

Fülle von durchaus nicht immer konventionellen Gesichtspunkten zur Sprache zu bringen, die bei der Lösung der anstehenden Fragen beachtet werden müssen. Der Nachteil einer solchen Vorgehensweise ist freilich, daß die Problemlösung auf diese Weise nur skizziert werden kann. Angesichts der Schwierigkeiten, die die Gegenwartsphilosophie gerade mit dem Thema Metaphysik augenscheinlich hat, ist der vorliegende theologische Gesprächsbeitrag gleichwohl nicht ohne Wert, macht er doch deutlich, daß das Thema Metaphysik auch dann nicht erledigt ist, wenn man nicht mehr bereit ist, nur in den Bahnen der *philosophia perennis* zu denken. Gleichzeitig ist P.s Studie aber auch geeignet, allzu simple und verzerrende Vorstellungen von der metaphysischen Tradition zu zerstreuen, die heute im Umlauf sind, weil sie *ad oculos* demonstriert, wie sich aus einem unbefangenen Umgang mit dieser Tradition durchaus wichtige Gesichtspunkte für die aktuelle Metaphysikdiskussion gewinnen lassen. H.-L. OLLIG S. J.

HARTSHORNE, CHARLES, *Wisdom as Moderation. A Philosophy of the Middle Way* (SUNY series in philosophy). Albany, N. Y.: State University of New York Press 1987. XI/157 S.

In den zehn Essays dieses Bandes legt einer der großen amerikanischen Philosophen unseres Jahrhunderts (geb. 1897) Reflexionen über philosophische und theologische Fragen und drängende Probleme unserer Zeit vor, die in der Erfahrung eines langen Lebens gereift sind. H. bezeichnet seine eigene Position, die Ch. S. Peirce und A. N. Whitehead entscheidende Anregungen verdankt, als neoklassische Metaphysik. Der Begriff des „mittleren Weges“ im Untertitel ist dem Buddhismus entlehnt, aber zugleich sind die Anklänge an Aristoteles nicht zu überhören. So wird H.s Anliegen deutlich, die Trennung zwischen westlichem und östlichem Denken zu überwinden. Was unter dem mittleren Weg zu verstehen ist, wird exemplarisch am ästhetischen Wert verdeutlicht. Er sei die Mitte zwischen einer mechanischen Ordnung und dem Chaos, dem ultrakomplexen Tiefsinn und der ultrasimplen Oberflächlichkeit, dem Erhabenen und dem Hübschen, dem Trivialen und dem Tragischen. Aber die Bedeutung des Ästhetischen geht für H. weit über seine Funktion als Beispiel hinaus. Ziel der Moral seien Erfahrungen, die ein Wert in sich selbst sind, und auf die Frage nach dem Wert in sich selbst könne die Ethik keine Antwort mehr geben, sondern nur die Ästhetik. Das Leben sei letztlich eine „ästhetische Schöpfung“ (51), der Erwerb harmonischer Erfahrungen. Einer der Essays entwickelt eine ästhetische Antwort auf das Problem des Todes. Der Ansatz beim Ästhetischen ist auch für H.s Gottesbegriff von Bedeutung: Gott sei der „transzendente Freund“ (132), der jegliches Empfinden der Geschöpfe in sich aufnimmt.

Der Gedanke der Mitte wird für zentrale Themen der theoretischen Philosophie durchgespielt. Eine gute Metaphysik müsse die beiden Extreme einer positivistischen Antimetaphysik und eines unkritischen metaphysischen Dogmatismus meiden. Sie müsse der Spannung zwischen Monismus und Pluralismus ebenso gerecht werden wie der zwischen einem Nominalismus, für den nur das Individuelle wirklich ist, und einem Universalienrealismus, für den das Einzelne nur die Verbindung allgemeiner Formen ist. Auch der Determinismus und der Materialismus in der gegenwärtigen Leib-Seele-Diskussion seien philosophische Extreme. Die Erkenntnistheorie habe die Extreme Rationalismus und Empirismus zu meiden. Wie das Konkrete das Abstrakte einschließe, so habe jede empirische Wahrheit einen nicht-empirischen Aspekt. Ontologische Positionen haben moralphilosophische Folgen. Eine buddhistische und whiteheadianische Einheitsmetaphysik tue sich leichter, die Einheit von Selbst- und Nächstenliebe zu erklären als eine Ontologie, für welche die Individuen letzter Bestandteil der Wirklichkeit sind. Eine extreme Position der philosophischen Theologie sieht H. in einer übersteigerten Kontingenz des geschöpflichen Seienden. Die Kontingenz dürfe nicht so verstanden werden, als hätte auch außer Gott auch nichts sein können. H. beschränkt die Kontingenz auf das Sosein des Endlichen. Daß Gott Geschöpfe hervorbringt, sei notwendig, aber daß er diese Welt so, wie sie ist, geschaffen habe, sei kontingent. Das Wesen der Religion sei die Anbetung (*worship*; 83). Sie umfasse die Liebe zu Gott im Sinne des biblischen Hauptgebots und die Annahme der eigenen Per-

son als eines Fragments. Der Sinn des Lebens bestehe darin, dem allumfassenden göttlichen Leben zu dienen, dessen Teile wir sind.

H. kritisiert die oft unreflektiert übernommenen Lebensgewohnheiten der Konsumgesellschaft. Zum Drogenproblem zitiert er den Ausspruch eines Arztes, der größten Schaden werde durch die legalen Drogen angerichtet. Er wendet sich gegen die Energieverschwendung durch die Raserei mit dem Auto, durch Heizung und Klimaanlage und gegen den Konsum von Tabak, Kaffee und Tee. Von einer Substanz abhängig zu sein, die für die Gesundheit überflüssig ist, bedeute, sich selbst in ein Gefängnis einzuschließen. In der Abtreibungsdiskussion plädiert H. dafür, den Begriff des menschlichen Lebens zu differenzieren; ein Fetus sei nicht in demselben Sinn ein Mensch wie ein Kind. Wir brauchen nach H. eine Ethik, die sich realistisch der Gefahren der Überbevölkerung, der Verschmutzung und der Zerstörung unserer Welt stelle. Die gemeinsame Wurzel der erschreckenden Übel unserer Zeit sieht H. darin, daß wir in vielen Bereichen unseres Lebens den Sinn für das rechte Maß verloren haben. F. RICKEN S. J.

RATIONALE METAPHYSIK I/II. Hrsg. Hans Radermacher u. a. Stuttgart: Klett-Cotta 1987/90. 316/297 S.

Die vorliegende zweibändige Sammlung von Aufsätzen zur Philosophie von Wolfgang Cramer versucht, aus einer gewissen zeitlichen Distanz – Cramer starb im Jahre 1974 – eine kritische Sichtung des Ertrags des Cramerschen Denkens, das – darin ist den Herausgebern zuzustimmen – bisher nicht die Beachtung gefunden hat, die es verdient. Denn Cramer bietet einen ebenso eigenständigen wie eigenwilligen Gesamtentwurf von Philosophie, der quer zum Zeitgeist steht, von dem aber gleichzeitig auch eine eigentümliche Faszination ausgeht. Das belegen die vorliegenden Beiträge, die vorwiegend von einer jüngeren Generation von Cramerforschern verfaßt wurden. Auch wenn sie sich mehrheitlich kritisch mit dem Cramerschen Opus auseinandersetzen, so ist doch das Bemühen leitend, sich dem Anspruch von Cramers Philosophieren zu stellen, dessen eigentliche Intention der Entwurf einer „rationalen Metaphysik vom Geiste der Descartes, Wolff, Baumgarten, Spinoza und Leibniz“ (I, 7) ist.

Im ersten Band stehen Konstitutionsfragen der Subjektivität im Vordergrund. Am klarsten zeichnet *W. Kersting* Cramers subjekt-philosophischen Ansatz positiv nach (I, 34–62), indem er von folgender Prämisse ausgeht: „Den systematischen Anfang der Subjektivitätsphilosophie Cramers bildet eine an Descartes erinnernde Analyse des Gedankens ‚Ich denke‘, der sich dabei ... in einer teils das Argument von der Unmöglichkeit ontologischer Selbstbezweiflung und der Inkonsistenz der Negation der Eigenexistenz variierenden, teils auf die Differenz von Gedanke und Denken ontologisch und semantisch reflektierenden Überlegung als ursprünglich ... legitimer und keiner externen Rechtfertigung bedürftiger Realitätsgedanke präsentiert“ (I, 41). – Kritische Bemerkungen zur Cramerschen Ontologie der Subjektivität steuert dagegen *I. Craemer-Ruegenberg* bei (I, 11–33). Vor allem bemängelt sie Cramers einseitige Kantrezeption. Was Cramer i. E. übersehen hat, ist, daß Kants Ethik jene ontologischen Ergänzungen bietet, die er bei dem Königsberger Denker vermißt. *H. Kuhn*, einer der wenigen älteren Cramerforscher, die in dem Sammelband zu Wort kommen, befindet in seinem Beitrag ‚Die Medialität des Bewußtseins‘ (I, 63–75), die beiden Methoden, deren Cramer sich bedient, seien nicht dazu geeignet, ihr gemeinsames Ziel, das Sein, zu erreichen. Denn der von Cramer beschrittene „transzendente Weg verirrt sich in einem kunstvollen ‚Denken gegen den Strich‘ und irrt damit vorbei an dem Gegenstand all unseres Sinns und Trachtens. Dem spekulativen Denken aber gelingt es nicht, Überzeugungskraft zu gewinnen, weil es sich in der Tat von aller Erfahrung trennt“ (I, 74 f.). Kuhn fügt freilich auch gleich hinzu, unter welchen systematischen Prämissen eine solche Kritik nur stichhaltig ist, dann nämlich, wenn man davon ausgeht, daß Philosophie als „Erfahrungphilosophie“ (I, 75) verstanden werden muß. – *D. Markis*, der sich mit den intersubjektivitätsphilosophischen Implikationen von Cramers Denken befaßt (I, 76–97), räumt einerseits ein, daß es Cramer durchaus darum gegangen sei, durch die Isoliertheit der Monade hindurch eine Gemeinschaft der Monaden bzw. eine Intersubjektivität der Geister zu erreichen, hält diesen Versuch aber nicht für gelun-