

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-

staunlicherweise übergeht H. dabei ein hochinteressantes Bildfeld, nämlich das mit dem Symbol des Vorhangs, das sich in der Mitte des unteren Teils des Frontispizes befindet. Es bezieht sich wahrscheinlich auf eine Bibelstelle aus dem Buch Exodus (26,31), wonach ein Vorhang im Tempel das Heiligtum vom Allerheiligsten trennt. Soll diese Analogie den Unterschied zwischen dem „wahren“ Gott und seinem „sterblichen“ Stellvertreter betonen? Oder müsste man diesen Tabestand aus einem anderen Blickwinkel betrachten, indem man nach der Bedeutung des Vorhangs für die Machtkonzeption fragt: Welche Rolle spielt der Vorhang als Symbol im Bezug auf den Souverän als personifizierte und alles vereinende Macht, oder anders, welche Macht stellt der „unsterbliche Gott“ dar, wenn sich hinter dem Vorhang noch etwas abspielt, was sich dem menschlichen Blick entzieht?

Im umfangreichsten und wichtigsten zweiten Teil „Das enzyklopädische Werk“ (61–209) wird TH. s gesamtes philosophisches Denken skizziert und reflektiert. Hier kommen zum einen H. s profunde Kenntnisse aller philosophischen Disziplinen, mit denen sich TH. beschäftigt hat, und zum andern sein methodologischer und interpretativer Ansatz deutlich zum Vorschein, indem H. sich an grundlegenden Ideen TH. s orientiert und sie gleichzeitig auslegt. Da H. umfassend TH. s philosophisches Erbe darlegt und systematisch erörtert – angefangen bei der Wissenschaftstheorie, Naturphilosophie, Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie, über Anthropologie, Staats- und Rechtsphilosophie bis hin zur Religionsphilosophie und Geschichtsschreibung –, sollen hier stellvertretend nur zwei ausgewählte Themenreiche (Philosophische Anthropologie und Religionsphilosophie) kurz vorgestellt und diskutiert werden.

Als dominantes Prinzip in TH. s Denkmodell wird das Streben nach Frieden erkannt, und es scheint, dass H. dieses Prinzip zum charakteristischen Merkmal seiner Interpretation von TH. erklärt. Er begründet diese These damit, dass schon in TH. s erstem Werk, nämlich „Elements“, „der Hauptgegensatz in Krieg und Frieden“ besteht (63). Wenn aber Frieden erst aus einem anderen Prinzip, nämlich aus der Gerechtigkeit hervorgeht, der Gerechtigkeit aber schon im platonischen Modell sowohl in Bezug auf das Individuum als auch auf den Staat (*polis*) eine Schlüsselrolle zukommt, dann haben wir es mit einer anthropologischen und einer moralphilosophischen Kategorie zu tun. Dadurch werden zwei andere Leitprinzipien einbezogen, nämlich „das Gemeinwohl“ und „das Glück“ (62). Warum aber ist der Mensch dem Krieg ausgesetzt, der ihn letztlich unglücklich macht und die Interessen aller gefährdet? Liegt die Ursache dafür etwa in der Ungerechtigkeit? Das wäre zwar eine plausible Hypothese, aber in TH. s Modell lässt sich der Gerechtigkeitsbegriff im Naturzustand nicht richtig definieren, ohne dabei auf das dritte Naturgesetz Rücksicht zu nehmen. Erst im durch den Vertrag gegründeten Staat bekommt sie ihre normative Gültigkeit. Liegt nun die Ursache für den Kriegszustand bei den „Leidenschaften“ (*passions*) des Menschen? H. setzt sich mit der „Theorie der Leidenschaft“ auseinander und definiert sie im Sinne von TH. als die praktische (im Unterschied zur theoretischen) Seite des Menschen. Sie sind „jene inneren Anfänge der willentlichen Bewegungen, die Antriebskräfte, die den Menschen Energie und zugleich eine Richtung geben. Es sind die Bewegungen des Annäherns und des Zurückweichens, also das positive Verlangen eines (An-)Triebes und das negative Verlangen einer Abneigung“ (112). Dieser Prozess verläuft nicht ohne „Überlegung“ (*deliberation*). H. weist aber darauf hin, dass diese „nicht als ein gedankliches Abwägen, sondern als ein ausschließlich affektiver bzw. emotionaler Vorgang verstanden“ wird (115). Wie ist nun das Verhältnis zwischen dem theoretischen und praktischen Teil letztlich zu bestimmen? Wenn die theoretische Seite des Menschen keinen Einfluss auf den Überlegungsprozess ausüben kann, ausgenommen ist wohl die Vernunft in Form der Erfahrung –, so stellt sich die Frage, ob die Leidenschaften immer die Oberhand gewinnen –, H. betont, dass TH. „den theoretischen und den praktischen Bereich streng voneinander trennt“, weshalb „er für den Gedanken einer praktischen oder gar reinen praktischen Vernunft keinen Ort“ hat (115). Wenn aber der Vernunft keine selbstständige Funktion zukommt, so stellt sich die Frage: Besteht nicht gerade in dieser Trennung, d. h. in der Unfähigkeit der Vernunft, die Handlungen des Individuums zu lenken, d. h. in der Theorie der Leidenschaften, „die sachgerechte Grundlage für eine Staatsgründung? Die Antwort fällt positiv aus“ (118).

Wie paradox TH. verstanden und interpretiert wird, zeigt der im Rahmen der religions-philosophischen Analyse von H. verwendete Ausdruck „materialistische Theologie“ (187). Der Begriff ist sprachlich deshalb bemerkenswert, weil er widersprüchlich ist: Gott ist Geist und keine Materie. Deshalb müsste die Rede von einer „materialistischen Theologie“ sinnlos klingen, aber TH. will auch Gott in sein System integrieren. „Dadurch wird der Materialismus theologisch ... Der Philosoph vertritt einen theistisch gemilderten, mit dem Christentum verträglichen Materialismus“ (189). Daraus ergibt sich eine kritische Frage: Kann man der These überhaupt zustimmen, wonach bei TH. ein Materialismus mit dem Christentum verträglich sein kann? Eine Interpretationsmöglichkeit wäre: Entweder ist TH. „ein konsequenter Naturalist und ein ebenso konsequenter Materialist“ (11), was H. im hinführenden Kap. 1 auch behauptet. Aber in dem Falle müsste sein Gottesbegriff bzw. seine Theorie über die Eigenschaften Gottes bloß als ein „Lippenbekenntnis“ betrachtet werden. Als ein überzeugter Vertreter des Nominalismus wäre er zu einer solchen Auffassung sogar berechtigt. Oder hat TH. den bereits im ersten Kap. des von L. konzipierten Monismus, wonach der Geist durch die Materie hervorgebracht wird, im dritten Teil des L. aufgehoben und die theologischen Prinzipien eines Schöpfergottes angenommen, was aber zur Folge hätte, dass er kein „kontinuierlicher Materialist“ genannt werden dürfte? Oder aber lässt sich eine ganz andere These aufstellen, nämlich dass bei TH. Ansätze eines Deismus zu finden sind und infolgedessen nicht von einer „materialistischen Theologie“ die Rede sein kann, sondern TH. als ein „Deist“ zu bezeichnen wäre?

Im dritten Teil schildert H. abschließend noch die Wirkungs- und Rezeptionsschicht (210–224) des Denkers und bezeichnet TH. als einen „der größten Rechts- und Staatsphilosophen aller Zeit“ (210). H. rückt damit einen Klassiker in den Vordergrund und zwar auf eine so differenzierte Art und Weise, dass der Leser von manchen Klischees des „Ungeheuers von Malmesbury“ (54) befreit und gleichzeitig eine Wissbegier erweckt wird, die nach TH. als „grenzenlos gilt“ (62). Dieses Buch ist nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S.J.

EHLEN, PETER, *Russische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert: Simon L. Frank*. Freiburg i. Br.: Alber 2009. 350 S., ISBN 978-3-495-48336-7.

Peter Ehlen [= E.], emeritierter Professor an der Hochschule für Philosophie in München, hat sich wie kein zweiter bereits seit den 1990er-Jahren für die Bekanntwerdung des russischen Religionsphilosophen Simon L. Frank [= F.] (1877–1950) eingesetzt. In über einem Dutzend einschlägiger Studien und Ausarbeitungen sowie nicht zuletzt als Mitherausgeber einer auf acht Bde. angelegten Werkausgabe hat sich E. den verschiedenen Denkfacetten F.s gewidmet.

Dieses bemerkenswerte Engagement eines deutschen Jesuiten für einen russisch-orthodoxen Religionsphilosophen mag auf den ersten Blick etwas verwirren. In bestimmter Weise findet sich allerdings eine denkerische Verschränkung beider Lebensläufe, auf die sich E. offensichtlich mit Gewinn eingelassen hat. E., der sich auch einen Namen als Marxismusexperte gemacht hat, leuchtet in intellektueller Redlichkeit und geleitet von persönlicher Sympathie die Denksuren eines russischen Gelehrten ab, der in seiner Moskauer Jugend zum akademischen Marxismus gefunden und – wohlgermerkt noch vor der Oktoberrevolution – dessen denkerische Überwindung vollzogen hatte.

E. liefert keine F.-Biographie im engeren Sinne, trennt aber auch nicht die philosophische Entwicklung von den zuweilen tragisch anmutenden Lebensstapen. Nach einer Skizze der „Geistigen Entwicklung bis zum Ersten Weltkrieg“ (21–58) nähert sich E. in 15 Kap. einschlägigen Kennzeichen der Philosophie von F.

Bewusst schränkt E. seine „Rekonstruktion“ der Philosophie F.s auf dessen Ontologie und Epistemologie ein, ohne jedoch deren Relevanz auf psychologische, gesellschaftliche und sogar ökologische Fragen völlig auszublenden. Der auf die logische Analyse des begrifflichen Erkennens gerichtete Fokus ermöglicht es, typische Denkfiguren F.s zu charakterisieren, die sich auf verschiedene Bereiche übertragen lassen. Mit den Beispielen wird der Leser an die Hand genommen: Unser räumliches Gesichtsfeld verliert an nicht präzise feststellbaren Grenzen an Prägnanz, ohne dass wir bezweifeln,