

habe. Aristoteles hat also kein spezielles Werk über den Menschen geschrieben, sondern seine Ansichten über ihn in ganz verschiedenen Werken unter ganz unterschiedlichen Gesichtspunkten entwickelt“ (157). *Ludger Jansen* schlägt deshalb in seinem Beitrag über das Menschenbild des Aristoteles einen „Bogen“ (180) von der Kategorienschrift über *De anima*, die *Nikomachische Ethik*, die *Politik*, die *Historia animalium* bis zur Lehre vom Nous in *De anima* III. 4. – Mit ihrer „dichotomischen Anthropologie“ (185), d. h. ihrem „maximalistisch formulierten“ Gegensatz „zwischen Weisen und Nichtweisen“ (200) greifen die Stoiker, so die These von *Christoph Jedan*, bewusst zurück auf Hesiods Charakterisierung des goldenen und eisernen Geschlechts; dies zeige, dass es ihnen nicht um eine neutrale, beschreibende These, sondern um eine „Anthropologie in ethischer Perspektive“ (202) gehe. – *Julia Wildberger* beschreibt den Menschen Epikurs zunächst aus der naturwissenschaftlichen Perspektive, um dann zu fragen, was dieser Mensch mit dem Wesen zu tun habe, als das wir uns selbst erfahren. Wie können diese menschlichen Atomaggregate „einen zutreffenden Begriff einer bei ihnen selbst liegenden Ursächlichkeit haben, wie sie Epikur gegenüber den Fatalisten betont“ (216)? Das führt zum Menschen als Kulturwesen in einer Gemeinschaft. – Für den pyrrhonischen Skeptiker (*Niko Strombach*) ist der Mensch der Patient; sein Menschenbild „entsteht durch den freundlich-nüchtern-sachlich-ernsten Blick des Arztes oder Therapeuten“ (259). – In 1 Kor 15,44–49 unterscheidet Paulus zwischen dem psychischen und dem pneumatischen Menschen. Wendet er sich damit gegen Philon von Alexandria? *George H. van Kooten* will zeigen, dass beide dieselbe dreiteilige Anthropologie vertreten, die zwischen Leib, *psychê* und *pneuma* unterscheidet. – Im Mittelpunkt des Beitrags über das Verhältnis zwischen Medizin und Philosophie (*Christoph Jedan*) steht die hippokratische Schrift *Über die Natur des Menschen*, deren Autor zu einer philosophisch, wahrscheinlich an Empedokles orientierten Medizin neigt, und der Kommentar des Galen. – „Die Stellung des Menschen im griechischen Neuplatonismus“, so die These von *Matthias Perkams*, „ist nicht sekundär gegenüber dem ihn umgebenden Kosmos; vielmehr ist er der primäre Gegenstand philosophischer Forschung“ (341). Es sei daher folgerichtig, dass Porphyrios an den Anfang seiner Plotin-Ausgabe eine Schrift mit dem Titel *Was das Lebewesen sei und was der Mensch* (I 1 [53]) stellte. Deren Überlegungen werden, mit Rückgriffen auf VI 7 [38], nachgezeichnet. – Bei Nemesios von Emesa (*Jochim Söder*) „steht im Zentrum dessen, was den Menschen ausmacht, das Entscheidungsvermögen (*prohairesis*) als eine Instanz, deren Tätigkeit spontan und unableitbar erfolgt. Die Freiheit selbstmächtiger Entscheidung ist die Wesensmitte des Menschen“ (377 f.). – *Christoph Horn* unterscheidet bei Augustinus zwei Phasen. Bis etwa 400 sei er fast ausschließlich daran interessiert, das christliche Menschenbild mit Hilfe des Neuplatonismus darzustellen. Später zeige er zunehmendes Interesse, philosophische Lehren aus der Bibel abzuleiten; dabei revidiere er manches, bleibe aber grundsätzlich Platoniker.

F. RICKEN S. J.

BETZ, GREGOR, *Descartes' „Meditationen“*. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam 2011. 275 S., ISBN 978-3-15-018828-6.

HERRMANN, FRIEDRICH WILHELM VON, *Descartes' Meditationen* (Klostermann Rote Reihe). Frankfurt am Main: Klostermann 2011. 314 S., ISBN 978-3-465-04127-6.

Im Jahr 2011 sind zwei sogar gleichnamige Kommentare zu „Descartes' Meditationen“ erschienen. Aufgrund der unterschiedlichen Ausrichtung der beiden Werke macht keines das andere überflüssig; man kann letztlich nicht einmal von einem Konkurrenzverhältnis sprechen.

Auch die beiden Autoren haben außer demselben Forschungsobjekt wenige Gemeinsamkeiten: Gregor Betz (= B.) ist Juniorprofessor in Karlsruhe und hat sich 2008 in Berlin mit einer Arbeit zur „Theorie dialektischer Strukturen“ habilitiert. Sein Forschungsinteresse gilt komplexen Argumentationsstrukturen und deren Rekonstruktion. Den *Meditationen* nähert er sich – so erfährt man in der Einleitung – nicht wie einer philosophischen Offenbarung, sondern mit dem Anliegen, Descartes' Argumentation kritisch zu rekonstruieren, implizite Prämissen herauszuarbeiten, dabei die analysierten Gedankengänge so stark als möglich zu machen und schließlich Einsichten zu gewin-

nen, welche weitere Thesen sie implizieren und zu welchen Positionen sie in Widerspruch geraten. B. will die *Meditationen* nicht nacherzählen, sondern die Tragfähigkeit der Argumentation prüfen, und weiß zugleich, dass er sich auf eine schwierige Gratwanderung zwischen textgebundener Rekonstruktion und eigenständiger Sanierung einlässt. Sein Vorhaben – implizite Prämissen zu identifizieren und geltend zu machen – rechtfertigt er unter Berufung auf Descartes, wenn dieser schreibt, dass „viele Dinge [...] ganz besonders beachtet werden müssen, gleichwohl [sie] oft kaum berührt [werden], weil sie für alle transparent sind, die aufmerksam genug sind“ (AT VII, 156).

Während B. aus der zitierten Passage ableitet, im Sinne Descartes' tätig zu sein – wenn er dessen Argumentation durch ihre Rekonstruktion und durch die Nennung der impliziten Prämissen stärkt –, versteht von Herrmann (= H.) dieselbe Stelle als bewusstes In-Distanz-Treten zum logisch folgernden Beweis (31, Anmerkung 8). In den *Meditationen*, meint er, strebe Descartes gerade kein formal korrektes Beweisverfahren an, sondern ver helfe dem Leser zu einem intuitiven Begreifen, dessen Ergebnisse dann Grundlage für weitere synthetische Beweise sein können. Neben dieser ersten grundlegenden Differenz scheint auch der persönliche Zugang H.s ein anderer zu sein. Der 1999 emerierte Ordinarius für Philosophie war in Freiburg i. Br. als persönlicher Assistent Martin Heideggers tätig.

In seinem Vorwort erinnert sich H. zunächst an die eigene Studienzeit, wo er bei Eugen Fink die *Meditationen* gelesen und Descartes unter Husserls Leitgedanken von der „Endlichkeit des Selbstbewusstseins und [dem] Problem der Transzendenz“ (23) zu verstehen gelernt habe. Dennoch hält er (mehrfach) fest, er wolle sowohl Husserls transzendental-phänomenologische als auch Heideggers fundamentalontologische, seinsgeschichtliche Sichtweise der *Meditationen* ausklammern und das Phänomenologische „auf das Methodische der Behandlungsart und Zugangsmethode“ (23) beschränken. In diesem Zusammenhang nennt er die *Meditationen* eine ideale Einstiegsliteratur und be ruft sich auf den Beginn einer neuen Epoche, wenn er meint, dass den Studierenden kaum Voraussetzungen abverlangt würden – eine gewagte Aussage, denkt man an die Vielzahl der intertextuellen Referenzen, die Dichte des Textes und die Komplexität der erkenntnistheoretischen Beweisführung.

Was den Aufbau der beiden Kommentare betrifft, so orientieren sich B. und H. grundsätzlich am Primärtext. Im Anschluss an eine Einleitung widmet B. jeder *meditatio* ein Kap., Bibliographie, Sach- und Personenregister schließen das Werk ab. Auch H. steigt in Kap. I mit der Ersten Meditation ein. Vor dem eigentlichen Kommentar stehen aber – neben einer prunkvollen Widmung – ein Vorwort, eine Hinführung und eine Einleitung, wobei die unterschiedlichen Zielsetzungen der drei einleitenden Kap. nur zum Teil nachvollziehbar sind. Während die Kap. I–III jeweils mit dem Auftakt der entsprechenden *meditatio* einsetzen, geht es in Kap. IV immer noch um die Dritte Meditation, auf die auch Kap. V anfänglich Bezug nimmt, dann aber mit der Vierten Meditation fortsetzt; die Kap. VI und VII entsprechen den Meditationen V und VI. Zu Beginn des Werkes finden sich außerdem zwei im Inhaltsverzeichnis nicht ausgewiesene Exkurse: der erste zu Augustinus, der zweite zu Brentano und Husserl. Der Kommentar schließt mit einem Literaturverzeichnis und einem Sachregister. Der Umstand, dass nur ein einziger Autor, nämlich Dominik Perler (1996: Repräsentation bei Descartes; 2006: René Descartes) von beiden Philosophen in ihrer (umfangreichen) Bibliografie genannt wird, weist einmal mehr auf den sehr unterschiedlichen Charakter dieser beiden Descartes-Publikationen hin.

In der Auslegung der *Meditationes* folgt B. – sofern er nicht strukturgebende Passagen (Einführung der Thematik, Wiederholung wichtiger Argumente, Fazit ...) einfügt – dem Textverlauf, zitiert auf Deutsch und gibt Schlüsselbegriffe lateinisch wieder. Längere Zitate werden vom Fließtext grafisch abgehoben, die rekonstruierten Argumente exakt aufgeschlüsselt und durchnummeriert, ebenso mögliche Gegenargumente und Varianten. Zusätzlich zu der sehr klaren verbalen Darstellung der descartesschen Argumentation hat B. insgesamt 16 Argumentkarten gestaltet, welche die Rekonstruktion grafisch veranschaulichen. Die bereits an anderen Stellen diskutierte Argumente werden dabei als Ax-y bezeichnet, was zwar für die Übersichtlichkeit unumgänglich sein dürfte, jedoch mit sich bringt, dass der Leser – sofern er nicht alle 74 von B. bezif-

ferten Argumente präsent hat – immer wieder vorangegangene Passagen zu Rate ziehen muss. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, dass Inhalte, die grafisch gleichrangig angeordnet sind, nicht immer auf derselben Ebene liegen. Außerdem erklärt B. nicht, welche logischen Verhältnisse durch die Pfeillinien symbolisiert werden sollen, was insbesondere dort wünschenswert wäre, wo mehrere zunächst voneinander getrennte Argumentationsstränge (durch Pfeile) auf ein Ergebnis hingeführt werden. Insgesamt sind die Argumentkarten als Zusammenfassungen des bereits Dargelegten zu schätzen, sie verstärken die Übersichtlichkeit, sollten aber nicht als Formalisierung missverstanden werden, da sie getrennt von der verbalen Rekonstruktion doch anfällig für Fehldeutungen sind.

Während sich B. sichtlich um eine leserfreundliche Gestaltung bemüht, fügt H. die teils deutschen, teils lateinischen Zitate – ohne grafische Abhebung – in den Fließtext ein. Eine äußerliche Struktur erhält der Text allein durch die zahlreichen Kursivsetzungen, die wohl eine Betonung darstellen und dem Leser die richtige Leseweise anzeigen sollen. Der Gebrauch von Zitaten ist deutlich seltener als bei B.; das Mitlesen am Originaltext wird dem Leser aber dadurch ermöglicht, dass H. angibt, welchen Abschnitt er gerade behandelt. Er folgt im Großen und Ganzen dem Textverlauf der *Meditationen*, wobei der Primärtext unterschiedlich ausführlich besprochen wird und die Kommentierung teils durch lange, auch redundante Ausschmückungen und Abschweifungen unterbrochen ist.

Für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den beiden Descartes-Kommentaren wähle ich im Folgenden eine bestimmte Passage aus dem Primärtext und zwar – wenig originell, aber über die Rezeptionsgeschichte begründbar – den dritten Abschnitt der Zweiten Meditation, in dem das sogenannte *Cogito*-Argument vorgetragen wird.

Die Behandlung des *Cogito*-Arguments nimmt bei B. acht Seiten in Anspruch und wird abschließend noch durch eine Argumentkarte veranschaulicht. Das als „Gewissheit der eigenen Existenz“ betitelte Kap. setzt mit einer Vorschau auf die Zweite Meditation ein. B. nennt drei Beweisziele, mit Hilfe derer Descartes im Folgenden den radikalen Zweifel überwinden will, nämlich 1) die Gewissheit der eigenen Existenz begründen, 2) nachweisen, dass er über gesichertes Selbstwissen verfügt, und 3) zeigen, dass eine solche Selbsterkenntnis möglich ist. Im Anschluss an diesen ersten strukturierenden Absatz führt B. die wichtigsten Formulierungen des *Cogito*-Arguments an, bevor er den (gekürzten) Originaltext wiedergibt und mit der Auslegung beginnt: Nachdem Descartes die in der Ersten Meditation geschaffene Ausgangssituation noch einmal vergegenwärtigt hat, prüft er, ob der Satz „Ich bin, ich existiere“ dem stärksten skeptischen Szenario standhält, und kommt zu einem positiven Ergebnis. Allerdings – das zeigt B. mit Hilfe einer auf der ersten Rekonstruktion aufbauenden Variante – gilt die Gewissheitsbehauptung immer nur relativ zum jeweils Denkenden und kann in der dritten Person nicht sinnvoll nachvollzogen werden.

Als Ausgangspunkt für diese letztlich unergiebigste Variante wendet B. das skeptische Szenario ohne Eigennamen an und setzt – anstelle der Überzeugung, dass ich existiere – die Prämisse 1: „Die Traumhypothese impliziert, dass es etwas gibt, das träumt.“ Auffällig ist, dass B. die in der Sekundärliteratur intensiv geführte Debatte, ob aus der Traumhypothese denn mehr als das bloße Vorkommen von Träumen gefolgert werden könne (Russell 1945, 567; Lichtenberg 1969, 412 u. a.), nicht rezipiert. Stattdessen setzt sich B. mit der Argumentation auseinander, die Descartes in den Erwiderungen bietet, wenn er den Zweifel an der eigenen Existenz als performativen Selbstwiderspruch entkräftet. Anhand einer neuerlichen Rekonstruktion zeigt B., dass Descartes hier die Perspektive einer höherstufigen Reflexion als implizite Voraussetzung akzeptieren muss. Sofern aber derartige nicht weiter begründete Voraussetzungen zugelassen werden, spräche nichts dagegen, das Ich des *Cogito*-Arguments zu akzeptieren, solange man sich nur dessen bewusst sei, dass die Begründung der eigenen Existenz nicht voraussetzungslos ist.

Bei H. erstreckt sich die Behandlung derselben Textpassage über vierzehn Seiten, die in drei Unterkap. („Die Blickwendung des methodisch zweifelnden Ich. Drei Schritte der Einsicht in das absolut unbezweifelbare Ich-bin (ego existo)“, „Der intuitive Erkenntnischarakter des ego cogito ergo sum“ , „Das Ich-bin als der erste

unbezweifelbare Erkenntnisboden“) gegliedert werden. In einem vorangestellten Unterkap. („Wiederaufnahme der generellen methodischen Zweifelhaltung“) bespricht H. die Abschnitte 1–2 und betont, dass es sich hier keineswegs um eine überflüssige literarische Ausschmückung handle. Vielmehr deutet er das Bild vom tiefen Strudel als Zustand zwischen Gewissheit (Fundament) und vertrauter, vormeditativer Selbst- und Weltverhaltung, in die Descartes nicht mehr zurückkehren wolle, ohne dabei jedoch deutlich zu machen, welches Moment der Metapher dieser vormeditativen Selbstverhaltung entsprechen soll. Soll die Interpretation des Eingangsszenarios aber ein Plus an Verständnis bewirken, wäre eine klare Zuordnung von Bild und Inhalt wünschenswert gewesen.

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die unhinterfragte Gleichsetzung des Ich-Denkens mit dem historischen Descartes, an der zu zweifeln es gute Gründe gibt. So weist etwa Richard Francks darauf hin, dass die fiktive Rahmenerzählung die Aufgabe habe, die Leser zu überzeugen, nicht aber Autobiographie zu schreiben oder den mentalen Zustand des Autors zu skizzieren, weshalb Francks eine Unterscheidung zwischen Ich-Erzähler und Autor für unumgänglich hält (Francks 2008: 11). Kurz nachdem H. jedenfalls den Ich-Erzähler als Descartes identifiziert hat, wechselt er die Perspektive und überträgt das Strudel-Erlebnis auf ein neues erzählendes Ich. Ob dieses Ich nun der Interpret H. ist, der Leser oder sonst ein denkendes Subjekt, bleibt offen. Daher trägt H.s literarische Bearbeitung nicht zu einem besseren Verständnis bei und steht außerdem in Spannung zu der zuvor geäußerten abwertenden Haltung gegenüber einer bloßen „literarischen Ausschmückung“. Überhaupt bringt der Vorspann („Wiederaufnahme der generellen methodischen Zweifelhaltung“) inhaltlich wenig Neues, mit Ausnahme vielleicht der zu hinterfragenden Behauptung, dass der Zweifel nicht Ausgangspunkt sei, sondern dazu diene, das Selbstbewusstsein als ein „einzigartig Gewisses“ (87) aufzuweisen.

Das *Cogito*-Argument führt H. dann als Blickwendung des zweifelnden Ichs auf sich selbst ein, mit dessen Hilfe das Ich ein unbezweifelbares Prinzip für alles Wissen und Erkennen gewinne. Diese Blickwendung entfalte D. in drei Schritten: 1) Wenn ich mich hinsichtlich des gegenständlich Gewussten täuschen kann, kann ich mich nicht hinsichtlich meines Wirklichseins täuschen. 2) Das methodisch zweifelnde Ich entzieht sich dem Versuch, das eigene Wirklichsein in ein bloßes Vorgestelltsein zu verwandeln. 3) Die Idee des *genius malignus* wird versuchsweise gegen das Wirklichsein des zweifelnden Ichs gerichtet.

Diese erste Strukturierung dient H. in der Folge als Ausgangspunkt, um über den s. E. intuitiven Charakter des *Cogito*-Arguments nachzudenken. Zuvor noch macht er – im Zusammenhang mit dem zweiten Schritt – einen kleinen Exkurs zur Bezweiflung der anderen ichlichen Wesen, die an dieser Stelle nachgeholt werde. Auch meint er, das Zwingende der Blickwendung zeige sich nur, wenn jeder Einzelne die Gedankenbewegung des *ego cogito, ergo sum* nachvollziehe. Kritisch anmerken möchte ich hier, dass die Existenz anderer ichlicher Wesen – sofern diese Menschen sind – bereits mit der Einführung des großen Zweifels in der Ersten Meditation versuchsweise negiert worden ist, weshalb nicht ersichtlich ist, welcher Zweifel nun im Zuge des *Cogito*-Arguments nachgeholt werden sollte. Auch scheint mir die Aussage, jeder Einzelne müsse den *Cogito*-Gedanken selbst nachvollziehen, missverständlich. Es ist zwar richtig, dass das *ego cogito* an dieser Stelle nicht durch ein *is cogitat* ersetzt werden kann. Allerdings enden die *meditationes* auch nicht mit II 3. Vielmehr wird Descartes im Folgenden das Gebäude des gesicherten Wissens schrittweise wieder aufzubauen versuchen und verfolgt damit wohl eher die Absicht, Gewissheiten zu tradieren, als jeden Einzelnen einzuladen, vor dem Kaminfeuer innezuhalten und den *Cogito*-Gedankens persönlich nachzuempfinden.

Wie auch B. nennt H. einige unterschiedliche Formulierungen des *Cogito*-Arguments, setzt sich mit der Frage nach der richtigen Übersetzung des *cogitare* auseinander und plädiert in bewusster Abgrenzung vom Aspekt des Denkens für ein „Sich-bewusst-Sein“ des Seienden, dessen Was-Sein allerdings noch nicht bestimmt sei. Obwohl H. angekündigt hat, Descartes-Interpretationen, die – positiv formuliert – sehr eigenständig sind, nicht heranziehen zu wollen, bringt er Hegels Verständnis von *existentia* und es-

*sentia* ins Spiel, wobei nicht ohne Weiteres nachzuvollziehen ist, worin der Ertrag für die Descartes-Lektüre liegt. Die Ausführungen zum „gedachten Wesensbegriff“ und dem „vorstellungsunabhängigen Wirklichsein des Dinges“ (99) beendet H. mit einem (Ab-)Satz, dessen sprachliche Gestalt an eine Schlussfolgerung erinnert. Auf inhaltlicher Ebene bleibt allerdings offen, welche Prämissen genau dafür ausschlaggebend sind, dass H. die Erste Philosophie als eine „Ontologie des Selbstbewusstseins aus dem Selbstbewusstsein“ (100) bestimmt.

Weiters beschäftigt sich H. mit dem Problem, zu welchem Zeitpunkt der *Cogito*-Gedanke dem Denkenden Sicherheit über die eigene Existenz verleihe, und stellt richtig fest, dass sich aus dem *Cogito*-Argument kein Wissen z. B. über ein Leben nach dem Tod ableiten lasse. Vielmehr könne sich der Einzelne nur zeit seines Lebens der eigenen Existenz gewiss sein, wobei man der Klarheit halber ergänzen müsste, zeit seines Lebens, sooft er den *Cogito*-Gedanken nachvollzieht bzw. nachvollziehen kann. H.s Aussage, dass die denkende Selbstversenkung, in der das Ich als Selbstbewusstsein erkannt wird, tragender Grund für alle Erkenntnis sei, kann wohlwollend verstanden und bejaht werden. Sollte aber gemeint sein, dass die Selbsterkenntnis des Ichs ausreichend ist, um die Sicherheit unseres Wissens zu gewährleisten, müsste man erwidern, dass H. die Funktion Gottes unterbewertet und übersieht, dass Descartes für seinen epistemischen Aufstieg von *Cogito*-Gewissheiten zu Wissen, das die Existenz einer Außenwelt impliziert, einen Gottesbeweis benötigt.

Der wichtigste Punkt der drei Unterkap. scheint mir aber die Frage nach der Art der Erkenntnis zu sein. H. äußert sich dazu folgendermaßen: „Dieser Sachverhalt als *Ich-verhalt* ist notwendig, ist absolut unzweifelhaft wahr, weil sich mein Wirklichsein in *höchster Evidenz* bekundet“ (94). Die „höchste Evidenz“ grenzt er bewusst vom deduktiven Erkennen ab und präsentiert – versuchsweise – einen Syllogismus, den er jedoch sogleich als unhaltbar entkräften wird:

„Obersatz: Alles, was denkt, existiert;

Untersatz: Ich bin ein solches denkendes Wesen;

Schlussatz: Also existiere ich.“ (96; Zeilensetzung von C. P.)

In Anlehnung an Descartes' Erwiderungen gegenüber Mersenne kritisiert H., dass der Obersatz eine Verallgemeinerung der intuitiv gewonnenen Erkenntnis sei. Im Gegensatz zu B. greift er dann jene Texte (*Regulae*, 3. Regel) heraus, in denen Descartes die Intuition als ein einfaches und distinktes Begreifen charakterisiert, und deutet dieses als „geistiges Schauen“ (96), wobei er nicht expliziert, wie man sich dieses Schauen vorzustellen hat und inwiefern es dem descartesschen Begreifen entspricht.

Ich möchte nicht grundsätzlich in Frage stellen, dass im Primärtext einiges für eine Betonung der intuitiven Erkenntnis spricht. Allerdings bedeutet die Problematik des oben genannten Syllogismus nicht, dass keine deduktive Erkenntnis (siehe Rekonstruktion B.) möglich wäre. Vielmehr bleibt der Primärtext unentschieden, denn ebenso wie Descartes von einem „simplici mentis intuitu“ (AT VII 140) schreibt, begegnen andernorts in Zusammenhang mit dem *Cogito*-Argument Formulierungen wie „evidenter sequi“ (AT VII 58) oder „optime inferre“ (AT VII 352). Auffällig ist dabei, dass sowohl H. als auch B. den m. E. offenen Text auf ihre eigene Lesart festgelegt haben, ohne die für die eigene Deutung je unbequemen Aspekte zu berücksichtigen und ohne auf diejenigen Interpreten (Markie 1992, Kemmerling 2009 u. a.) einzugehen, die zwischen den text-internen Polen zu vermitteln versucht haben.

Wollte ein Kommentar zu Descartes' *Meditationen* der Fülle der Sekundärliteratur auch nur annähernd gerecht werden, müsste er deutlich umfangreicher angelegt sein. Gerade an strittigen Stellen wäre es für den Leser interessant zu erfahren, wie die wichtigsten unterschiedlichen Deutungen lauten. Sowohl B. als auch H. beschreiten in ihrer Descartes-Lektüre einen eigenständigen Weg; diese bewusste Entscheidung gilt es zu respektieren. Zugleich stehen sie beide in einer Tradition, benutzen unterschiedliche Lesebrillen, und auch das ist legitim. Zwar äußert sich B. – wie erwähnt – nur sehr begrenzt zur Wirkungsgeschichte der *Meditationes*. Doch der selbst auferlegte Zwang, die descartessche Argumentation mit einem klaren und nüchternen Blick zu hinterfragen, wird wohl nicht nur ihm selbst geholfen haben – wie er es sich in der Einleitung wünscht –, neue Einsichten zu erlangen, sondern bietet der Forschungsge-

meinschaft eine ganze Reihe interessanter Impulse, die zu verfolgen gewinnbringend zu sein verspricht.

C. PAGANINI

LEWIS, THOMAS A., *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*. Oxford / New York: Oxford University Press 2011. XIV/277 S., ISBN 0-19-959559-4.

T. Lewis (= L.) gibt einen historischen und systematischen Überblick über die hegel-sche Religionsphilosophie. Von vergleichbaren Darstellungen (etwa P. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, Oxford 2005; siehe meine Rez. in ThPh 81 [2006], 261–263) unterscheidet sich die Studie dadurch, dass der Autor ausdrücklich eine nichtmetaphysische Lesart Hegels voraussetzt und vor diesem Hintergrund hauptsächlich auf die gesellschaftliche Funktion der Religion abhebt. Bevor ich jedoch auf die Grundthese des Buches eingehe, sei etwas zum Inhalt der einzelnen Kap. gesagt. – L. beginnt mit einem Abriss der philosophischen Entwicklung Hegels, ausgehend von den Tübinger und Berner „Fragmenten über Volksreligion und Christentum“. Durch die Übersetzung des Ausdrucks ‚Volksreligion‘ mit ‚civil religion‘ deutet er bereits an, dass die Religion nicht etwas vom Staat Getrenntes, lediglich die Gefühle und Überzeugungen der Gläubigen Betreffendes sein soll, sondern im Gegenteil einen Dienst für die Einheit der Gesellschaft leistet. Während seiner Frankfurter Zeit machte Hegel immer stärker die Erfahrung der gesellschaftlichen Entzweiung. Hatte er zunächst geglaubt, die Gegensätze ließen sich durch eine Religion der Liebe überwinden, greift er spätestens seit seiner Ankunft in Jena auf den kantischen Gedanken von der transzendenten Einheit der Apperzeption zurück. Trotzdem dauert es noch mehr als ein Jahrzehnt, bis in der „Wissenschaft der Logik“ Hegels eigene Antwort auf die philosophische Herausforderung seiner Zeit Gestalt annimmt. Wie L. im zweiten Kap. unter Berufung auf R. Pippin darlegt, bedeutet „reines Denken“ für Hegel, dass Begriffe von Anschauungen zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden können (vgl. 65; 69; 72; 81). Seine Philosophie laufe darauf hinaus, „dass die Denkbestimmungen nicht einfach der inneren Struktur einer vom menschlichen Denken unabhängigen Wirklichkeit entsprechen [...], sondern dass die Gegenstände vielmehr nur kraft des Denkens das sind, was sie sind“ (93). Daraus folge indes weder die Annahme einer transzendenten Gottheit noch die eines Weltgeistes. Hegels Überlegungen seien im Gegenteil mit der Annahme vereinbar, dass wir Menschen die einzigen denkenden Subjekte sind. – Die Kap. 3 bis 6 kreisen um die Berliner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“. Obwohl Hegel gleich in der Einleitung erklärt, Gott müsse als sich selbst offenbarenden Geist gedacht werden, führt er L. zufolge den Begriff „Gott“ im ersten Teil der Vorlesungen als eine Art „Platzhalter“ ein (138 f.), dessen genaueres Verständnis nicht von irgendwelchen Vormeinungen abhängen dürfe, sondern sich aus der philosophischen Erkenntnis des Absoluten selbst ergeben müsse. Zu diesem Zweck unterscheidet Hegel zwischen Gefühl, Vorstellung und Denken als Weisen der Erkenntnis Gottes. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, die Inhalte des Gefühls und der Vorstellung in die Form des Gedankens zu bringen. Wie L. weiter hervorhebt, ist die Verwirklichung des Absoluten kein rein theoretischer, sondern zugleich ein praktischer Vorgang, der sich in Andacht und Kultus vollzieht. – Im fünften Kap. geht L. kurz auf Hegels Abhandlung der nichtchristlichen Religionen ein. Er weist auf die ungelöste Spannung zwischen einem typologischen Ansatz („Conceptual Mapping“) und einer religionsgeschichtlichen Sichtweise („Narrative of Genesis“) hin. Das Christentum als die „vollendete Religion“ müsste im ersten Falle die in den verschiedenen Typen vorhandenen Merkmale auf vollkommene Weise in sich vereinen; im zweiten Falle müsste es als historisches Produkt aus seinen Vorläufern erklärt werden. Stellt jedes dieser Modelle für sich genommen bereits vor erhebliche Schwierigkeiten, so mutet Hegels Versuch, beide miteinander zu verbinden, aus heutiger Sicht geradezu „aberwitzig“ an (201). Mit Verweis auf A. MacIntyre einerseits und C. Taylor andererseits unterbreitet L. deshalb Vorschläge, wie ein bescheideneres Programm aussehen könnte.

Hegel selbst definiert das Christentum bekanntlich als Religion, die sich selbst zum Gegenstand hat, und als das Selbstbewusstsein Gottes. Im Kern geht es dabei