

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-

gen, denn Cramer schließe wie der Stoiker die heteronomische Angleichung des eigenen Ego an dem fremden Anderen aus und fordere statt dessen eine „produktive, freie Aneignung des Anderen durch das Ich, die letztlich scheitern muß“ (I, 92). – Positiver beurteilt hingegen *W. Marx* in seinem Beitrag ‚Von der Notwendigkeit, Subjektivitätstheorie als monadologische Intersubjektivitätstheorie durchzuführen‘ (98–111) Cramers subjektphilosophische Bemühungen. Er kommt nämlich zu dem Ergebnis: „Die von Hönigswald und Cramer entfalteten Grundlagen einer umfassenden Monadologie haben einen Weg aufgezeigt, die determinierenden Faktoren als mit den genuinen Eigenleistungen der Subjektivität ursprünglich verbunden zu erkennen und zu explizieren. In ihrem Ansatz kommt die richtige Einsicht zu Geltung, daß eine Philosophie das menschliche Subjekt nur dann erfassen kann, wenn sie es als konkrete Monade strukturell erklärt“ (I, 110f.). Allerdings stellt für Marx eine solche Monadologie aufgrund des unaufhörlichen Wandels der diversen Determinationen eine unabschließbare Aufgabe dar, so daß sich „immer neu die Frage stellt, was und wie der menschliche Geist konkret ist“ (I, 111).

Einen Vergleich der Hönigswaldschen und der Cramerschen Grundlegung des Subjekts stellt *N. Meder* an (I, 112–131) und arbeitet dabei im einzelnen heraus, wie Cramer die transzendentalphilosophischen Überlegungen seines Lehrers Hönigswald in eine ontologische Argumentation transformiert. Dabei neigt Meder selbst „eher zu Hönigswalds Grundformel, derzufolge sich ‚im Erleben Erleben und Erlebtes scheiden“ und bemüht sich zugleich, deutlich zu machen, „daß Cramers Grundformel ‚Nur in einem Gedanken kann gewußt werden: das Denken ist nicht Gedanke‘ konsequent in eine ontologische Lösung führt und eigentlich von Hönigswald aus zu kritisieren ist“ (I, 113). Wenn man nämlich im Erleben die ursprüngliche Unterscheidung festmacht, dann bedeutet das, daß man sie an den Vollzug bindet. Dem Vollzug eignet m. a. W. „Prinzipialität als Horizont ursprünglicher Unterscheidung ... und Faktizität als Distinktionsbasis eben dieser Unterscheidung“ (ebd.). Gleichzeitig ist in dieser Einheit von Prinzip und Faktum sowohl die Transzendentalität wie auch die Konkretheit des Subjekts gewahrt. Meder betrachtet eine solche Sichtweise, in der im letzten Anschauung vor Begriff bzw. Faktizität vor Prinzipialität prävaliert, als „Chance eine philosophische Theorie des Absoluten zu umgehen“ (ebd.), die aber im übrigen, auch daran läßt er keinen Zweifel, unter den Cramerschen Prämissen nur konsequent ist. – Ebenfalls kritisch setzt sich *P. Reisinger* mit der Cramerschen Egologie auseinander. Cramer, so schreibt er, gedachte den Zweifel an der Existenz des Ich wie folgt zu beheben: „Der Zweifel denkt einen Gedanken (den Ich-Gedanken) als Gedanke. Ein Gedanke ist aber nur Gedanke als Gedanke eines Nicht-Gedankens, eines denkenden Seins ... eines singulären Ichs, das ihn denkt ... Der Gedanke eines singulären Ichs ist damit ein ‚ursprünglich legitimer Ist-Gedanke‘, dessen Wahrheit unbezweifelbar ist, weil die Faktizität unbezweifelbar ist, für ein singuläres Ich zu sein“ (I, 153). Reisinger zufolge verfehlt ein solches Argument jedoch sein Ziel, denn dem nur gedachten Ich-Ideatum fehlt s. E. „das Element, das als *gegebenes* das Sein der singulären Ichexistenz repräsentieren könnte“ (I, 155). – *E. Rogler* diskutiert Cramers Denken auf dem Hintergrund der beiden Probleme Subjektivität und Transzendentalität (I, 159–180), die sich bei ihm, wie er betont, trotz einer gewissen methodischen Nähe zum Kantianismus „anders stellen als in den traditionellen Versionen der Transzendentalphilosophie“ (I, 160). *U. Saßmann* nimmt Cramers Konzept einer transzendentalen Ontologie (I, 181–205) kritisch unter die Lupe. Der entscheidende Einwand, den er gegen Cramer vorbringt, lautet: Wenn dieser davon ausgehe, weil Bewußtsein eine transzendente Bedingung von Gedanken sei, deshalb sei es eine Bestimmtheit-an-sich, dann sei ein solcher Schluß nicht zwingend, denn was nicht Bestimmtes-für ist, müsse nicht eo ipso Bestimmtes-an-sich sein, es könne auch, und diese Deutung favorisiert Saßmann, Unbestimmtes-an-sich sein. – Neben einer Reihe von Diskussionsbeiträgen zur Cramerschen Subjektivitätstheorie enthält der erste Band auch einige Arbeiten zu Verfahrensfragen und Argumentationsstrategien. So untersucht *K. Hartmann* das Verfahren der Cramerschen Subjektontologie (I, 209–221) und sieht dessen Reiz darin, daß es sich „nicht in kategorialer ... *Rekonstruktion des Zugestandenenen* erschöpft und somit *regressiv* ist, sondern auf der Grundlage einer ursprünglichen Ansetzung in linearem Fort-

schrift eine *progressive* Deduktion ermöglichen will, also Beweis statt Erläuterung bietet“ (221). *U. Pardey* geht es in seinem Beitrag über Annahme und Existenz (I, 222–249) darum, im Ausgang von zwei zentralen Thesen Cramers, nämlich der These von der Nichthintergebarkeit des ‚ist‘ in dem Satz ‚es ist so‘ und der These von der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises, gegen die Konstrukteure von Formalsprachen den Nachweis zu führen, „daß es keine ‚bloßen Annahmen‘ gibt und ... daß sich das Existenzprädikat 1. Stufe durchaus sinnvoll gebrauchen läßt“ (222). *H. Radermacher* diskutiert Probleme von Cramers ‚platonbestimmter‘ Ontologie (I, 250–273), *J. Schaaf* befaßt sich kritisch mit Cramers Relationsbegriff (I, 274–282) und *R. W. Trapp* schließlich sucht die Unhaltbarkeit dessen darzutun, was Cramer im Unterschied zur logischen Deduktion eine philosophische Deduktion nennt (I, 283–303). – Der erste Band schließt mit einer persönlich gehaltenen Würdigung des Menschen und Philosophen W. Cramer aus der Feder von *H. F. Fulda* (I, 307–311), wie er auch sonst eine Reihe von persönlich gehaltenen Einlassungen enthält. Am deutlichsten ist in dieser Beziehung vielleicht der Hinweis von *S. Pérez-Espejo*, der seine Überlegungen über den Seinsanspruch des Erfahrungsbewußtseins (I, 132–139) mit dem Bekenntnis beginnt, ihm komme es darauf an, „Zeugnis abzulegen, wie stark ihn der Cramersche Denkstil nach wie vor prägt und fesselt“ (I, 132). Aber auch *H. Radermacher* spricht von der Bewunderung, die Cramers Denken in den 50er und 60er Jahren in Frankfurt erregte, und benennt gleichzeitig, was bei Cramer die Hörer in Bann schlug. Es war, wie er schreibt, „der Eindruck von einem untrüglichen Wissen um die Behandlungsart von Argumenten“, denn bei Cramer „schien jeder Trick bei deren Akzeptanz oder Ablehnung durchschaut“ (I, 250). – Daß sich gegen Cramers Denken freilich auch früh schon Widerstände regten, geht aus folgender Einlassung *R. W. Trapps* hervor: „Bei aller Hochachtung, die ich ... Wolfgang Cramer aus verschiedenen Gründen entgegenbrachte und bei aller Verehrung, die sein strenger Anspruch auf philosophische Ernsthaftigkeit des Philosophierens zusammen mit seiner gründlichen Abneigung gegen bloß Ideengeschichtliches und feuilletonistische Kleinkunst bei mir hervorrief, war die bei einem ausgebildeten Mathematiker überraschende Geringschätzung der Rationalitätsstandards der Analytischen Philosophie ... der Hauptgrund der mich schon damals hinderte, seiner Philosophie näherzukommen“ (I, 284). Die Schwierigkeiten einer genuinen Aneignung des Cramerschen Denkens beleuchtet aber nicht nur der Beitrag von Trapp, auch die Überlegungen von *E. Rogler* sind in dieser Beziehung aufschlußreich. Rogler bestimmt das Proprium von Cramers philosophischer Methode dahingehend, es handle sich hier weder um phänomenologische Deskription noch um lebensphilosophische Intuition oder hermeneutische Auslegung, sondern um „eine bestimmte Art spekulativen Schließens“ (I, 160), die, das macht die Kritik von Autoren deutlich, sich nach wie vor an der klassischen idealistischen Tradition orientieren, über eine transzendentalidealistische Argumentation gerade hinauszukommen sucht.

Der zweite Band, der eigentümlicherweise erst drei Jahre nach dem ersten Band auf den Markt kam, beginnt mit einigen Beiträgen, die die subjekttheoretischen Überlegungen des ersten Bandes wiederaufnehmen und unter dem Titel ‚Gefühl, Handeln, Sprache‘ zusammengestellt sind. Zunächst versucht *J. Lechner* Humboldts Sprachphilosophie eine subjekttheoretische Grundlage zu geben (II, 11–34), wobei er auf Cramers transzendente Ontologie rekurriert, für die ihm zufolge „die Verbindung einer subjektiv idealistischen Produktionstheorie mit einer die Seinsbedingungen endlicher Subjektivität analysierenden Determinationstheorie“ (II, 15) wesentlich ist. Daran schließen sich Überlegungen von *G. Schönrich* zu einer semiotisch transformierten Transzendentalphilosophie an (II, 35–61), die zwar auf eine explizite Auseinandersetzung mit Cramer verzichten, dafür aber im Anschluß an Kant „die Grundentscheidung der Transzendentalphilosophie ... für eine Zeichenvermitteltheit allen Denkens und Erkennens“ und gegen den von Cramer bemühten „platonischen Topos eines unmittelbaren Wissens“ (II, 35 f.) zu begründen suchen. Im Anschluß an Cramer untersucht sodann *U. Wienbruch* den Begriff des Handelns (II, 62–76), nicht ohne freilich zu verschweigen, daß er in einer entscheidenden Hinsicht von Cramer abweicht. Dessen Versuch nämlich, „die grundlegende Verfaßtheit des tatsächlichen bewußten Erlebens in einer transzendentalen Ontologie aufzuklären“ (II, 75) hält er für methodisch nicht

ausweisbar. S. E. hypostasiert Cramers Kritik der Korrelationsphilosophie „fälschlicherweise den Prinzipienbegriff, den Hönigswald ‚Bestimmtheit‘ nennt, als das Absolute an sich“ (II, 76). Auf Gemeinsamkeiten von Cramers Theorie des Erlebens und Whiteheads Theorie des Gefühls im Blick auf die zeitliche Verfassung der Subjektivität macht schließlich R. Wiehl in seinen ‚Vorbetrachtungen zu einer Theorie des Gefühls‘ aufmerksam (II, 77–95). – Wichtiger ist die vierte Gruppe von Beiträgen, die sich mit Cramers Theorie des Absoluten befaßt. Besondere Bedeutung kommt hier zweifellos dem Beitrag von F. Wagner (II, 216–255) zu, der, wie J. Stolzenberg im Vorwort zu Recht schreibt, erstmals „eine Übersicht über die Entwicklung von Cramers Theorie des Absoluten“ (II, 8) gibt und im übrigen zu dem Ergebnis kommt, Cramers Theorie des trinitarisch differenzierten Absoluten stelle „der christlichen Theologie ein von dieser bisher ungenutztes Potenzial zur Verfügung“ (II, 254). Neben Wagners Beitrag verdienen Stolzenbergs gründliche Darstellung von Cramers erster Konzeption des Absoluten im Monadenbuch und seine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Sekundärliteratur hervorgehoben zu werden, zumal er bereits auf die Beiträge von Trapp und Wagner kritisch Bezug nimmt (II, 185–215). Darüber hinaus befaßt sich Manuel Zelger mit Cramers später Theorie des Absoluten und ihrer Weiterentwicklung zu einer Kategorienlehre (II, 256–286), während M. Oesch anhand zweier Nachlaßmanuskripte Überlegungen über Cramers Natürliche Theologie anstellt (II, 164–184). Neben diesen Arbeiten, die Cramers Philosophie des Absoluten selbst zum Gegenstand haben, kommen auch Alternativen zu dieser Philosophie und ihrem Ansatz zu Wort. So legt W. Bartuschat eine Spinozainterpretation vor (II, 99–121), die „den von Cramer aufgezeigten Konsequenzen eines als Alleinheitsphilosophie gedeuteten Spinozismus entgeht“ (II, 121). Ebenfalls als Alternative zu Cramers Theorie des Absoluten ist wohl die meditative metaphysica gedacht, die R. Berlinger über das sog. ontologische Argument anstellt (II, 122–134). Schließlich entwickelt auch H. Holz ein gegenüber Cramer ‚kontrastives‘ Konzept metaphysischer Absolutheit (II, 135–164). Summa summarum läßt sich feststellen: Selbst wenn nicht alle Beiträge dieser posthumen Cramer-Festschrift das gleiche Niveau haben – auf einige hätte nach Meinung des Rez. leicht verzichtet werden können –, so ist das vorliegende Projekt einer Cramer-Reprise als ganzes durchaus verdienstvoll, nicht nur weil dadurch deutlich wird, welches Anregungspotenzial Cramers Philosophie enthält, sondern auch weil dadurch neues Licht fällt auf Cramers Metaphysikentwurf in einer Zeit, die systematischem oder gar spekulativem Denken, um das sich Cramer mit bewundernswerter Konsequenz bemüht hat, oft außerordentlich verständnislos gegenübersteht.

H.-L. OLLIG S. J.

### 3. Naturphilosophie, Ethik

LIMA-DE-FARIA, ANTONIO, *Evolution without Selection. Form and Function by Autoevolution.* Amsterdam-New York-Oxford: Elsevier 1988. 372 S., 130 Abb. u. Tafeln, 7 Tab.

Die synthetische Evolutionstheorie, auch Neo-Darwinismus genannt, beherrscht seit Ende der 40er Jahre die Biologie. Sie formuliert einen Evolutionsmechanismus, d. h. eine kausale Erklärung der biologischen Evolution in rein naturwissenschaftlichen Kategorien. Von diesem Mechanismus wird für gewöhnlich behauptet, er sei imstande, die gesamte Evolution der Lebewesen zu erklären. Die zwei zentralen Faktoren dieses Mechanismus sind zufällige Mutation der Gene (miteingeschlossen die zufällige Rekombination der Gene zu immer neuen Gengarnituren) und nachfolgende Selektion der Träger günstiger Gene bzw. Elimination der Träger weniger günstiger Gene. Günstige Gene sind solche, die den Träger tauglich machen für den Kampf um stets begrenzte Ressourcen wie für die Zeugung erfolgreichen Nachwuchses.

Die synthetische Evolutionstheorie ist die einfachste naturwissenschaftliche Theorie, die je entworfen wurde. Ausgerechnet sie soll imstande sein, eine Wirklichkeit kausal zu erklären, die komplexer ist als alles, womit sich die Naturwissenschaft sonst noch