

durch als „Basis, Maßstab und Ziel von Religion und Theologie. [...] Die Existenz Gottes stellt für Kant einerseits eine allgemein geteilte Überzeugung dar. Andererseits reiche die Urteilskraft des gewöhnlichen Laienverständes aus, zu dieser Vorstellung zu gelangen“ (206).
F. RICKEN S.J.

PIPPIN, ROBERT, *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit* (Princeton Monographs in Philosophy). Princeton, NJ / Oxford: Princeton University Press 2011. VII/103 S., ISBN 978-0-691-14851-9.

Im Jahr 1807 publizierte Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Professor an der Universität Jena, den ersten Teil seines „Systems der Wissenschaft“. Da keine weiteren Bde. erschienen, ist das Werk heute unter anderem Namen bekannt, und zwar als „Phänomenologie des Geistes“. Liefße sich schon über den Titel des Werkes eine Menge sagen, so noch ungleich mehr über das, was auf den insgesamt 765 Seiten entfaltet wird. Die Gedankengänge sind überaus komplex, und bezogen auf die sprachliche Form ist das Werk nicht minder herausfordernd, weil ein ganz eigenes Vokabular geprägt wird. Ungeachtet dessen hat sich Hegels Werk zu einem der Grundtexte der neueren Philosophiegeschichte entwickelt. Es wurde und wird nicht nur auf das Intensivste studiert, sondern hat auch eine Vielzahl an mitunter diametral entgegengesetzten Deutungen hervorgerufen.

Nun hat Robert B. Pippin (= P.) eine neue Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“ vorgelegt. Der 1948 geborene amerikanische Philosoph, Professor an der Universität Chicago, zählt zu den führenden Hegel-Kennern der Gegenwart. Auf der Grundlage mehrerer im Frühjahr 2009 in Amsterdam gehaltener Vorlesungen hat er ein schmales, dabei überaus gehaltvolles Buch geschrieben, das außerdem noch wunderbar aufgemacht ist – aus ganz verschiedenen Gründen lohnt es also, „Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit“ zu lesen. Pippin entfaltet seine Interpretation in Auseinandersetzung mit der neueren Forschung, d. h. im kritischen Gegenüber zu ihr. Er grenzt sich dabei ebenso gegen Alexandre Kojève (11; 77, Anm. 25) und Axel Honneth (11 f., Anm. 6; 73 f., Anm. 21) wie gegen Robert B. Brandom (12, Anm. 7; 68–85) und John McDowell (12–18; 39–51; 69 f.; 91, Anm. 1; 97, Anm. 5) ab, um nur einige Namen zu nennen. Dabei geht es P. keineswegs um eine allenfalls für Eingeweihte verständliche Spezialdiskussion innerhalb einer verschworenen Forschergemeinde. Ebenso wenig ist der Autor rein philosophiehistorisch interessiert. Zwar stellt er die Verbindung zum Denken Immanuel Kants heraus, insbesondere zur „Kritik der reinen Vernunft“ (6–10; 52 f.; 58 f.): Kant und Hegel versuchen gleichermaßen, das erkennende Subjekt adäquat zu beschreiben, und für beide ist das Bewusstsein als solches offen auf anderes (8: „inherently *reflective* or *apperceptive*“), denn es wird es selbst, indem es sich in seinen verschiedenen Äußerungsformen begreift (52). Beide Philosophen unterscheiden sich jedoch darin, wie sie diesen Vorgang fassen. Während Kant deduziert und das Formale betont, ist Hegel mehr am Prozesshaften interessiert, an der Bewegung (60; 92 f.). Trotz der hiermit benannten Differenzen lässt P. es weitgehend offen, wie Hegels Verhältnis zu Kant näher zu charakterisieren ist, ob nun im Sinne einer Überbietung, als bloße Fortführung oder sonst wie (57, siehe allerdings auch 16, Anm. 13).

Die historische Kontextualisierung ist indes kein Selbstzweck. P. weiß sehr wohl, dass Hegel in einem Debattenzusammenhang stand, der nicht einfach der heutigen ist, weswegen ein unmittelbarer Bezug auf ihn schwerlich möglich ist. Ohne Relevanz für die Gegenwart ist sein Denken aber keineswegs. Laut P. vermag Hegel einen wichtigen Beitrag zur Selbstverständigung des Menschen zu leisten, indem er ihn als ein erkennendes Wesen beschreibt. Wörtlich meint der amerikanische Philosoph: „One of Hegel’s main concerns in the revolutionary book he wrote in the German city of Jena while only in his thirties, his *Phenomenology of Spirit*, is a familiar modern philosophical concern: the attempt to understand the various competencies involved in distinctly human sentience, sapience, and agency, and, especially and above all in Hegel’s project, the complex interrelations among all such competencies.“ (1) P.s eigenes Erkenntnisinteresse ist also deduziert systematisch.

Um die der „Phänomenologie des Geistes“ zugrundeliegende Denkfigur freizulegen, geht P. von zwei Sätzen aus. Einmal ist dies die Aussage, das Selbstbewusstsein sei „Begierde überhaupt“ (6–53). Ebendies schreibt Hegel wörtlich in jenem „Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“ betitelten Abschnitt, und im Anschluss erklärt er, das Bewusstsein habe als Selbstbewusstsein einen zweifachen Gegenstand: zum einen denjenigen der unmittelbaren, sinnlichen Gewissheit, also den des Wahrnehmens, der aber negativ sei; zum anderen sich selbst, sein wahres Wesen, welches zunächst allein im Gegensatz des ersten vorhanden sei. Das Selbstbewusstsein sei von daher eine Bewegung, in welcher der Gegensatz aufgehoben werde. In dieser Bewegung vollziehe sich die Gleichheit des Bewusstseins mit sich. So weit Hegel. Eng damit hängt der andere Satz zusammen, von dem P. ausgeht. Er findet sich wenige Seiten weiter in der „Phänomenologie des Geistes“ und ist als Ganzer gesperrt gedruckt: Demnach erreicht das Selbstbewusstsein seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein (54–87). P.s Kernthese lautet nun, dass, wenn Hegel das Selbstbewusstsein als Begierde überhaupt bezeichnet, er damit dessen Verwiesenheit auf ein anderes ausdrückt, weil das Selbstbewusstsein erst in einem von ihm unterschiedenen zu seiner eigenen Erfüllung gelangt (14).

„Begierde“ im Sinne Hegels habe keinerlei sexuelle Konnotationen (12, Anm. 7, siehe dagegen allerdings 57). Gemeint sei vielmehr die besondere Struktur des Bewusstseins eines Subjekts: Es ist es selbst durch den Bezug auf etwas anderes als es selbst, d. h., das Selbstbewusstsein ist an ein Gegenstandsbewusstsein gebunden (20 f.). Somit ist das Subjekt in sich gespannt im Sinne einer notwendigen Verwiesenheit auf etwas, das zwar jenseits seiner selbst liegt, aber immer wieder das eigene werden muss. Hieraus ergibt sich, was Hegel die Begierde nennt und bildhaft als Wunde bezeichnet (51–53; siehe auch 77). Wie diese Wunde geheilt werden könne, wird laut P. im berühmten, zwar knappen, dafür aber äußerst dichten vierten Kap. der „Phänomenologie des Geistes“ erläutert. In diesem wird die Dialektik von Knechtschaft und Herrschaft thematisiert. Damit leitet P. zu seinem zweiten Gedankengang über. Er geht der Frage nach, was Hegel damit meint, das Selbstbewusstsein finde seine Erfüllung allein in einem anderen Selbstbewusstsein. Um politische oder soziale Fragen gehe es gerade nicht, wenn Hegel diesbezüglich von einem Kampf um Anerkennung spricht (61–64). Wohl handle es sich um etwas Ernstes, ja Todernstes. Sind Gegenstands- und Selbstbewusstsein untrennbar miteinander verbunden, dann bedarf das Subjekt etwas anderen als es selbst. Aber schon weil andere Individuen eine reine Selbstbezogenheit ihres Gegenübers nicht zulassen werden, ist eine Funktionalisierung oder Ver zweckung des Gegenübers zugunsten des erkennenden Individuums unmöglich (79). Entscheidender noch ist dies: Erst indem sich das eine Selbstbewusstsein mit einem anderen, ebenso lebendigen, konfrontiert sieht, das es herausfordert, gelangt es zu sich selbst, denn es grenzt an ein anderes und wird so es selbst (60; 80–82). Da dies nicht konfliktfrei geschieht, spricht Hegel drastisch von einem Kampf bis hin zum Tode (75; 78; 85 f.). Von einem tyrannischen, latent totalitären Zug, den man Hegels Denken oft unterstellt hat, kann aufgrund der Notwendigkeit gelungener Intersubjektivität überhaupt keine Rede sein.

Besonders interessant wird sein, wie Brandom und McDowell auf P.s Interpretation reagieren werden. Unhinterfragt wird sie sicherlich nicht bleiben. Aber selbst in der Forschungsdiskussion nicht involvierte Leser werden „*Hegel on Self-Consciousness*“ mit großem Gewinn zur Hand nehmen. Die Unterscheidung von Quelle und Kommentar im Großen und Ganzen wahrend, führt P. unaufgeregt zu einer selbstständigen Auseinandersetzung mit der „Phänomenologie des Geistes“ hin. Ein weiterer, ebenso wesentlicher Punkt, der für die Lektüre seiner Interpretation spricht, ist ihre gedankliche Konzentration und sprachliche Klarheit. Auf etwas weniger als einhundert Seiten bietet P. eine überaus konzise, textnahe Hegel-Interpretation.

Zu fragen wäre allerdings, ob der üblicherweise zwischen Kant und Hegel angenommene fundamentale Dissens nicht heruntergespielt wird – ob dies absichtlich geschieht, sei dahingestellt. Handelt es sich denn nicht um einen zweistufigen Vorgang, wenn Kant die Erkenntnis als Zusammenspiel von sinnlicher Wahrnehmung und der Ordnungstätigkeit des Verstandes beschreibt, vielleicht sogar um einen Dualismus? Eine klare Ant-

wort auf diese Frage gibt P. nicht (6–9; 52). Jedoch macht er deutlich, dass Hegel ganz anders denke, weil für ihn jegliches Bewusstsein in noch so impliziter Form Selbstbewusstsein ist, insofern Gegenstand- und Selbstbewusstsein untrennbar miteinander verbunden sind (9). Was sagt das nun genau über das Verhältnis von Kant und Hegel aus? In diesem Punkt ist P. ein wenig zu schwammig.

Im eigentlichen Sinne zu kritisieren sind aber allenfalls Formalia. So ist die gewählte Zitationsweise ein wenig verwirrend. Statt auf eine der gängigen Ausgaben zurückzugreifen, zitiert der Autor nach einer lediglich online zugänglichen Arbeitsübersetzung von Terry Pinkard aus dem Jahr 2008, die im Unterschied zum Original in Paragraphen unterteilt ist. Will man Zitate im Zusammenhang lesen, muss man zunächst die Übersetzung aufrufen. Wo sie zu finden ist, wird erst mitten im Text und zudem nur in einer Fußnote entschlüsselt (20, Anm. 19). Hilfreich wäre auch gewesen, zusätzlich die Stellen aus der Suhrkamp- bzw. Theoriewerkausgabe oder vielleicht sogar die bei Meiner erschienene, von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften verantwortete historisch-kritische Edition zu benennen. Das würde nicht nur deutschen Lesern die Lektüre wesentlich erleichtern, sondern der Forschung überhaupt helfen. Wünschenswert wäre überdies eine Bibliographie, die einen schnellen Überblick über die neuere, insbesondere angelsächsische Forschung gegeben hätte. Deren Lebendigkeit zeigt P.s Monographie ja auf eindruckliche Weise. Hegel wird nicht aus einem bloß philosophiegeschichtlichen Interesse gelesen, sondern sein Denken wird daraufhin befragt, wo es einen Beitrag für die Selbstverständigung des heutigen Menschen zu leisten vermag. Das Potenzial, das die „Phänomenologie des Geistes“ in dieser Hinsicht hat, dürfte noch längst nicht ausgeschöpft sein.

B. DAHLKE

REA, MICHAEL C. / CRISP, OLIVER (EDS.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2009. 316 S., ISBN 978-0-19-920356-7.

In der analytischen Religionsphilosophie lässt sich neuerdings eine inhaltliche Verschiebung feststellen. Während bisher Themen wie die Eigenart religiöser Rede, die Rationalität religiöser Überzeugungen oder Argumente für die Existenz Gottes im Vordergrund standen, wenden sich zahlreiche Religionsphilosophen nun Themenstellungen zu, die traditionell in der systematischen Theologie verortet sind. So finden sich in einschlägigen Fachzeitschriften oftmals philosophische Beiträge, welche metaphysische Fragestellungen der Trinität, der Inkarnation und der Auferstehung behandeln oder epistemologische Fragestellungen zur Schriftinspiration, zur Prophetie oder zur Eigenart religiöser Erfahrungen diskutieren.

Der vorliegende Sammelbd. „Analytic Theology“ ist Ausdruck dieser Entwicklung. M. C. Rea spricht in seiner Einleitung von einem *theological turn* in der analytisch geprägten Religionsphilosophie, der allerdings in theologischen Kreisen weitgehend skeptisch und manchmal auch ablehnend beobachtet wird (1). Einen wesentlichen Grund dafür verortet Rea in der unterschiedlichen methodologischen Ausrichtung: Während viele Philosophen stark analytisch geprägt sind, erscheint etlichen Theologietreibenden die Phänomenologie, Existenzphilosophie oder Hermeneutik als geeigneteres Handwerkszeug für ihre Zwecke. Ein angepeiltes Ziel des Bds. ist es, diese methodologische Kluft zu überwinden und „einen interdisziplinären Dialog über den Wert (aber auch die Grenzen) analytischer Ansätze für theologische Fragestellungen zu beginnen“ (2).

Hierfür gliedert sich vorliegender Sammelbd. in vier thematische Abschnitte. Der erste Teil bemüht sich um eine eingehende Charakterisierung des Begriffs „analytische Theologie“ (33–84). Der zweite Teil befasst sich mit historischen Entwicklungen, welche für das Ansinnen der analytischen Theologie von Bedeutung sind (87–168). Im dritten Teil werden mögliche Erkenntnisquellen für die analytische Theologie dargelegt (171–247). Der abschließende Teil versammelt Beiträge, die analytischen Zugängen kritisch gegenüberstehen bzw. auf die Bedeutung alternativer Zugänge hinweisen (252–312). In meiner Darstellung konzentriere ich mich insbesondere auf den ersten Abschnitt. Er scheint mir von besonderem Interesse zu sein, da es für die Zielsetzung des