er „Vor- und Reststadien des Menschenlebens“ (S. 87) zuspricht. Die Argumentationsweise klingt so, als ob man Gegner der Todesstrafe mit dem Anspruch auf eine Henkersmahlzeit, eine sanfte Hinrichtung und eine ehrenvolle Bestattung des Hingerichteten beruhigen

möchte. Denn es geht nicht um „alle möglichen Rechte“, sondern – um es mit dem Titel, unter dem Birnbacher verschiedene Beiträge zusammenfasst, auszudrücken: es geht schlicht und einfach „Um Leben und Tod“, um das „Lebensrecht“, das dem Embryo abgesprochen und durch einen Anspruch auf Pietät ersetzt wird. „Achtung vor der Menschenwürde in diesem sekundären Sinn bedeutet etwas grundsätzlich anderes als die Achtung des Lebensrechts“, bestätigt der Autor ausdrücklich, für den das Lebensrecht „selbstverständlich eine“ – aber eben nur: *eine* – „der Formen ist, durch die die Achtung der Menschenwürde zum Ausdruck gebracht werden kann.“ (S. 380) Unbestritten gibt es viele Formen der Achtung der Menschenwürde, aber es scheint doch ebenso evident, dass die „Achtung des Lebensrechts“ nicht eine beliebige unter diesen vielen ist, sondern die Voraussetzung aller. Zwar muss auch der Utilitarist, für den das „rein biologische Leben [...] keinen intrinsischen Wert“ hat, dieses als „real notwendige Bedingung jeglichen subjektiven Bewusstseins“ anerkennen und ihm „einen eminent hohen *extrinsischen* Wert“ (S. 178) zuerkennen, aber dieser Wert wird eben in konsequenzialistischer Manier auf dem Markt der Interessen bestimmt. Auf diesem Marktplatz wird der Leichnam als „Symbol der Person zu Lebzeiten“ gehandelt und der frühe Embryo als „Symbol des Lebens, dessen Potenzial es in sich trägt“ (S. 372). Die Etikettierung ist ein Schwindel: Das Potenzial des Lebens, das der Embryo – im Unterschied zum Leichnam – in sich trägt, ist nämlich wirklich. Der Embryo trägt genau genommen nicht nur die Potenz des Lebens in sich, sondern er *lebt* und trägt zudem das Potenzial der Lebensentfaltung und Persönlichkeitsentwicklung in sich. Wenn Birnbacher das Potentialitätsargument in der Begründung des Lebensschutzes mit dem Hinweis zu entkräften versucht, „dass wir in allen anderen Anwendungsfällen als dem Anwendungsfall Mensch es weit von uns weisen, ein potenzielles x mit denselben Rechten und denselben Status auszustatten wie das x, zu dem sich das potenzielle x normalerweise oder

günstigenfalls entwickelt“ (S. 370), so ist zu entgegnen, dass es eben nicht um „dieselben“ Rechte und „denselben“ Status geht, sondern ausschließlich um das Existenzrecht – und in der Entscheidung um dieses Existenzrecht spielen selbst bei Sachen oder Lebewesen die in ihnen liegende Potenz eine entscheidende Rolle. Man mag ja über die Tragweite des Potentialitätsarguments streiten, aber dass sich Embryo und Leichnam in ihrer Potenz unterscheiden und Potentialität selbst auf dem Marktplatz der Interessen eine wertbestimmende Rolle spielt, scheint doch unbestreitbar. Auch wenn der Rezensent selbst überzeugt ist, dass das Lebensrecht des Menschen auf diesem Marktplatz der Interessen nichts zu suchen hat, Birnbachers Pietätsangebot muss selbst auf diesem Marktplatz als Schleuder- und Spottpreis bezeichnet werden. Eine Nachfrage sei erlaubt: Wie soll sich das ins Spiel gebrachte Prinzip der Pietät bei abgetriebenen Embryonen und in der Embryonenforschung konkretisieren?

In der Einschätzung der Biopolitik in Deutschland, die Birnbacher im letzten Beitrag des Sammelbandes unter dem Titel „Das Stammzellgesetz – ein Fall von Doppelmoral?“ vor allem im Blickwinkel auf die Schutzwürdigkeit des Embryo in Blick nimmt, kommt er zu einem Ergebnis, das erstaunlicherweise mit den Warnungen vieler Vertreter des Lebensschutzes übereinstimmt, bei diesen aber häufig als politische Kassandrarufer zurückgewiesen werden. Birnbacher konstatiert: „Die Erfahrung der letzten dreißig Jahre deutscher Biopolitik zeigt, dass die favorisierte Strategie in der Tat die war, Lenins Maxime zu befolgen und Prinzipientreue mit Flexibilität zu verbinden – auch wenn dies dem einen oder anderen Politiker den Vorwurf der Doppelmoral eingetragen hat. Insbesondere im Bereich der Entscheidungen am Lebensbeginn hat die deutsche Biopolitik die Strategie verfolgt, sich auf relativ starke Prinzipien zu berufen, um die Anhänger von „Pro Life“-Positionen zufrieden zu stellen, gleichzeitig aber Spielräume für Ausnahmen zu eröffnen, die den Interessen der Vertreter

von „Pro choice“-Positionen entgegenkommen.“ (S. 382) Als Beispiele dieser Biopolitik nennt der Autor das Abtreibungsrecht und das Stammzellgesetz. „Das Stammzellgesetz als biopolitischer Kompromiss“ resümiert Birnbacher, „dokumentiert [...] den politischen Willen, die Stammzellforschung in Deutschland zu fördern. Gleichzeitig drückt sie diesen Willen aber in einer Weise aus, die Anhänger von „Pro life“-Positionen in dem Glauben lässt, die rechtliche Kontrolle dieses Forschungsbereiches sei verschärft statt gelockert worden.“ (S. 384) Eine wesentliche Rolle in dieser Strategie, die man als „Ausagieren gesellschaftlicher Ambivalenz“ (S. 382), aber nach Ansicht des Rezensenten besser als *Täuschung* bezeichnen kann, spielt die „Ethikkommission“, die „der Gesellschaft die ethische Unbedenklichkeit der umstrittenen Forschungsvorhaben signalisiert“ (S. 389). Wenn Birnbacher den Preis zwar hoch, aber „im Resultat ein durchaus annehmbares Ergebnis findet“ (S. 389), so ist das aus seiner utilitaristischen Perspektive verständlich. Wen trifft nämlich die Täuschung? oder: Wer zahlt den Preis? Doch wohl die Lebensschützer, deren Position letztlich untergraben wird. Die Befürworter einer Aufhebung des Lebensschutzes für Embryonen können in den erweiterten Möglichkeiten für Abtreibung und Embryonenforschung dagegen durchaus einen Etappensieg sehen. Die Hoffnung, dass mit der erweiterten Praxis auch die gesellschaftliche Akzeptanz ständig erweitert und somit die politische Voraussetzung zur Abschaffung des Prinzips erhöht wird, ist ja berechtigt. Auch der geschickte Hinweis auf die Widersprüche, die durch das Beharren auf dem Prinzip und die erweiterte Praxis entstehen, kann die Glaubwürdigkeit des Prinzips untergraben. Birnbacher zeigt mehrmals solche Widersprüche auf, z. B. in Bezug auf Embryonenschutz: „Auch das Rechtssystem scheint in Deutschland in Widersprüche verstrickt. Auf der einen Seite schützt es mit dem Embryonenschutzgesetz von 1990 den menschlichen Embryo bis zu einem Entwicklungsstadium von 14 Tagen vor jeglicher Manipulation. Auf der

anderen Seite nimmt das Strafgesetzbuch in § 218 den menschlichen Embryo für dieselbe Lebensphase von dem durch denselben Paragraphen gewährten Schutz ausdrücklich aus – unter anderem, um die Empfängnisverhütung mit der Spirale nicht zu behindern. Ungeklärt ist, warum die Tötung von Embryonen zur Gewinnung von embryonalen Stammzellen (nach verbreiteter Auffassung) moralisch schwerer wiegen soll als die Tötung von Embryonen durch die „Spirale“. Auch im Fall der Spirale besteht eine Tötungsabsicht!“ (S. 32) Der Hinweis auf diesen Widerspruch ist berechtigt und als politisches Argument, um den Embryonenschutz aufzuweichen, auch verständlich. Aber mindestens ebenso berechtigt ist die Gegenfrage, ob sich nicht gerade in diesen Widersprüchen die kleineren oder größeren Dammbürche zeigen, die durch die utilitaristische Perspektive verstellt werden. Wenn die Spirale tatsächlich abtreibende Wirkung hat, dann kann man ja ebenso berechtigt ihre Verwendung in Frage stellen. Der Widerspruch ist jedenfalls prinzipiell auch in dieser Richtung auflösbar. Und die gesellschaftliche Akzeptanz ist zwar ein politisches, aber – zumindest nach Auffassung des Rezensenten – kein oder ein untergeordnetes ethisches Argument. Jedenfalls kann gesellschaftliche Akzeptanz – die häufig schwer feststellbar und zudem viele Ursachen (z. B. Uninformiertheit, einseitige Information, Manipulation usw.) haben kann – nicht ein Diskussionsverbot begründen. Birnbachers Einschätzung der Biopolitik und auch seine bioethischen Positionen fordern eine solche Diskussion heraus – eine Diskussion, bei der weniger sentimentale Rücksichtnahme gefragt ist, sondern eine sachliche Offenheit ohne Ausschluss von Fragen und Perspektiven.

In den bioethischen Fragestellungen, die in den verschiedenen Beiträgen des Buches aufgegriffen und in utilitaristischer Perspektive behandelt werden, geht es also um Normen und Leitbilder im Umgang mit der Natur, um den Gleichgewichtspunkt zwischen Natur und Interesse. In einem Beitrag über die „Selektion von Nachkommen“

postuliert Birnbacher, der „ein vorgegebenes „Weisen“ des Menschen [...], das menschlicher Selbstentfaltung und -gestaltung Grenzen setzte“ (S. 95), bestreitet: „Der Mensch ist von seiner anthropologischen Grundbestimmung her geradewegs darauf angelegt „Gott zu spielen“ und die Natur – und damit auch seine eigene Fortpflanzung – rationaler Steuerung zu unterwerfen.“ (S. 318) Die Natur wird als *Spielball* den Interessen des spielenden Gottes *Mensch* preisgegeben, dessen „spezifische Würde“ nicht zuletzt darin besteht, „sich kraft seiner Vernunft nicht alles von der Natur bieten zu lassen“ (S. 318). Verspielt der Mensch nicht möglicherweise seine eigene Lebensgrundlage, wenn er in dieser Selbstbehauptung gegen die Natur in einer Überschätzung seiner eigenen Macht und einer Unterschätzung der Macht der Natur seine *Naturverbundenheit* aufs Spiel setzt? Wenn Birnbacher es als „Pflicht des Menschen“ (S. 160) sieht, „die innere und äußere Natur durch Kultivierung zu verbessern“ (S. 161), ist dem durchaus zuzustimmen, wenn diese Verbesserung eben im Rahmen dieser Naturverbundenheit geschieht, wie es ja das lateinische Wort *colere* (pflegen, erhalten), von dem sich das Wort Kultur ableitet, nahe legt. Auch der Feststellung, dass diese Kultivierung „anderen Kriterien“ folgen muss „als der bloßen Naturgemäßheit“ (S. 161), kann bejaht werden, sofern das Kriterium Naturgemäßheit nicht ausgeschlossen ist – wobei der Rezensent der Überzeugung ist, dass im Umgang mit der Natur dem Kriterium *Naturgemäßheit* hohe Priorität zukommt. Wenn Birnbacher im „Unnatürlichen“ „keine Beeinträchtigung, sondern geradezu eine Bestätigung“ der „menschlichen Würde“ (S. 163) sieht und auch der »Naturwüchsigkeit« keinen Wert zuzuerkennen vermag, dann ist das Kriterium *Naturgemäßheit* im bioethischen Entscheidungsprozess zur vernachlässigbaren Nebensächlichkeit verkommen. Die „Selbsttranszendierung des Menschen“ (S. 95), die Birnbacher einseitig als Kampf gegen die Natur definiert, muss nicht ins *Unnatürliche* zielen, sondern könnte auch in Richtung auf *Übernatürliches* vollzogen werden,

wohin das Wort *colere*, das auch *verehren* bedeutet, weist. Das utilitaristische Metaphysikverbot und ein reduktionistisches Kulturverständnis versperren allerdings diesen Weg. Die Vernunft dieser Sperre bezweifelt der Rezensent.

Wenn in der Perspektive des von Birnbacher vertretenen Utilitarismus die Natur das Experimentierfeld des spielenden Gottes *Mensch* darstellt, so soll es immerhin ein *vernunftgeleitetes* Spiel oder Experiment sein. Der Vernunft ist sozusagen der Schutz des Spiel- und Experimentierfeldes vor zerstörerischen Interessen anvertraut. Aber wie soll eine von vornherein derart gegen die Natur definierte Vernunft diesen Schutz wahrnehmen? Außerdem ist ja die Vernunft keine freischwebende Größe, sondern realisiert sich im konkreten mit vielerlei Strebungen und Interessen ausgestatteten Menschen. Und Vernunft kann sich ja durchaus auch in den Dienst unvernünftiger oder zerstörerischer Interessen stellen. Und wenn wir die Wissenschaft als institutionelles Betätigungsfeld der Vernunft betrachten, so ist eben auch wissenschaftliche Vernunft nicht von vornherein immun gegen alle möglichen Interessenkonflikte. Wenn der Rezensent im Anschluss an einen auch von Birnbacher zitierten Satz von Wittgenstein: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube“ (zit. S. 132) den unbegründeten Glauben in der dem Utilitarismus zugrunde liegenden Vernunft- und Wissenschaftsgläubigkeit sieht, so soll damit keinesfalls die Bedeutung der Vernunft und die Rolle der Wissenschaft im bioethischen Diskurs in Frage gestellt werden.

Wenn bereits Cicero in seinem Diktum: *Persaepe evenit, ut utilitas cum honestate certet* einen häufigen Widerstreit zwischen Nützlichkeit und Ehre konstatiert, so steht in der gegenwärtigen bioethischen Debatte die Natur als Lebensgrundlage des Menschen, der Mensch in seiner Naturverbundenheit und die die Natur transzendierende Menschlichkeit auf dem Spiel. Birnbachers in diesem Band gesammelte Beiträge verdeutlichen konzentriert und in durchaus verständlicher Sprache die utilita-

ristischen Positionen quer durch das breite Feld der verschiedenen Themen des gegenwärtigen bioethischen Diskurses und sind so als Fundgrube für eine schnelle Orientierung geeignet. Die vertretenen Positionen fordern eine argumentative Auseinandersetzung. Auf welcher Seite die vom Utilitarismus doch etwas einseitig vereinnahmte *Vernunft* steht, möge sich anhand der Argumente erweisen.

Ä. Höllwerth

Jüdische Ethik und Sterbehilfe. Eine Sammlung rabbinischer, medizinethischer, philosophischer und juristischer Beiträge

Peter Hurwitz, Jacques Picard, Avraham Steinberg (Hrsg.)
Schwabe Verlag, Basel 2006
226 Seiten
ISBN 978-3-7965-2182-9

Die jüdische Religion regelt nicht nur die Belange zwischen Gott und Mensch, sondern enthält in der Halacha (Religionsgesetz) alles, was wir unter Verfassung, Verordnung, Zivil- und Strafrecht verstehen. Die Rettung eines Menschenlebens und die Wahrung der menschlichen Würde haben einen hohen Stellenwert. Um dieser Forderung gerecht zu werden, können (müssen!) im Bedarfsfall auch Gesetze der Tora übergangen werden (Babylonischer Talmud).

Um die Besonderheiten des jüdischen Gesetzes zum Thema erörtern zu können, hat sich am Institut für Jüdische Studien an der Universität Basel eine hochrangige Gruppe von Gelehrten – Rabbinern, Ärzten, Ethikern – aus der Schweiz, aus Israel und den USA zusammengefunden, deren Beiträge hier vorgelegt werden.

Zunächst gibt der Rabbiner David Bollag (Bern/Heidelberg/Jerusalem) über die Entstehungsgeschichte des heute existierenden jüdischen Religionsgesetzes Auskunft, ausgehend von der Tora mit ihren 613 Geboten und Verboten, der ersten schriftlichen Niederlegung der aus 1500 Jahren stammenden Kommentaren in der Mischna (2. Jahrhundert) und später im Talmud (6. Jahrhundert), die der sefardischen Tradition (14. Jahrhundert) bis her-

auf zur vereinheitlichten Halacha des Schulchan Aruch von Rabbi Joseph Karo (16. Jahrhundert), die sich bis heute weiter Anerkennung erfreut. Wenn gleich das jüdische Gesetz durchaus ethisch ist, so ist die Halacha nicht einfach als „jüdische Ethik“ zu bezeichnen, wie sich aus den folgenden Beiträgen ergeben wird.

Die beiden Schweizer Juristen E. Hofstetter und M. Marti legen in ihrem Beitrag die nunmehr sattsam als permissiv bekannte Rechtslage zur Sterbehilfe in der Schweiz (und damit zur assistierten Selbsttötung) dar, welche sie von der direkten aktiven Sterbehilfe (gezielte Tötung) trennen. Keine Erwähnung findet bei ihnen das weit gefasste Angebot von Privatvereinen wie EXIT, beim Selbstmord behilflich zu sein.

Rabbi J. D. Bleich (New York) zitiert aus verschiedenen gleichlautenden Kommentaren im jüdischen Gesetz, dass bei einem Sterbenden (am Lebensende) keine Handlung oder Unterlassung statthaft sei, die den Eintritt des Todes beschleunigen könnte. Dabei wird im jüdischen Gesetz nicht zwischen natürlichen und künstlichen Methoden differenziert, auch gewöhnliche, außergewöhnliche, heroische Maßnahmen haben keine Entsprechung im jüdischen Gesetz. Vielmehr zielt alles auf die Lebensverlängerung ab (ausgenommen bei schwersten Schmerzzuständen). Doch auch hier „steht geschrieben (Sota 20a von Rabbi Auerbach, 1991), dass es Privileg ist, lieber 7 Jahre zu leiden als sofort zu sterben“.

Rabbi L. S. Kravitz (New York) setzt sich mit den unterschiedlichen Meinungen unter Juden auseinander, was unter anderem Heiligkeit des Lebens, Krieg, Todesstrafe und „schöner“ (weil rascher) Tod betrifft. Dies kontrastiert mit einer einheitlichen Absage an jede Form der Sterbehilfe. Talmudischen Erzählungen zufolge ist es sogar strittig, ein Gebet um Lebensverlängerung zu unterlassen, wenn dadurch der Tod beschleunigt wird! Hingegen wird ein kollektiver Selbstmord (z. B. um einer Schande zu entgehen) weniger kritisch beurteilt. Fazit: Einige Texte der jüdischen Tradition können bei Entscheidungen am Lebensende und beim

Goses (das ist einer, der noch 3 Tage zu leben hat) hilfreich sein, andere nicht. Als schöner Tod darf aber gelten, dass der Betroffene schneller sterben möge (schejamut maher).

A. Steinberg (Neurologe, Hadassa Medical School, Jerusalem) hat der „Steinberg-Kommission“ den Namen gegeben, die einen Gesetzesvorschlag in Israel zur Betreuung der Patienten am Lebensende ausarbeiten sollte. Anlassfall war ein Patient mit amyotrophischer Lateralsklerose (ALS), dessen Wunsch nach Abschaltung der Beatmung durch das Bezirksgericht Tel Aviv stattgegeben wurde, was ein großer mediales und politisches Echo hervorgerufen hatte. In der Kommission aus 59 Personen waren 56 jüdisch (aus verschiedenen Gruppierungen), aber auch ein Christ, ein Muslim und ein Druse vertreten. In einem breiten Konsens wurden im Jahr 2002 115 Paragraphen gebilligt, der Regierung vorgelegt und im Dezember 2005 als Gesetz verabschiedet. In diesem wird jegliche Tat, die das Leben verkürzt, als Mord betrachtet, sogar wenn der Patient unmittelbar vor dem Tod steht (Goses). Daher ist – neben aktiver Sterbehilfe und Beihilfe zum Suizid – auch das Ausschalten eines Respirators oder Unterbrechung einer anderen kontinuierlichen Behandlung verboten. Andererseits bestehe keine Verpflichtung, bei Schmerzen und Leiden eines Sterbenden das Leben aktiv zu verlängern, wobei das Vorenthalten (Foregoing) z. B. von Dialyse und Chemotherapie erlaubt sei. Um diese weitreichenden Differenzierungen zu treffen, muss ein erfahrener Arzt ernannt werden, der die gesamte Problematik einer lokalen oder nationalen Ethikkommission vorzulegen hat.

V. Ravitzky, Medizinerethiker (Universität Ramat Gan) reflektiert über das Zustandekommen dieses Gesetzes und über ein Sterben in Würde in einem jüdisch-demokratischen Staat. Insbesondere liegt ihm – entgegen der Meinung hiezulande – an der Differenzierung zwischen Vorenthalten und Absetzen einer Behandlung. Er macht den originellen Vorschlag, z. B. eine Beatmung durch einen Timer zeitlich zu begrenzen (siehe oben: Definition von

kontinuierlicher gegen akute Behandlung!). Er meint sogar, dass durch eine solche Konstruktion Israel das einzige (erste?) Land der Welt sein werde, das eine mechanisch-technische Lösung eines kulturellen und emotiellen Problems anbieten könne, was nämlich die Unterscheidung zwischen Vorenthalten und Abbrechen betrifft. Eine solche Zeitschaltuhr sieht er als ethisch-moralisch denkbaren „Weg für eine erfolgreiche Integration von jüdischen und demokratischen Werten“.

S. M. Glick, Internist und Ethiker (Bersheeva) zieht das Resümee aus einem langen Leben als Arzt. Er weist auf die hohe Wertung des menschlichen Lebens gegenüber dem Leiden hin, welches in der jüdischen Kultur weniger Achtung finde als in anderen Kulturen. Es sei als solches zu akzeptieren, auch käme ihm eine gewisse erlösende Eigenschaft zu. Sogar das Gebet um eine Erlösung durch den Tod ist im jüdischen Schrifttum kontroversiell. Der Einsatz von hochtechnischen Maßnahmen darf – durchaus basierend auf der Halacha – auf das Risiko-Nutzen-Verhältnis überprüft werden. Hingegen bestehen unüberbrückbare Meinungsverschiedenheiten zwischen einzelnen jüdischen Gruppen, wenn es um Hirntod und Organtransplantation geht. Im Großen und Ganzen sieht Glick aber gerade in der jüdischen Tradition eine stabile Quelle für die Wahrung der Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Lebens.

L. Goldschmidt ist Krankenschwester in Israel (keine weiteren Angaben) und von der grausamen Triage im Jom Kippur-Krieg ebenso gezeichnet wie von mancher grotesken Situation, in die ein modernes Krankenhaus aufgrund von halachischen Vorschriften geraten kann, ganz zu schweigen von den Diskrepanzen von Spital zu Spital, wenn es um Entscheidungen über die Behandlung am Lebensende geht. So würden laut Umfrage (2003) 72% der Schwestern und 63% der Ärzte aktive Sterbehilfe leisten, wenn diese legalisiert wäre! Auch stellt sie eine Besserung, dennoch aber einen Nachholbedarf bezüglich Patientenautonomie und Eigenständigkeit der Schwestern fest, die sich gegenüber dem

althergebrachten Paternalismus der Ärzte behaupten müssten. Die Schwesternschaft sei gefordert, immer wieder einen Kompromiss zwischen der Heiligkeit des Lebens an sich und den Patientenwünschen zu finden.

Der für Hospize zuständige Rabbiner M. Lamm (New York) setzt sich mit Empathie und Sterbebegleitung auseinander und identifiziert sich mit den 2 Wurzeln des Judentums: dem Gesetz (Halacha) und dem Gefühl (Regesch), wobei letzteres gerade am Lebensende zu kurz komme. Dem kann durch das religiöse Gebot des Krankenbesuchs begegnet werden, zusammen mit Akten der Vergebung, des Gebetes und der Hoffnungsspendung. Auch kann der Patient angeregt werden, ein ethisches Testament (als Vermächtnis z. B. an seine Familie) zu hinterlassen, Erinnerungen zu wecken und kleine Liebesbeweise zuzulassen.

Interessanterweise kommt auch der Tübinger Theologe und „Weltethiker“ Hans Küng mit einem Beitrag in diesem Band vor und fühlt sich bemüßigt, den jüdischen Autoren zum Trotz, unverblümt den assistierten Selbstmord, ja die aktive Sterbehilfe zu empfehlen und zu begründen, nachdem er in unzulässiger Weise Sterbehilfe und Sterbebegleitung als austauschbare Begriffe präsentiert (S. 148-149). Die aktive Sterbehilfe werde ohnedies (laut Umfragen) von der Bevölkerung nachhaltig eingefordert und von Ärzten ohne Aufsehen längst praktiziert. Selbst das 5. Gebot des Dekalogs ist vor Hans Küng nicht mehr sicher, denn in ihm heiße es präzise: „Du sollst nicht morden!“ (So dass „töten“ allemal noch Platz hat, S. 156.) Auch wird mit Seitenhieben auf das katholische Lehramt, die Enzyklika „Humanae Vitae“, aber auch auf evangelische Christen nicht gespart, die sich bei der Sterbehilfe einer „schleichenden Romanisierung“ unterwürfen. Man ist bei der Lektüre von Küngs Beitrag erstaunt, dass die jüdischen Herausgeber diese sehr alternativen Ansichten und Formulierungen in ihrem Buch duldeten.

W. H. Hitzig, Kinderonkologe (Zürich), steuert seinen auf christlich-abendländischen Ideen gut

gestützten Beitrag über den Tod und die Sterbebegleitung von Kindern bei, wobei er die geringe Wertschätzung der Kinder noch bis vor 100 Jahren deren Kurzlebigkeit zuschreibt (Säuglingssterblichkeit 1875 noch 20%, 1990 dann 0,5%). Die ursprüngliche Einstellung Kindern gegenüber als anonyme Masse (Mittelalter) wandelte sich im späten 19. und 20. Jahrhundert zur peniblen Sorge um Einzelkinder. Ausführlich schildert er die mit Susan Bach gesammelten Zeichnungen todgeweihter Kinder, die auf erstaunliche Weise ihre Erkrankung und ihre Todesursache auszudrücken vermögen.

Den Abschluss bildet ein Bericht und die Diskussion und die Gesetzesvorlage von A. Steinberg, vor allem der Punkt über Vorenthaltung bzw. Beendigung einer lebensverlängernden Behandlung, die keineswegs vom vollen Konsens getragen sind. Hier drohe – so die Meinung einer großen Gruppe – ein Verstoß gegen das jüdische Religionsgesetz (Halacha): Sowohl das Vorenthalten als auch das Absetzen der lebensverlängernden Maßnahmen sei Mord. Auch der freiwillige Verzicht auf künstliche Ernährung gilt als Selbstmord und ist verboten. Naturgemäß prallen diese Standpunkte hart auf die Bestrebungen, die Autonomie der Patienten bei aller Würde und Heiligkeit des Lebens zu wahren.

Das Buch liest sich wie ein Zeitraffer aus der Jahrtausende alten jüdischen Tradition, aber auch als aktuelles Dokument der Meinungsbildung in einer jungen Demokratie, welche ihre Regeln mit denen des alten Religionsgesetzes in Einklang bringen muss.

F. Kummer

Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens

Robert Spaemann, Reinhard Löw
Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2005
308 Seiten
ISBN 978-3-608-94121-0

Eine Einführung in die Geschichte der Teleologie sei längst fällig gewesen. So argumentieren Spaemann und Löw im Klappentext des Buches,

das bereits 1981 unter dem Titel „Die Frage Wozu?“ erschienen ist. Nach rund 25 Jahren ist das Werk unter einem neuen und deutlicheren Titel erschienen: „Natürliche Ziele“. Die Neuauflage war nötig, da es, so Spaemann, weiterhin keine Geschichte der Teleologie gebe. (Pers. Mitteilung, Gespräch am Rande des Aschermittwochs der Künstler im Kölner Maternushaus am 21. Februar 2007, wo Spaemann einen Vortrag über das Verhältnis von Natur und Kunst hielt.) Eine frei gehaltene Vorlesung für Hörer aller Fakultäten Mitte der siebziger Jahre war der Ausgangspunkt des vorliegenden Buches. Reinhard Löw, Spaemanns früh verstorbener Schüler, half bei der Nachschrift der Tonbandaufnahmen und Erstellung des Manuskripts. Schon damals löste das Buch heftige Diskussionen zwischen Naturwissenschaftlern und Philosophen aus. Die Neuauflage ist nun durch das Kapitel über „Teleologie und Teleonomie“ erweitert worden. Es fasst zusammen, wozu der Autor „überreden“ möchte.

Mit dem Begriff der Teleologie sind im Laufe der Geschichte unterschiedliche Inhalte verbunden worden, etwa „Faktor, der die Kräfte der Natur lenkt“, „Zielstrebigkeit eines Prozesses“ oder „Bewerkstelligung durch Gott“. Der Begriff als solcher wurde durch Christian Wolff 1728 erstmals eingeführt. Die Darstellung der Geschichte des teleologischen Denkens im vorliegenden Buch erfolgt ausgehend von den antiken Denkern der Vorsokratik bis hin zur Neuzeit. Die Autoren geben einen Überblick über die Philosophie Platons, Aristoteles, Thomas v. Aquin, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel und Nietzsche. Daran schließt sich ein mehr systematischer Teil an, der das Verhältnis der Darwinschen Evolutionstheorie zur Teleologie beleuchtet und einer philosophischen Gegenkritik unterzieht.

Frühe ionische Naturphilosophen hatten die Natur noch nicht unter teleologischer Perspektive betrachtet. Sie hatten sich wohl von der mythologischen Naturbetrachtung abgewandt, fragten aber noch nicht nach einem der Natur äußeren Woher und Wozu. Für Platon und Aristoteles hieß teleologisch erklären „etwas durch das Beste erklären“,

d. h. zeigen, dass etwas geschieht, weil es so am besten ist. Im Gegensatz zu Platon war für Aristoteles nicht die Idee, sondern die Substanz der ontologische Grundbegriff, die wirkliche Grundlage der Realität. Substantielle Formen, Entelechien, machen das Ding zu dem, was es ist. Die substantielle Form entspricht dem Prinzip der Selbstbewegung, was Platon *psyche* nannte. Aristoteles reservierte diesen Begriff für die Entelechie des Lebendigen. Die unbelebte Natur war für Aristoteles voller zielgerichteter Prozesse, welche durch die Natur der Dinge aktiv vermittelt wurden. Alle Naturdinge tragen nach Aristoteles den Ursprung der Bewegung in sich selbst. Die Kunstprodukte dagegen müssen von außen auf ein Ziel hin bewegt werden. Sie tragen kein Prinzip der Eigenbewegung in sich, besitzen keine Innerlichkeit.

Aristoteles verbindet den Begriff der Dynamik eng mit dem der Substanz. Sie sei kein statisches Gebilde, sondern besitze gewissermaßen einen Handlungsspielraum für den Erwerb neuer Zustände. So könne sie etwa durch das Wachstum ihre volle Gestalt ausbilden. Die zentrale Frage des Teleologieproblems formulieren die Autoren so: Wie kann ein antizipiertes *telos* Prinzip und Ursache einer Bewegung genannt werden?

Aristoteles beantwortet diese Frage, indem er die vier Arten von Ursächlichkeit unterscheidet. Es gebe bestimmte, charakteristische Möglichkeiten des Seienden, die die Richtung und das Ende der Bewegungen bezeichnen. Das natürliche *telos* erkläre somit die Richtung der Bewegung.

Der Antiteleologismus der neuzeitlichen Wissenschaft macht Aristoteles seit dreihundert Jahren den Vorwurf, dass er das Teleologieproblem in der Natur immer an künstlichen Dingen wie Stühlen oder Schiffen orientiert habe. Bei ihnen könne man nur deswegen von einem Zwecke sprechen, weil der Mensch, das zwecksetzende Wesen, diese mit dem Verstand formuliert habe. Gerade das fehle doch den Naturdingen, und das habe Aristoteles übersehen. Spaemann hält dagegen, dass der, der so argumentiere, die subtilen Antworten des Stagi-

riten übersehe. Kunst Dinge, so Aristoteles, seien in der Tat dadurch charakterisiert, dass sie selbst aus einem Was und einem Woraus bestünden. Die Wirkursache und der Zweck lägen aber nicht in ihnen, sondern würden vom Menschen gesetzt und so gleichsam in sie hineingelegt. In einem Naturding dagegen fielen das Was und Wozu in ihm selbst zusammen. Der Zweck sei die Form der Sache selbst, darum auch das Wort *entelecheia*: ich trage das Ziel in mir. Der Hinweis auf ein *telos*, das den Charakter des Guten und Besten für ein natürliches Wesen hat, stelle für Aristoteles eine befriedigende Antwort auf Warum-Fragen hinsichtlich eines natürlichen Prozesses dar.

Mit Thomas v. Aquin wurde die teleologische Weltsicht der Antike vollendet. Gott ist weder nur das universelle *agathon*, auf das alle natürlichen Dinge zustreben, das aber selbst nicht an der Welt interessiert ist, noch ist er jemand, der dem schönen Schauspiel der Welt nur von ferne zusieht. Dem christlichen Gott ist die Welt nicht gleichgültig. Wenn in der Natur teleologische Strukturen auszumachen seien und Teleologie notwendig Bewusstsein voraussetze, dann nötige uns die Natur, von Gott zu sprechen. Aristoteles hätte diese Prämisse abgelehnt, mit dem Hinweis darauf, dass die Kunst in der Natur so bewusstlos wirke wie im vollkommenen Künstler. Thomas relativiert diesen Gedanken: Zwar ist die Kunst bewusstlos in den Dingen, aber wie ist sie hineingekommen? Ebenso, wie im Menschen die Kunst und ihr Erlernen einen Vernunftakt darstelle, so gründe die Kunst auch in der Natur ursprünglich in Vernunft, nämlich im Geiste Gottes. Teleologie wurde somit zum Argument im Gottesbeweis. Wo Teleologie, da auch Theologie. Für das mittelalterliche Denken war dieser Gedanke natürlich nicht neu. Aus der Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Dinge auf ihren göttlichen Ursprung zu schließen, lag so nahe, dass es eher einer Erklärung bedurfte, wenn jemand diesen Gedanken *nicht* dachte.

Das spätmittelalterliche und neuzeitliche Denken machte durch die Verlagerung des *telos* aus der

Natur in das göttliche Bewusstsein hinein aus der Natur eine kausaldeterministische Maschine und aus Gott einen Weltarchitekten oder Maschinenbauer. Thomas blieb noch der aristotelischen, immanent-teleologischen Naturauffassung treu. Die Zwecke und Ziele lagen noch in den natürlichen Dingen selbst, denn Gott wurde nicht als Architekt gedacht, sondern als Schöpfer-Gott. Gott hatte die substantiellen Formen und Wirklichkeiten geschaffen. Er stiftete den Dingen ihre Natur ein, kraft derer sie nun selbst Zwecke und Ziele besaßen. Auf der Ebene der natürlichen Dinge hatte sich gegenüber Aristoteles nichts geändert, nur war Gott nicht mehr nur *causa finalis*, an dessen Ewigkeit die Wesen teilzuhaben streben, sondern Gott war gleichzeitig *causa efficiens*, Wirkursache ihres Strebens.

Thomas' These wurde im Spätmittelalter dahingehend „weitergedacht“, d. h. verändert, dass die Welt *außerhalb* des göttlichen Bewusstseins nur als eine große Maschine verstanden wurde. Dabei wurde auch ein grundlegendes Theorieelement des Gesamtansatzes preisgegeben: Der Gedanke von der *konstitutionellen Bewegtheit der substantiellen Formen*, d. h. ihrer Dynamik. Für Thomas blieb die Teleologie in der Natur *immanent*. Die Ziele und Zwecke der natürlichen Gegenstände waren ihre eigenen, nur hatte Gott sie ihnen eingepflanzt. Sie agierten zwar bewusstlos (den Menschen ausgenommen), aber doch zielgerichtet. Schöpfung unterschied sich vom menschlichen Produzieren dadurch, dass sie substantielle Wirklichkeit, „Selbstsein“, hervorbringt. Die Autoren folgern daraus, dass die Leugnung der Teleologie nur möglich ist, wenn auch der Schöpfungsgedanke fallengelassen wird.

Mit dem Beginn der Neuzeit gerät das teleologische Denken in eine Krise und wird zunehmend geleugnet. Die Autoren arbeiten dezidiert heraus, wie sehr eine Neuinterpretation des Verhältnisses von göttlichem Bewusstsein und natürlicher Zielausrichtung im ausgehenden Mittelalter zu irrigen Vorstellungen von Finalität in der Natur bis hin zu ihrer Ablehnung führte. So interpretierte Johannes Buridanus die natürliche Zielausrichtung der Lebe-

wesen als Wirkkausalität, als etwas, das durch das göttliche Bewusstsein hervorgerufen werde. Gottes Tätigkeit müsste, wenn es eine *inclinatio naturalis* gäbe, selbst als zielgerichtet interpretiert werden, und Er selbst als *causa efficiens* für endliche Zustände und Wesen. Das sei aber nicht mit seiner Vollkommenheit zu vereinbaren. Alle teleologischen Phänomene in der Natur wurden als Anthropomorphismen entlarvt. Es kam sogar soweit, dass der Naturteleologie Gottlosigkeit vorgeworfen wurde, weil von Zwecken in der Natur zu sprechen hieß, ihr den Rang des Göttlichen beizumessen.

Diese theologisch begründete Verurteilung der Teleologie durchzieht von da an die Philosophie bis ins 18. Jahrhundert. Wenn es überhaupt Naturzwecke geben könnte, dann müssten sie in Gott liegen. Für den Menschen wären sie dann jedoch unerkennbar. Auch philosophisch wurde der Zweckbegriff durch den Nominalismus aus der Natur verbannt. Dem „Allgemeinbegriff“ *finis* entspräche nichts in der uns bekannten Wirklichkeit. Selbst wenn die Wirklichkeit final strukturiert wäre, könnten wir dies nicht erkennen. Francis Bacon genügte die Nutzlosigkeit der teleologischen Natursicht nachzuweisen. Von ihm stammt der Ausdruck: „Die Betrachtung natürlicher Prozesse unter dem Aspekt ihrer Zielgerichtetheit ist steril, und wie eine gottgeweihte Jungfrau gebiert sie nichts“. Für ihn eröffnet die wissenschaftliche Naturbetrachtung die Möglichkeit der Naturbeherrschung. Und dabei stand ihm die Teleologie im Wege. Sie könnte die Herrschaft des Menschen über die Natur sogar einschränken.

Die Welt als ganze sei für diese antiteleologische Natursicht ebenso sehr Maschine wie alle einzelnen Wesen in ihr, mit Ausnahme des Menschen und seines Bewusstseins. Die Welt als Uhr bedürfe für ihren Lauf keines immanenten Prinzips, sondern eines Uhrmachers. Kennzeichnend für dieses mechanistische Naturverständnis wird die Rückführung aller Bewegungen, d. h. Veränderungen, auf bloße Ortsbewegung. Hier setzt Descartes an. Druck und Stoß sind für ihn die einzig zugelassenen Einwirkungsmöglichkeiten der Kör-

per untereinander. Er betrachtet Organismen als komplizierte Maschinen, als Automaten ohne Innenaspekt. Das Interesse am Eingriff in natürliche Abläufe verändert auch den Begriff der Erkenntnis. Vernunft wird zur instrumentellen Vernunft, das *telos* rückt ausschließlich in den Willen des Menschen. Zwei Ziele bewegen den Erkenntniswillen des neuzeitlichen Menschen: progressive Naturbeherrschung und Gewissheit. Hinter der antiteleologischen Wendung des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit steht die Degradierung der Natur zum bloßen Objekt menschlicher Herrschaft. Naturgesetze erheben nicht den Anspruch, das „Wesen“ natürlicher Prozesse zu erfassen, sondern sie sind die Regeln, welche diesen Prozessen folgen, wenn der Mensch sie aus ihren natürlichen Kontexten herauslöst.

Als Vermittler zwischen Teleologie und Universalmechanik traten Leibniz, Wolff und Kant auf. Leibniz war der erste nachcartesische Philosoph, der beide Naturinterpretationen miteinander versöhnen wollte. Das Problem der Einheit der Bewegung stand dabei im Vordergrund.

Aristoteles definierte Bewegung als Verwirklichung einer Möglichkeit, wobei das Bewegungsziel, das *telos* der Bewegung, das einheitsstiftende Prinzip darstellte. Die aristotelische Begrifflichkeit von Akt und Potenz wurde in der neuzeitlichen Diskussion der Bewegung grundsätzlich eliminiert. Bewegung wurde unter dem Gesichtspunkt ihrer Berechenbarkeit betrachtet, der „zeitlichen Folge von diskreten Zuständen in Raumkoordinaten“ interpretiert. Vom Standpunkt der Mathematik aus gesehen, war die Einheit der Bewegung kein Problem mehr, da sie durch die Einheit der Funktion gegeben war. Diese Lösung wurde unabhängig voneinander von Leibniz und Newton durch die Einführung der Infinitesimalrechnung gefunden. Die mathematische Erfassung natürlicher Bewegung sei, so die Autoren, ein legitimer Schritt, wenn man sich dabei bewusst bleibe, dass hierbei eine metaphysische Aussage über die teleologische Verfassung der Bewegung formuliert wird. Leibniz

Versuch einer Versöhnung von mechanischer und teleologischer Naturinterpretation ist ein phantastischer Entwurf, bei dem sich die universale Kausalmechanik der äußerlichen Welt in harmonischer Prästabilisation mit der ebenso universalen teleologischen Verfasstheit des inneren Reichs der Monaden befindet. Doch ein universales Reich der Zwecke entleere den Zweckbegriff. Preis dieser Lösung war die Entfernung aller Teleologie aus der äußeren, sichtbaren Natur.

Wolff weist wieder auf die teleologischen Phänomene in der Natur hin, in der drei universale teleologische Prinzipien zur Geltung kommen. Oberstes Ziel sei die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, ferner sei der Mensch fähig, die Welt zu erkennen, und schließlich müsse die Natur sich erhalten, um den Menschen zu erhalten. Auch für Kant stand außer Zweifel, dass die Natur auch teleologische Phänomene aufweise. Leibniz und Wolff konnten seiner Meinung nach das Problem nicht zufriedenstellend lösen. Dieses bestand ursprünglich darin, das Nebeneinander von zweckmäßigen und nicht-zweckmäßigen Erscheinungen in ein und derselben Wirklichkeit zu erklären. Nicht darin, die eine oder andere Seite abzuschaffen. Kant unternahm den Versuch, das Verhältnis von teleologischer und kausalmechanischer Beurteilung der Natur sowohl für die Naturwissenschaft als auch für die Philosophie ohne Phänomenverlust in der einen Wirklichkeit zu bestimmen. Begeistert vom Erfolg der Newtonschen Mechanik und der modernen Wissenschaft, die Mathematik und empirische Sinneserfahrung miteinander verbindet, wollte er dies auch für die Philosophie erreichen. Für Hume, Empirist und Nominalist, gab es eigentlich nur Sinneserfahrung, die aber keine Allgemeingültigkeit besaß. Denn alles, was von den Sinnen erkennbar war, sei nicht notwendig. Hume stellte deshalb das Kausalitätsprinzip in Frage, da es als Abstraktum keine Realität besitze. Seit Hume war alle Wissenschaft theoretisch unmöglich. Kant versuchte diesen Standpunkt mit dem offensichtlichen Erfolg der Naturwissenschaft zu

versöhnen, die exakte Vorhersagen ermöglicht, also doch allgemeine Gültigkeit besitzen musste. Wenn das Kausalitätsprinzip nicht in den Dingen, Phänomenen zu finden sei, also nicht von der Sinneserkenntnis kommen konnte, musste es wo anders existieren, ihr vorausgehen. Kant kam zu dem Schluss, dass Kausalität der Struktur unseres Verstandes entspringen müsse.

Als Vertreter einer mechanistischen Naturinterpretation bezweifelte Kant nicht, dass die teleologische Interpretation aus der Naturwissenschaft fernzuhalten sei. Kant verlagerte den Aspekt der Kausalität aus den Gegenständen ins erkennende Subjekt. Zwecke lassen sich demnach in der Natur als solche nicht beobachten, sie seien reine Verstandeskategorien (*a priori*) und somit nicht beweisbar. So schien Kant bezüglich der Teleologie ein Agnostiker zu sein. Eine kausale Naturbetrachtung habe für ihn pragmatischen Nutzen, während ein teleologischer Status zwar unabdingbar sei, jedoch nur eine subjektive Interpretation darstelle.

Kants Gedanken zur Teleologie brachten das Problem auf die Ebene, auf welcher es seither diskutiert wird: auf die transzendental-logische. Auf dieser Ebene fragt man nicht mehr, ob „Ziel“, „Zweck“ Grund für das ist, was in der Wirklichkeit geschieht, sondern vielmehr danach, was diese Worte in Anwendung auf die Welt meinen könnten. Welche Gründe könnten uns dazu nötigen, die Natur teleologisch zu betrachten. Die Grundthese der Transzendentalphilosophie ist, dass alles, was wir *Objekt* nennen, von einem *Subjekt* heraus entwickelt ist. Sinn und Zweck in der Natur werden ab Kant vom Subjekt selber gesetzt.

Bei den Vertretern des deutschen Idealismus versteht Fichte sich als Philosoph der Freiheit. Diese Freiheit kann nicht aus kausalen Prozessen abgeleitet werden. Er fragte sich, wie muß die Natur gedacht werden, wenn es in ihr Raum zur Verwirklichung der Freiheit geben soll. Für Fichte bestand der Zweck in der gedanklichen Vorwegnahme des Prozessergebnisses. Er reservierte den Zweck somit für vernünftiges Handeln. Dem teleologisch

gefassten menschlichen Handeln stellte er jedoch nicht eine Welt rein kausalmechanisch determinierter Objektivität gegenüber. Schelling gilt als Begründer und Hauptvertreter der sogenannten „romantischen Naturphilosophie“. Diese Bezeichnung ist jedoch irreführend, da seine Naturphilosophie nicht schwärmerisch verträumt ist, sondern die größte Anstrengung eines spekulativen Intellekts darstellt, der die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Natur auf einfache Grundprinzipien zurückführen will. Schelling nahm die Position des späten Kant als Voraussetzung für seine eigene Naturphilosophie. Hegel bildete den Höhepunkt des teleologischen Denkens in der Philosophiegeschichte. Er dachte die gesamte Wirklichkeit in einer teleologischen Struktur. In seiner Philosophie gipfelte das teleologische Denken des Abendlandes. Doch mit seinem Tod kam es fast abrupt für ein Jahrhundert zum Stillstand.

Schopenhauer war ein harter Kritiker des deutschen Idealismus. Für ihn waren Raum und Zeit die Individuationsprinzipien des Willens, keine kantischen Kategorien der Vorstellungskraft. Er vertrat geradezu eine Willensmetaphysik, lediglich *ein* Wille liege aller Welt der Erscheinung zugrunde. Die Welt sei völlig determiniert und gleiche einem Puppenspiel, wobei aber nicht zu erkennen sei, wozu dieses Spiel gut sei. Die Welt als Vorstellung, als Erscheinung des Willens sei bis ins kleinste Detail teleologisch strukturiert. Jedoch handele es sich hier nur um Teleologie der Selbsterhaltung. Mit Nietzsche gelangte, Heidegger zufolge, die abendländische Metaphysik zu ihrem traurigen Ende. Er hatte den Zusammenhang der Lebensverneinung Schopenhauers mit der neuzeitlichen Form der Selbsterhaltungsteleologie klar erkannt. Grundcharakteristikum alles Seienden sei sein Wille zur Macht, sein Wille zur Steigerung. Dieser Wille sei ohne Sinn und Ziel. Die Frage nach dem Sinn der Welt wurde von Nietzsche wie von Schopenhauer verneint. Die Welt habe weder einen Zweck oder ein Ziel, noch sei sie eine Maschine oder ein Organismus.

Im 19. und 20. Jahrhundert schwindet durch das Aufblühen der modernen Naturwissenschaft die teleologische Weltdeutung und verliert sich auch der transzendente Erklärungshorizont. Mit der von Darwin formulierten Evolutionstheorie wurde die Zweckmäßigkeit endgültig aus der Natur verbannt. Er hatte jede teleologische „Erklärung“ als unwissenschaftlich aus der Biologie ausgeschlossen. Erstaunlich war jedoch, dass gerade das von ihm und von vielen nach ihm benutzte Vokabular wie „Nützlichkeit, Tauglichkeit, Anpassung, Funktion etc.“ höchst teleologisch ist. Wo immer diese Begriffe benutzt werden, handelt es sich um Zweckmäßigkeit ohne Zweck, d.h. ohne Zweckursache, welche den Prozeß geleitet und ihm bereits präexistiert hätte. Dieses Phänomen der „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ war für die Biologen Anfang des 20. Jahrhunderts eine große Schwierigkeit, weil die Verwendung zweckmäßiger Sprache immer die Nähe zum Vitalismus signalisierte. So half man sich 1958 durch die Einführung einer nicht-metaphysischen Terminologie, mit dem Begriff der Teleonomie, der schnell von den Biologen allgemein akzeptiert wurde. Hier handelt es sich um die Konstatierung von tatsächlicher Zweckmäßigkeit (nicht „metaphysischer“) als Zufallsprodukt eines sonst ateleologischen Kosmos.

Nach der ausführlichen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Teleologie erfolgt eine Gegenkritik vonseiten der Biologie und vor allem vonseiten der Philosophie. Bei der innerbiologischen Kritik gehen Spaemann und Löw kurz auf die bereits von Illies hervorgebrachte Stammbaumkritik ein. Stammbäume seien, ebenso wie Zwischenformen und Ahnenreihen logische Gebilde, seien erdachte Konstruktionen. Sie seien Argumentationsschemata, die unter bestimmten Bedingungen sehr fruchtbare Erklärungen liefern könnten, aber nicht geeignet seien, ein Faktum zu belegen.

Ausführlicher erfolgt die philosophische Evolutionskritik durch die Analyse zentraler Begriffe wie Kausalität, Kybernetik, Information und Leben. Für die Biologie und die Naturwissenschaft allge-

mein bedeute „kausale Erklärung“ die Angabe von Ausgangsbedingungen und eines Naturgesetzes, gemäß welchem die Ausgangsbedingungen das zu erklärende Ereignis hervorbrachten. Für die antiteleologische Naturwissenschaft seien kausale Erklärungen die einzig redlichen, „metaphysikfreien“ Erklärungen. Eine wichtige Gegenkritik machen die Autoren zum Begriff des Lebens, der vielfach als reiner „informationsgewinnender Prozess“ aufgefasst wird. So sehr die technische Nomenklatur auch zur Beschreibung funktionaler Prozesse hilfreich ist, so wenig hilft sie, um dem Wesen des Lebendigen auf die Spur zu kommen. Deshalb hinke der Vergleich von Lebewesen mit kybernetischen Systemen (Regelkreisen) beträchtlich: Eine Zustandsänderung werde nicht vom Thermostaten oder dem Regelsystem erkannt, sondern vom Interpreten des Mechanismus. Das System besitze kein Bewusstsein, habe keine Identität. Der Begriff Information mache ohne ein Subjekt der Information überhaupt keinen Sinn. Was derzeit fehle, seien endgültige Kriterien für das Phänomen des Lebens, wie z. B. das Bewusstsein der Selbsterfahrung und die Dimension des Sittlichen. „Leben“ auf den Vollzug des Organischen zu reduzieren, könne eine Hilfe darstellen, sei aber bereits eine Abstraktion. Die Begriffe „System“, „Information“, „Programm“, oder auch „Struktur“ können keine „metaphysikfreie“ Erklärung des Lebendigen leisten, sondern verweisen selbst auf einen teleologischen Zusammenhang, vor dessen Hintergrund sie erst zu ihrer Bedeutung gelangen können. Abschließend können die Autoren festhalten, dass die wissenschaftliche Evolutionsklärung, obwohl sie frei von aller teleologischen Erklärung sein will, bis in ihre physikalische Begrifflichkeit hinein von einem teleologischen Horizont umschlossen ist.

Offensichtlich hat der Gedanke der Teleologie von der Evolutionstheorie die heftigste Gegnerschaft erfahren. Die Forschung bemüht sich derzeit alle Schritte dieses hypothetischen Entwicklungsprozesses so zu rekonstruieren, dass so etwas wie Ziel oder „Design“ möglichst daraus fern gehalten wird. Dennoch weisen evolutionsbi-

ologische Vokabeln wie Anpassung, Nützlichkeit und Funktion indirekt auf eine Zielausrichtung des Entwicklungsprozesses hin. Sie stehen aber im Widerspruch zur postulierten Sinn- und Zwecklosigkeit der Evolution.

Vielleicht kommt Spaemann deshalb im letzten Kapitel, das als Resümee angelegt ist, noch einmal auf das spannungsgeladene Verhältnis von Teleologie und Biologie zurück, um so die Kernbotschaft des Buches festzuhalten. Die Biologie stehe als neuzeitliche Wissenschaft auf dem Boden der neuzeitlichen Philosophie mit ihrer bewussten Abkehr von jeglicher Finalität. Dennoch komme sie nicht ohne funktionale Betrachtungen aus. Der Genetiker Haldane hatte dies treffend so formuliert: „Teleologie sei für den Biologen wie eine Mätresse: Er kann ohne sie nicht leben, möchte aber in der Öffentlichkeit nicht mit ihr gesehen werden.“ Dies erklärt die Einführung des neuen Begriffs der Teleonomie. Damit sollte der Tatbestand der offensichtlichen Zielausrichtung lebendiger Vorgänge äußerlich beschrieben und gewahrt werden. Gleichzeitig ging es aber um eine bewusste begriffliche Abgrenzung vom metaphysisch besetzten Begriff der Teleologie. Spaemann nennt dies die „wissenschaftliche Rekonstruktion“ der Teleologie. Der Begriff Teleonomie trifft eben gerade nicht die dynamische Wirklichkeit, die vor allem den Lebewesen mit ihrer zielgerichteten Innerlichkeit eigen ist. Der Autor entlarvt schließlich die Inkonsequenz dieser gesamten Argumentation. Der Mensch könne nur deshalb von äußerer Zweckmäßigkeit sprechen, eben weil er in sich selber das „Auf-etwas-sein“ als Trieb, Neigung oder Tendenz vorfindet. Jeder macht die Erfahrung seiner Strebevermögen. Spaemann folgert daraus, dass es ohne Teleologie, also ohne die ontologische Grundlage der von jedem Menschen wahrgenommenen subjektiver Zielausrichtung, keine Teleonomie im Sinne von objektiv erkannter bzw. interpretierter Zielgerichtetheit geben könne. Warum sich die Handlungsanalogie von der Zielgerichtetheit (*omne agens agit propter finem*) auf gesetzmäßige Regelmäßigkeit (*omne agens*

agit secundum regulam) verlagert hat, möchte Spaemann am Schluss seines Buches angelangt, nicht mehr diskutieren. Sie würde wohl Stoff für ein weiteres Werk bieten.

Die Lektüre des vorliegenden Buches mag mit hin mühsam sein. Jedoch ist der Überblick und die (erneute) Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte des teleologischen Denkens für diejenigen lohnens- und empfehlenswert, die in der aktuellen Evolutionsdebatte einen qualifizierten Beitrag leisten möchten.

B. Fuchs