

Dritte Reich mit seinen Verbrechen, die schamlos im Namen des deutschen Volkes begangen wurden, akademisch ausklammern würde. Er bezieht allerdings zusätzlich eine Vielzahl von historischen, biographischen sowie philosophie- und geistesgeschichtliche Quellen in seine Untersuchungen ein und erreicht hierbei völlig neue Zugänge jenseits ideologisch vorgegebener Vorverurteilungen.

Im Unterschied zu äußerst kritischen H.-Studien wie jenen von Victor Fariás, Emmanuel Faye oder Bernhard F. Taureck einerseits, aber auch eher wohlwollenden Untersuchungen wie jener von Ernst Nolte möchte Z. H. s. „Denk-Wegen“ folgen und dabei sowohl genuines Denken wie auch historische Umstände einbeziehen. Minutiös weist Z. gravierende Schwächen bei Victor Fariás' H.-Abrechnung nach und belegt Interpretationen von Emmanuel Faye und Bernhard F. Taureck als „wissenschaftlich unverantwortlich“.

Folgerichtig unterwirft sich Z. einer umfassenden Herleitung: „Der historische Hintergrund und philosophische Kontext: H. s Lebens- und Denkweg von 1889 bis 1933“ (85–201). Hier finden erhellende Zurechrückungen statt. Die kleinbürgerliche Herkunft H. s korreliert mit einer romantischen Überhöhung der Einrichtung „Universität“, die H. ein Leben lang – wenn auch in unterschiedlicher Ausrichtung – beibehalten wird. Eine Professur als ausschließlicher Brotberuf wird folgerichtig verabscheut. An diese Prägung schließt sich das NS-Engagement an. Ähnlich wie Carl Schmitt, der den „Führer führen“ wollte, sollte auch H. seine Berufung als Rektor in einer vorgeblich neuen Zeit mit einer maßlosen Selbstüberschätzung seines Amtes und dessen Aufgaben verknüpfen.

Z. weist wiederholt darauf hin, dass es ihm nicht darum geht, in einer historisch-geistesgeschichtlichen Zusammenschau Faktoren und Interpretationen zu finden, um H. s Einsatz für das Dritte Reich zu entkräften oder gar zu entschuldigen. Auch für Z. bleibt ausdrücklich das „Rätsel Heidegger“ bestehen! Dass der Nationalsozialismus in H. s Philosophie geradezu genetisch angelegt sei, vermag Z. allerdings nicht zu erkennen. Sauber arbeitet er H. s „hermeneutische Phänomenologie“ als Absetzbewegung von Husserls strenger Wissenschaftlichkeit wie auch von Rickerts neokantianischer Weltanschauung heraus. Überhaupt belegt Z., daraus folgend, mehrmals H. s deutliche Vorbehalte gegen „Weltanschauungsphilosophien“: „Dagegen setzt H. ein Denken, das den radikalen Anspruch der Fraglichkeit unseres Daseins wie auch das Historische ernst nimmt.“ In dieser Hinwendung zum konkret gelebten Dasein erweist sich die existenzielle Radikalität des heideggerischen Denkens. Ein wie auch immer geartetes Zusammengehen mit dem Nationalsozialismus konnte von daher auf Dauer nicht glücken, und H. s Rektorat wäre nicht von ungefähr gerade einmal knapp ein Jahr.

Im Hauptabschnitt „Heidegger – Denker im nationalsozialistischen Deutschland“ (206–645) widmet sich Z. neben einer umfassenden Interpretation von H. s berühmter Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 eingehend der sich anschließenden Denkentwicklung H. s. Bald nach H. s Ernüchterung lässt sich in seinen Seminaren eine zunehmende Wendung gegen jegliche Funktionalisierung der Philosophie feststellen. Die Hinwendung zu Schelling und Nietzsche ist geradezu programmatisch, wenn H. in Bezug auf diese Denker von „Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ spricht.

Ein abschließender Ausblick „Nach 1945: Unterwegs zur Gelassenheit?“ (649–756) wendet sich H. s Wirken nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu und unterstreicht Z. s selbstgesetzte Vorgabe „zwischen radikaler Kritik und naiver Apologie“.

Mit Z. s umfangreicher Studie liegt eine äußerst wichtige Akzentuierung in der Neubewertung von H. s NS-Engagement vor. Die umfassend angelegte Ausleuchtung des Hintergrunds dieser Verirrung eröffnet zugleich neue Zugänge zu H. Dass es den Leser nach dieser Untersuchung von Z. zur erneuten Lektüre der Schriften H. s geradezu drängt, stellt für eine derartige Studie das vielleicht größte Kompliment dar. V. STREBEL

SLATER, MICHAEL R., *William James on Ethics and Faith*. Cambridge: University Press 2009. X/247 S., ISBN 978-0-521-76016-4.

Das Buch bringt eine Interpretation und eine kritische Analyse des Zusammenhangs von Religionsphilosophie und Ethik bei William James. Leitende Gesichtspunkte der

Interpretation sind das Problem des religiösen Pluralismus (John Hick) und die damit verbundene sittliche Forderung der Toleranz und der der Tugendethik entlehnte Begriff des *human flourishing*. James, so Slaters (= S.s) grundlegende Thesen, war ein religiöser und in gewissem Sinn auch ein metaphysischer Realist. Religion und Moral sind in vielfacher Weise aufeinander bezogen. Der religiöse Glaube wird an seinen Früchten erkannt; er wird anhand moralischer Kriterien bewertet. Erst der Glaube an Gott entbindet die volle moralische Kraft des Menschen. Der religiöse Glaube und das Bemühen, unsere sittlichen Ideale zu verwirklichen, sind ein Beitrag zu einer besseren Welt. Die Inhalte der Moral sind in bedeutendem Ausmaß von der Religion abhängig. James vertritt eine pluralistische und religiöse Version des ethischen Eudämonismus und Perfektionismus, d. h. der Lehre, dass das Glück des Menschen in seiner sittlichen Vollkommenheit besteht. Ohne ein religiöses Leben kann dem Menschen die höchste Form seines Gedeihens (*flourishing*) nicht zuteilwerden. Die beiden grundlegenden Erfordernisse dieses Gedeihens sind der sittliche Ernst und die Erfahrung, mit einer unsichtbaren Ordnung, einem „weiteren Selbst“ in vertrautem Kontakt zu stehen. Der religiöse Glaube ist ein fehlbarer Glaube; er ist, wie alle unsere Überzeugungen, Gegenstand der Kritik, der empirischen Überprüfung, der Revision.

Teil I „Practical Faith and the Will to Believe“ interpretiert James' Essays „The Will to Believe“ (1896) und „Faith and the Right to Believe“ (1911). „The Will to Believe“ vertritt die These, dass wir unter bestimmten Umständen berechtigt sind, Überzeugungen (*beliefs*) zu haben, für die es nur unzureichende Gründe gibt, die aber für unser Leben von grundlegender Bedeutung sind; dies sind vor allem religiöse und metaphysische Überzeugungen. Die Lehre von „The Will to Believe“ sei grundlegend für James' gesamte Philosophie, und S. greift immer wieder auf sie zurück, um spätere Entwicklungen von James zu beurteilen.

Als besondere Akzente der Interpretation seien hervorgehoben: Wenn ich für mich das Recht zu glauben beanspruche, dann muss ich es auch den anderen zugestehen; Bedingung für das Recht zu glauben ist deshalb die Toleranz gegenüber anderen Überzeugungen. James lehnt nicht nur die These ab, dass die einzigen berechtigten Überzeugungen die seien, für die es objektive, neutrale Gründe gibt; er wendet sich vielmehr auch gegen die ihr zugrunde liegende Vorstellung, es gebe solche objektiven, neutralen Gründe für oder gegen religiöse Überzeugungen. Vielmehr sind unsere Gründe hier durch eine Reihe kontingenter psychologischer und historischer Faktoren bedingt. James vertritt also einen Perspektivismus, und er lehnt einen „strong foundationalism“ ab. Der Inhalt des religiösen Glaubens, die „religious hypothesis“, ist von James weit und inhaltsarm gefasst worden. Er beschränkt sich auf zwei Aussagen: dass die besten Dinge die ewigen Dinge sind, und dass wir uns besser stehen, wenn wir das glauben. Diese inhaltsarme Hypothese kann die Form verschiedener Glaubensbekenntnisse annehmen; James hat sie bewusst gewählt, um nicht zum Apologeten einer bestimmten religiösen Tradition zu werden. Dieser Begriff der religiösen Überzeugung begründet die Forderung der religiösen Toleranz. Dass der praktische Glaube die Annahme einer fehlbaren und revidierbaren Hypothese ist, schließt einen religiösen Realismus nicht aus; es besagt lediglich, dass meine Überzeugungen nicht unkorrigierbar sind.

Teil II „Two Moral Arguments for Religious Faith“ befasst sich mit „The Moral Philosopher and the Moral Life“ (1891) und „Is Life Worth Living?“ (1896). Die Moral, so James' These, ist gegenüber der Religion autonom, aber eine Ethik, die Gottes Existenz postuliert, ist gegenüber anderen Formen überlegen; die Religion ergänzt die Moral, aber sie begründet sie nicht. Die Moral ist aus zwei Gründen auf die Religion angewiesen: Erst der Glaube an Gott gibt uns unsere volle moralische Kraft; der Moralphilosoph braucht Gott als Ideal für seine Theorien und um die Objektivität moralischer Normen zu erklären. „Is Life Worth Living?“ will Suizidgefährdete von ihrem Pessimismus, in den sie durch philosophische Reflexion gefallen sind, heilen. Der Pessimismus, so argumentiert James, hat seine Wurzeln in der natürlichen Neigung des Menschen, die Welt religiös zu interpretieren und mit ihrer spirituellen Dimension in Verbindung zu treten. Aber ist der Glaube an eine solche Dimension berechtigt? Heilung ist einmal dadurch möglich, dass diese Neigung durch ein rein naturalistisches Weltbild getilgt wird, zum andern, dass gezeitigt wird, dass der Glaube an diese Dimen-

sion berechtigt ist. Für diesen Glauben spricht ein *praktischer* Grund; er ist besser als die rein naturalistische Weltsicht, denn er befähigt uns, Güter zu verwirklichen.

Teil III „Piecemeal Supernaturalism and Practical Needs“ beginnt mit einem Kap. über Religion und Moral in „The Varieties of Religious Experience“ (1902). Wiederum kann nur auf einige Akzente der Interpretation hingewiesen werden. Religion ist nach James der Glaube, dass es eine unsichtbare Ordnung gibt und dass unser höchstes Gut darin besteht, uns ihr harmonisch anzupassen. S. vergleicht James' Begriff des höchsten Guts mit dem von Aristoteles, Thomas von Aquin und Kant, und er hebt die besondere Nähe zu Kant hervor. Im Unterschied zu Thomas und Kant hat James eine pluralistische Konzeption. „James devices a pluralistic religious framework capable of accommodating a variety of religious beliefs about, and experiences of, ultimate reality“ (116); er unterscheidet die durch die direkte religiöse Erfahrung gegebenen theoretisch unbestimmten Daten von deren Interpretation in den Begriffen einer bestimmten Tradition, dem „overbelief“. James' Metaphysik ist ein „piecemeal supernaturalism“, der im Unterschied zu einem „more refined supernaturalism“ einen Eingriff der unsichtbaren in die sichtbare Ordnung zulässt. Der betonte religiöse Realismus der „Varieties“, wie er vor allem in der abschließenden 20. Vorlesung zum Ausdruck kommt, hat wichtige Konsequenzen für die Sicht des Verhältnisses von Religion und Moral. James glaubt jetzt, dass das weitere Selbst oder die unsichtbare Ordnung eine Umorientierung oder Bekehrung im Leben des Menschen bewirken kann.

Im Mittelpunkt des zweiten Kap.s von Teil III „A Pragmatic Account of Religion“ stehen James' Vorlesungen über den Pragmatismus (1907). S. will zeigen, dass James auch hier am religiösen Realismus festhält. Er diskutiert James' Wahrheitsbegriff; dass eine Überzeugung einen praktischen Wert hat, so seine Kritik, ist kein hinreichendes Kriterium dafür, dass sie wahr ist. Die Bedeutung des Pragmatismus für die Religionsphilosophie liegt darin, dass er den Empirismus bejahen kann, ohne damit den Materialismus zu akzeptieren; „pragmatism is able to regard religious and mystical experiences as potential sources of evidence – namely, as evidence for the truth of a piecemeal supernaturalist view of reality“ (183).

James, so S. s Kritik, gebrauche seinen Pragmatismus jedoch nicht nur, um einen Begriff der Religion zu entwickeln und eine Pluralität von religiösen „overbeliefs“ zu rechtfertigen, sondern auch, um seinen persönlichen „overbelief“ an einen endlichen Gott und ein pluralistisch-melioristisches Universum zu rechtfertigen. Diese Änderung der Position werde vollends deutlich in „A Pluralistic Universe“ (1909), wo James eine pluralistisch-panpsychistische Sicht des Universums vertrete. Damit weiche James in wichtigen Punkten von seiner früheren, besseren pragmatischen Rechtfertigung der Religion in den „Varieties“ ab. James „was moving his pragmatic account of religion in a definitely theological direction, and aiming to justify belief in a particular conception of God rather than merely aiming to justify a place for religious belief in general“ (219). „James created an unnecessary obstacle to acceptance of his pragmatic account of religion by associating the latter with belief in a pluralistic and melioristic universe“ (220).

Diese Interpretation und Kritik haben mich nicht überzeugt. Der „Panpsychismus“ muss im Zusammenhang mit James' „radikalem Empirismus“ (*radical empiricism*) gesehen werden, mit seiner Lehre, dass unsere Erkenntnis kein Element enthält, das nicht auf direkte, vorbegriffliche Erfahrung zurückgeht. In den „Varieties“ findet sie sich in der Unterscheidung zwischen Mystizismus und Rationalismus. „A Pluralistic Universe“ greift ausdrücklich auf die „Varieties“ zurück. Die 8. Vorlesung geht von einem der Typen der religiösen Erfahrung in den „Varieties“ aus, dem „lutherischen“ Typ: der Erfahrung des Zusammenbruchs der ganzen Persönlichkeit, in dem ein neues Leben durchbricht. Sie verweist wie die „Varieties“ auf die religiöse Urfahrung, die in diesem Zusammenbruch gemacht wird: die Erfahrung eines „Mehr“, bei dem das Selbst an Bord gehen kann, wenn sein ganzes niederes Wesen Schiffbruch erlitten hat. Die Beschreibung dieser Erfahrung ist kein „overbelief“, und sie ist nur möglich mit Hilfe der Begrifflichkeit des radikalen Empirismus. Der ontologische Pluralismus und der Meliorismus ergeben sich aus dem sittlichen Bewusstsein; nur in einer solchen Welt ist sittlicher Ernst (*strenuous mood*) möglich. Der Pessimismus behauptet, die Rettung der Welt

sei unmöglich; der Optimismus, sie trete notwendig ein; nur der Meliorismus, der behauptet, sie sei unter bestimmten Bedingungen möglich, lässt ein sinnvolles Handeln zu. James' ontologischer Pluralismus muss als Gegenposition zu einem neohegelianischen Monismus gesehen werden, der auf einen Optimismus hinausläuft. – Geht man davon aus, dass der grundlegende Typ der religiösen Erfahrung der „lutherische“ ist, in dem es um die Rettung aus der Verzweigung geht, kann man auch fragen, ob der Begriff des *human flourishing* dem entspricht, denn es geht in dieser Erfahrung nicht darum, dass der höchste Grad der menschlichen Vollendung und des Glücks erreicht wird, sondern dass der Mensch einen letzten Halt findet, der ihn vor dem Zusammenbruch rettet.

S. s sensibel interpretierende, differenzierte und kritische Untersuchung ist eine wertvolle Anregung zum erneuten, vertieften Studium der Religionsphilosophie von William James. F. RICKEN S. J.

HÖFFE, OTFRIED, *Thomas Hobbes* (Beck'sche Reihe: Denker; 580). München: Beck 2010. 251 S., ISBN 978-3-406-60021-0.

In der vom Beck Verlag geführten Reihe *Denker*, deren Herausgeber er gleichzeitig ist, hat Otfried Höffe (= H.) einen der wichtigsten Philosophen des 17. Jhdts. vorgestellt: Thomas Hobbes (= TH.). Das Werk könnte als eine Einführung zu bzw. eine Darstellung von TH. gelesen werden; aber in Wahrheit ist es viel mehr. Denn eine inhaltliche Auseinandersetzung mit unterschiedlichen philosophischen Disziplinen, ein interpretativer Ansatz und ein kontinuierlicher Vergleich mit anderen Klassikern (z. B. mit Platon, Aristoteles, Descartes oder Kant) ermöglichen keine einseitige, beispielsweise bloß staats- oder naturphilosophische, sondern eine umfassende und profunde Einsicht in die philosophische Welt von TH. und eröffnen neue Horizonte des Denkens über TH. hinaus, was zum Gelingen des Werkes beigetragen hat.

H. s Herangehensweise kommt wesentlich in inhaltlichen Schwerpunkten zum Erscheinen, insofern die drei großen Themenbereiche den äußeren Rahmen seiner Methode darstellen und sich in einen biographisch-geschichtlichen, einen philosophisch-systematischen und einen wirkungs-rezeptiven Aspekt gliedern lassen. Hinzu kommt noch das einführende Kap., in dem TH. der Titel „ein Pionier der Moderne“ verliehen wird und sich gleichzeitig die wichtigsten thematischen Felder, die behandelt werden, bereits ankündigen (10–26). Es fällt auf, welches komplexe, oft widerspruchsvolle Bild H. zeichnet, wonach sich TH. nicht eindeutig zu einer bestimmten philosophischen Richtung, welche entweder den Verstand oder die Erfahrung bevorzugt, zurechnen lässt. „So beweist er durch die Tat, dass sich Rationalismus und Empirismus nicht ausschließen“ (12). Aus diesem Grund gibt es mehrere Zugänge zu TH. s philosophischem Erbe, je nachdem welcher Aspekt vorgezogen wird: der naturphilosophische, der anthropologische, der erkenntnistheoretische, oder der moral- oder staatsphilosophische. H. konzentriert sich auf den staatsphilosophischen Aspekt, indem er zielgerichtet von TH. s Leitfrage ausgeht: ‚Warum überhaupt und in welcher Form braucht es eine institutionelle Friedensordnung, einen Staat‘ (14)?

Trotz einer thematisch sehr prägnanten und gleichzeitig stilistisch-literarisch geformten Hinführung liegt der erste inhaltliche Schwerpunkt im ersten Teil (27–60), in dem „der Lebensweg und die philosophische Entwicklung“ TH. s erläutert werden. Weil H. den Werdegang TH. s akribisch zu rekonstruieren versucht, wird man zum einen mit vielen interessanten Details aus seiner Vita vertraut gemacht, beispielsweise aus seinem Pariser Exil, wo er schwer krank wird, und ihm „die Sterbesakramente verabreicht werden“ (41). Zum anderen sind aber biographische Angaben und die geschichtliche Entwicklung für das Verständnis von TH. s Philosophie selber von entscheidender Bedeutung, beispielsweise dann, wenn man den Blick auf den gesellschaftlichen Umbruch des 17. Jhdts. wirft – allen voran auf die politisch-religiösen Auseinandersetzungen, dererwegen TH. „nicht seine gesamte Philosophie, wohl aber seine Staatstheorie entfaltet“ (36). Sie wird in seinem Hauptwerk „Leviathan“ (= L.) ausführlich entfaltet. H. widmet in diesem Zusammenhang seine Aufmerksamkeit unter anderem dem Symbol des L., das als Titelfigur fungiert. Er interpretiert dieses berühmte Frontispiz, dessen Sinn darin besteht, mittels anschaulicher Bilder inhaltliche Kernbotschaften zu vermitteln. Er-