

I. (1–57) Leben. Neun Kap.: Stuttgart, Tübingen, Bern, Frankfurt, Jena, Bamberg, Nürnberg, Heidelberg, Berlin; bis auf das erste nochmals untergegliedert (Jena: Hegel und Schelling, Habilitation, Lehrtätigkeit, Geselligkeit, Außerordentliche Professur, Ende der Jenaer Jahre; Berlin: Politische Situation, Lehrtätigkeit, Geselligkeit, Akademie der Wissenschaften, Jahrbücher . . ., Philosophische Gegner, Kunst und Kunststreiten, Religionsstreit, Hegels letztes Jahr). Jedem der prägnanten Abschnitte (die immer wieder gängige Irrtümer korrigieren, übrigens auch Hegels selbst, der etwa [131f.] W. T. Krugs „erkenntnistheoretische Forderung, die Entstehung der Vorstellung einer Schreibfeder zu beschreiben“, als ontologische: der Ableitung dieser selbst, mißverstanden) gibt Jaeschke (= J.) Quellen- und Literaturangaben bei.

II. (59–500) Werk. Die neun Kap. dieses Hauptteils des Buchs bilden ihrerseits nochmals zwei Teile. Die ersten acht stellen chronologisch Stück für Stück Manuskripte und Veröffentlichungen dar, angefangen bei den Fragmenten des Jahre 1793/94. So etwa 3. Frankfurter Entwürfe (1797–1800): Das älteste Systemprogramm [76–80, 1,3 Spalten Literaturangaben – das Rätsel noch ungelöst], Vertrauliche Briefe bzgl. Waadtland und Bern, Erste Württemberg-Schrift, „Der Geist des Christentums“ und Verwandtes (1797–1799), Zwei Systemfragmente, Überarbeitung der Positivitätsschrift, Entstehung der Dialektik und des systematischen Grundgedankens. Zu Werken wie der Phänomenologie des Geistes gliedert J. die Abschnitte nochmals durch Unterabschnitte (Werkgeschichte und Systematische Funktion, Vorrede, Einleitung, Formen und Gestalten des erscheinenden Geistes, Geist und Geschichte). Auch kleine Dinge fehlen nicht (wieder mit Korrekturen nach Ergebnissen der historisch-kritischen Ausgabe): 4.8.2. Fragment vom Dreieck der Dreiecke, 4.8.3. Zeichnung aus Dreiecken. Den Schluß der Berliner Schriften und Entwürfe bildet der Text zur englischen Reformbill. – Ab S. 319 folgt dann mit Kap. 9 die Darstellung des „System[s] in Vorlesungen“.

III. (501–537) Schule. Es geht um die erste entscheidende Phase von Hegels Wirkungsgeschichte, von bestimmtem Gewicht bis heute. 1. Zur Situation der Philosophie im frühen Vormärz, 2. Der Streit um die Religion, 3. Der Streit um Recht und Staat, 4. Der Streit um die Metaphysik. Von Religion und Politik bekämpft, von seiten der Einzelwissenschaften ignoriert, wird nach der Jahrhundertmitte „die Klassische Deutsche Philosophie unter den Titel ‚Deutscher Idealismus‘ gestellt. Dieser Prozeß ist weder als ‚Widerlegung‘ noch gar als ‚Zusammenbruch‘ zu beschreiben, sondern im besseren Fall als ‚Historisierung‘ im schlechteren als ein schlichtes Verdrängen, Ignorieren und Diffamieren der Fragestellungen und des Problemniveaus dieser Philosophie“ (536).

Die 45 Seiten des Anhangs bieten eine Zeittafel zu Hegels Leben. Literaturhinweise (Werke, Vorlesungen, Bibliographien, Periodica, Biographien, Sammelbde., Dokumentationen, Sekundärliteratur [alphabetisch die Titel, die mehr als zweimal genannt worden sind]), Werk- und Sachregister, Personenregister (historischer Gestalten „aus dem gedanklichen oder persönlichen Umkreis Hegels“ [einschließlich biblischer seit Abraham]).

Kaum zu glauben, daß es sich um das Werk eines Autors handelt. Respektvoller Dank!
J. SPLETT

KOHL, EVELIN, „Gestalt“: Untersuchungen zu einem Grundbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (Münchner philosophische Beiträge [13]). München: Utz 2003. 342 S., ISBN 3-8316-0246-8.

Die philosophiegeschichtliche Annäherung an einen bestimmten Denker oder eine bestimmte Denkerin ist oft nur möglich über eine genaue Analyse der von diesem oder von dieser gebrauchten zentralen Begriffe. Für das Verständnis der Philosophie Hegels unverzichtbare Begriffe, die es in der ihm eigenen Verwendung zu deuten gilt, sind bekanntermaßen die Begriffe „Geist“, „Idee“ oder „Vernunft“, um nur einige wenige zu nennen. Entsprechend gibt es zu diesen Begriffen zahlreiche Studien, und kaum ein Hegel-Kenner würde behaupten wollen, alle Schlüsselbegriffe der Hegelschen Philosophie so ohne weiteres vollständig beschreiben zu können. Andere Begriffe, die Hegel ebenfalls häufig verwendet hat, werden dagegen oft als unproblematisch angesehen. Hegel selbst war es jedoch, der vor der „Selbsttäuschung“ gewarnt hat, „beim Erkennen etwas

als bekannt vorauszusetzen“ (Ph, 35 [Hegels „*Phänomenologie des Geistes*“ wird hier, wie von der Verf.n, nach der „Theorie-Werkausgabe“ zitiert]). Wie berechtigt diese Warnung ist, zeigt die Arbeit von Evelin Kohl (= K.) über den Begriff „Gestalt“ als Grundbegriff der *Phänomenologie des Geistes*. In der Einleitung weist K. darauf hin, daß der Terminus Gestalt, obwohl er doch zu den Grundbegriffen der *Phänomenologie des Geistes* gehört und als solcher „in nahezu allen Kommentaren und Interpretationen dieses Werks, zuweilen sogar inflationär“ (6) gebraucht wird, in der Sekundärliteratur bisher praktisch nicht thematisiert und problematisiert wurde (das Literaturverzeichnis weist nur einen einzigen, nur wenige Seiten umfassenden Beitrag von Hermann Schmitz über den Gestaltbegriff in der *Phänomenologie des Geistes* aus dem Jahr 1957 nach). Als Folge dieses mangelnden Problembewußtseins geben die Interpreten der *Phänomenologie* dem Begriff Gestalt „offensichtlich unterschiedlichste Bedeutungen“. K. hat deshalb mit ihrer Arbeit dankenswerterweise die Aufgabe übernommen, „hinter diesem scheinbar so selbstverständlichen Begriff“ (6) diejenige Bedeutung herauszuarbeiten, die Hegel selbst diesem Begriff gibt – Teil A: Die methodische Bedeutung des Gestaltbegriffs –, um dann von diesem präzisierten Gestaltbegriff aus in Teil B die „Reihe der Gestalten“ der *Phänomenologie des Geistes* im einzelnen detailliert zu beschreiben und von der besonderen Perspektive des Gestaltbegriffs aus manch neue Sichtweise der Hegelschen „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ zu ermöglichen.

Schon die ersten Schritte von Teil A machen deutlich, daß der Begriff Gestalt von heutigen Lesern beinahe zwangsläufig verengt verstanden werden muß, zeigt doch bereits ein Vergleich des Wörterbuchs der Brüder Grimm mit dem heutigen Brockhaus, „daß das Alltagssprachliche Umfeld, in welches sich der Hegelsche Gebrauch des Gestaltbegriffs einbettet, ein weitaus reicheres ist, als die heutige Gebräuchlichkeit vermuten läßt“ (9). Darüber hinaus zeigen Exkurse zu den französischen Enzyklopädisten einerseits und zu ästhetischen Überlegungen Schillers andererseits, daß der Terminus Gestalt zu Hegels Zeit durchaus ein theoretisch bedeutsamer und nicht unumstrittener Begriff gewesen ist. Insofern ist es nicht unbedingt verwunderlich, daß Hegel in seinen Frühschriften noch keinen spezifischen Gebrauch von diesem Begriff macht, ihn bis zum „Systemfragment von 1800“ überhaupt kaum verwendet. In diesem Systemfragment aber findet man den Gestaltbegriff auf drei Bestimmungsebenen, die „sich in ihren metaphysischen, religiösen und ästhetischen Funktionsrahmen bei der Bestimmung des Gottesdienstes“ verflechten, nämlich als „Objektivierung des Göttlichen und zwar des Göttlichen als absoluter Lebendigkeit“ (23). In dieser Funktion weist der Gestaltbegriff des Systemfragments bereits in Richtung der *Phänomenologie des Geistes*, in der dann erst wieder eine erneute Entwicklung des Gestaltbegriffs bei Hegel festzustellen ist.

Nach diesem Überblick über „die verschiedenen Bedeutungsfelder ..., in denen sich der Gestaltbegriff, auch im Hegelschen Gebrauch desselben, bewegt“ (42) wendet sich K. in dem Abschnitt „Der Gestaltbegriff auf der logischen Ebene der *Phänomenologie*“ nun der spezifischen methodischen Bedeutung des Gestaltbegriffs in der *Phänomenologie* zu. Der *Phänomenologie des Geistes* eine „logische“ Ebene zuzusprechen ist allerdings nicht ganz unproblematisch, gewinnt doch die *Phänomenologie* als Weg zur Wissenschaft erst an ihrem Ende jenen Standpunkt des „absoluten Wissens“, auf dem allein eine *Wissenschaft der Logik* möglich wird. K. übergeht dieses Problem nicht, widmet ihm vielmehr eine ausführliche und umfassende Diskussion der Problematik, die letztlich hinausläuft auf die in der Hegel-Rezeption seit langem und immer noch viel diskutierte Fragen nach dem Zusammenhang von *Phänomenologie* und System, Titeländerung des Werkes und einen möglichen Wandel der gesamten Konzeption während der Arbeit, die Stellung der *Phänomenologie* zur *Enzyklopädie* sowie die (besondere?) Methode der *Phänomenologie des Geistes*. Ausgehend von den Ergebnissen ihrer Überlegungen zu diesen Fragen (der Weg zur Wissenschaft ist selbst schon Wissenschaft; die Methode der *Phänomenologie* ist letztlich keine andere als die der Wissenschaft; die Entwicklung von Momenten, Gestalten und Begriffen verläuft korrelativ), kann man die terminologische Entscheidung der Verf.n für eine „logische Ebene der *Phänomenologie*“ (im Sinne von: vom Standpunkt der *Wissenschaft der Logik* aus gelesen) zweifellos akzeptieren. Trotzdem bleibt die Frage erlaubt, ob nicht eine neutralere Terminologie (z. B. methodisch-strukturelle Ebene) auch weniger Anlaß für eventuelle Mißverständ-

nisse gegeben hätte. Sicherlich hat K. recht, wenn sie – ein Bild von Heinz Röttges erweiternd – davon spricht, daß sich die „Leiter“, welche die *Phänomenologie* dem Individuum zum Hinaufstieg auf den wissenschaftlichen Standpunkt anbietet, „während des Verschluckens ja auch noch zum Kreise biegt“ (40, Anm. 46). Doch wird diese Kreisgestalt eben erst *nach* dem Aufstieg als solche erkannt, so daß die Rede von der „logischen Ebene der *Phänomenologie*“ immer den Perspektivenunterschied des erst noch Aufsteigenden und des schon Aufgestiegenen berücksichtigen muß. Das ist natürlich möglich und wird von der Verf.n auch beachtet, dem Rez. scheint diese zusätzliche Schwierigkeit aber vermeidbar.

Davon abgesehen hat die Erörterung der grundlegenden Fragen aber „bereits wichtige funktionale Verflechtungen zwischen Gestaltbegriff und Methode“ (42) in der *Phänomenologie* zum Vorschein gebracht. Diese werden im folgenden einer genaueren „Definition des Gestaltbegriffs“ zugeordnet. Dabei ergibt sich als erstes die Abgrenzung von dem übergeordneten Gattungsbegriff des Moments, das sowohl als Begriff wie als Gestalt auftreten kann, den beiden möglichen Formen seines konkreten Daseins. „Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens und ist *Wissenschaft*. Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte *Gestalten* des *Bewußtseins* dar, sondern ... als *bestimmte Begriffe* und als die ... in sich selbst begründete Bewegung derselben“ (Ph, 589). Dem Begriff gegenüber ist die Gestalt wiederum ausgezeichnet durch ihre Zeitlichkeit – „Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar ...“ (Ph, 498) – und ihre Lebendigkeit: „Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweigung ihrer selbst in Gestalten ...“ (Ph, 142). Damit hat die Gestalt eine „Selbständigkeit“, die sie gegen die „allgemeine Substanz“ (Ph, 141) festhält und behaupten will, deshalb fallen aber bei der Gestalt – im Unterschied zum Begriff – bis zum Erreichen des absoluten Wissens noch ihr jeweiliges Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von ihr als Gegenstand auseinander, so daß jeder neuen Gestalt des Bewußtseins „etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden“ (Ph, 80). Als erstes Fazit der bisherigen Untersuchungen läßt sich so die präzise Definition geben: „Die *Gestalt* ist lebendiges (und somit selbständiges, endliches und den Unterschieden zwischen Wissen und Wahrheit verhaftetes) Dasein des Momentes gegenüber dem *Begriff* als reines (und somit Formen des Wissens und der Wahrheit in unmittelbarer Einheit in sich vereinigendes) Dasein des Momentes“ (63). Wie dieser präzisiertere Gestaltbegriff die *Phänomenologie des Geistes* nun unter neuen Blickwinkeln zu lesen erlaubt, wird anschließend exemplarisch vorgeführt für die schwierige, weil mehrdeutig mögliche Gliederung der *Phänomenologie* unter den Begriffen Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft bzw. den (erst später im System so verwendeten) Begriffen subjektiver, objektiver und absoluter Geist sowie für die Entwicklung des phänomenologischen Weges anhand der Begriffe Allgemeines, Besonderes und Einzelnes.

Die nun in Teil B. folgende detaillierte Analyse der „Reihe der Gestalten“ in der *Phänomenologie* kann hier verständlicherweise nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Der Reichtum dieser Darstellung liegt naturgemäß gerade in der Fülle der Details. Ein grober Überblick muß an dieser Stelle genügen. Festzuhalten bleibt zunächst jedoch die von K. überzeugend herausgearbeitete Dynamik des Gestaltbegriffs auf den Begriff Geist hin, derzufolge in den ersten Kap. der *Phänomenologie* im Grunde noch gar keine Gestalten als solche auftreten. Die Gestalten des Bewußtseins sind, da Hegel das Bewußtsein als „das unmittelbare Dasein des Geistes“ (Ph, 38) bestimmt, in ihrer Wahrheit nur als Gestalten des Geistes wirklich, so daß das „Meinen, Wahrnehmen und der Verstand“ statt Gestalten eigentlich nur „Weisen des Bewußtseins“ (Ph, 136) sind. Dem entspricht die mit dem Verlauf der *Phänomenologie* zunehmende Bedeutung des Handlungsbegriffs gegenüber dem Begriff bloßer Bewegung, so daß sich schließlich „die Gestalten als individuelle und somit handlungsfähige in ihrer Reihe als Handlungsträger in den dichotomischen Verhältnissen von Einzelheit und Allgemeinheit ebenso wie jenen von Wissen und Wahrheit bewegen“ (102). Waren solche handlungsfähigen Gestalten im Bewußtseins-Kap. noch nicht zu finden, so „werfen die Gestalten“ im Abschnitt über das Selbstbewußtsein erstmals „ihre Schatten voraus ... und zwar ab dem Augenblick, in dem das Selbstbewußtsein sich an der Schwelle zum faktischen Vollzug der In-

tersubjektivität befindet“ (131): in der Dialektik von Herr und Knecht. Doch letztlich mangelt es „auf dieser Ebene der bloßen Bestimmtheit an der von der Gestalt als Gestalt geforderten Konkretheit als lebendiger Einheit unterschiedner Momente“ (136). Der „Weg ins Reich der Gestalten“ (143) führt erst noch über das Vernunftkap. „Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein“ (Ph, 179), doch ist sich diese Gewißheit zunächst durchaus auch bewußt, „als *Ich* noch nicht die Realität in Wahrheit zu sein, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben und das *leere* Mein zu erfüllen“ (Ph, 185). Die Vernunft macht sich als beobachtende Vernunft deshalb selbst auf „die Suche nach Gestalten“ (145), findet diese aber weder in der Natur noch in sich selbst. Diese Erfolglosigkeit als nur theoretische Vernunft bringt das Bewußtsein schließlich dazu, „sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen“ (155); es „will sich nicht mehr *unmittelbar finden*, sondern durch seine Tätigkeit selbst hervorbringen“ (Ph, 261). Mit dem Abschnitt B. des Vernunftkap.s in der *Phänomenologie*, „Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst“, beginnt also die eigentliche Handlungsfähigkeit des Geistes „– das Tor zum Reich der Gestalten ist geöffnet. Die Reihe der Gestalten als jene Vereinzelungen, in denen Momente des Geistes ihre Konkretion finden, kann beginnen“ (156). Ohne von Hegel namentlich genannt zu werden, sind im folgenden Goethes Faust, Schillers Karl Moor und Cervantes' Don Quijote die vorbildhaften Gestalten der zum Mißerfolg verdammten Versuche der praktisch gewordenen Vernunft, sich *gegen* den Weltverlauf, Ausdruck des Allgemeinen, selbst verwirklichen zu wollen – als Lustgewinn, als ungestümer Weltverbesserungsdrang, als resignierende tugendhafte Selbstgerechtigkeit. Dieses notwendige Scheitern der zwar sich selbst realisierenden, aber noch im Gegensatz gegen das Allgemeine bleibenden Vernunft weist über sich hinaus auf die Wahrheit der Vernunft in der sittlichen Welt. Die nun im Vernunftkap. noch folgenden Abschnitte über das geistige Tierreich, die gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft interpretiert K. darum als eine Art „Denkspiel mit Momenten“ (173), das Selbstbewußtsein „spielt mit dem Prinzip seiner selbst. Insofern ein Prinzip Gegenstand des Spiels ist, bedarf es keiner einzelnen konkreten Gestalt“ (175). Anders im Bereich der Sittlichkeit: „Der Geist ist das *sittliche Leben* eines Volks, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist; das Individuum, das eine Welt ist. Er muß zum Bewußtsein über das, was er *unmittelbar* ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins, Gestalten einer Welt“ (Ph, 326). Die solchermaßen wirklich lebendig gewordenen Gestalten als Gestalten der Wirklichkeit „unterscheiden sich von den vorangegangenen also nur dadurch, daß in ihnen nicht mehr ein Wissensmoment seine Bestätigung in der Wirklichkeit findet, sondern daß ... in ihnen die Verwirklichung eines Momentes der geistigen Substanz zum Dasein gelangt und angeschaut werden kann, um mittels dieser Anschauung zum Wissen um eben diese Substanz zu gelangen“ (185). Etwas verwunderlich bleibt, daß im Verlauf der nun folgenden Dialektik von Einzelfnem (oder Einzelnen) und Allgemeinem, die von der sittlichen Welt über die sittliche Handlung zum Rechtszustand führt, dann doch nur einige wenige konkrete Gestalten auftreten – die großen Gestalten der griechischen Tragödie, die den Konflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft exemplarisch darstellen. Derart lebendige Gestalten sind auch im folgenden Abschnitt über den sich entfremdeten Geist, die Bildung, nicht zu finden – jedenfalls nicht auf den ersten Blick. „Der Geist scheint sich also in lebendigen Gestalten nicht zu finden oder auch nicht zu suchen, oder auch sich die Zeit nicht zu nehmen, bei Konkretionen seiner selbst in lebendigen Gestalten zu verweilen“ (204), doch ein tieferer Blick lehrt, daß „ein jedes Moment des Geistes ... sich in dieser Welt zunächst entfremdet, in sich zerrissen“ (207) ist, so daß die konkreten Gestalten hier gleichsam als „verborgene“ (206) erscheinen: Diderot, der Autor von „Rameaus Neffe“, sowie die beiden Protagonisten dieses Werkes, Rameau und der namenlos bleibende „Philosoph“. Gestaltlos bleiben dann wieder die Individuen, die Zuflucht suchen vor der in der bloßen Bildung erlebten Zerstörung der Werte, im Glauben an ein Jenseits oder in der reinen Einsicht, bis der Machtkampf zwischen Glauben und Aufklärung an Schärfe zunimmt (hier tauchen Voltaire, Rousseau, Montesquieu und Lamettrie auf, Pascal und die

Jansenisten) und schließlich in der brutalen Konkretheit der Französischen Revolution endet: Ludwig XVI., Marie Antoinette, Philipp von Orléans, Danton, Marat, Robespierre und Saint-Juste, „sie schließen mit ihrem Tod den Reigen der Gestalten der Welt der Bildung“ (226). Aus der Zerrissenheit der Bildung findet der Geist schließlich in der Moralität zurück zu einer Einheit. Insofern dieses moralische Bewußtsein zunächst nur als unmittelbarer Anspruch der Pflicht erfahren wird, sind „die Gestalten, deren Gedanken für Hegel in maßgeblicher Weise eine solche moralische Weltanschauung in der Neuzeit vorgeben, ... Kant und Fichte“ (229), auch wenn deren Namen nicht explizit genannt werden; über die hier behandelten Gedanken sind sie eindeutig identifizierbar. Das gilt auch für die weiteren Gestalten (Jacobi, Novalis, Schlegel und Hölderlin), die im Kap. über das Gewissen als den Versuch, *für sich selbst* seine Wahrheit an der *unmittelbaren Gewißheit* seiner selbst“ (Ph, 468) zu finden, behandelt werden. Doch führt gerade dieser Schritt des Geistes noch einmal zu einer tiefen Kluft zwischen dem Individuum und der Allgemeinheit. Dieser Konflikt kann nur noch aufgelöst werden in einer Versöhnung, welche die Ebene der Sittlichkeit übersteigt: „Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteil, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist“ (Ph, 493). In der Religion hat es der Geist nicht mit einem ihm fremden Gegenstand zu tun, sondern er tritt sich selbst als Geist als Inhalt gegenüber. „Daß seine Gestalt ihn selbst ausdrückte, müßte sie selbst nichts anderes sein als er und er sich so erschienen oder wirklich sein, wie er in seinem Wesen ist“ (Ph, 498). „Damit ist jedoch ... bereits auf die Religion in ihrer höchsten Stufe verwiesen, auf die christliche Religion, in der sich Gott in der Einzelheit einer einzigen menschlichen Gestalt offenbart. Erst einmal jedoch ist das zum Wissen um sich strebende religiöse Bewußtsein in seinen defizitären, da *einseitigen* Bemühungen, das Absolute zu erfassen, mit dessen Gestalten als nur *bestimmten*, endlichen *Daseinsformen* konfrontiert“ (260). Es ist an dieser Stelle erst nur der Begriff der Religion gesetzt, der sich nun in seinen Gestalten realisieren muß, um darin seine Wirklichkeit zu erkennen. „Und so wird der Weg durch die Welten des Geistes, durch seine Reiche der Wirklichkeit, ein weiteres Mal durchschritten, die Geschichte dieser Reiche als Geschichte der Manifestation des Göttlichen erzählt“ (252). Der Weg führt also diesmal durch die Religionsgeschichte, von den Formen der natürlichen Religion, die ihren höchsten Punkt in der Religion des Alten Ägyptens erreicht, über die „Kunstreligion“ des antiken Griechenlands bis zum Christentum als der „offenbaren Religion“, in der Gott „als ein wirklicher Mensch *da ist*“ (Ph, 551). (An dieser Stelle vermißt der Leser ein wenig eine zusätzliche Veranschaulichung durch Bezüge auf die Ausführungen zur Gestalt und insbesondere deren Zusammenhang mit dem Begriff der Gestaltung, die Hegel in den Vorlesungen zur Philosophie der Religion bzw. zur Ästhetik gibt. Natürlich grenzt bereits der Titel der Arbeit die Untersuchung legitimerweise auf die *Phänomenologie* ein, doch wäre gerade angesichts der gedrängten Dichte des Religionskap.s die größere Anschaulichkeit der Vorlesungen zu diesen Zusammenhängen für den Leser hilfreich gewesen.) Im Abschnitt über die Religion treten also – wie im Systemfragment von 1800 – zu der logisch-metaphysischen Bedeutungsebene des Gestaltbegriffs auch wieder explizit die ästhetische und religiöse Bedeutungsebene hinzu. Gerade dadurch findet aber die Gestalt zur Einheit mit dem Begriff: „Dies – seinem *Begriffe* nach das Offenbare zu sein – ist also die wahre Gestalt des Geistes, und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewußt als Selbstbewußtsein und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird“ (Ph, 553). Damit ist auch dieser zweite Weg an sein Ende gelangt. „Mit der offenbaren Religion haben Wissen und Wahrheit zueinander gefunden, im Kreuzpunkt ihres Sichfindens steht die Gestalt“ (282). Doch zugleich hat der Geist damit einen Standpunkt erreicht, das absolute Wissen, auf dem er die „lebendigen konkreten Gestalten“ (284) nicht mehr braucht: „es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreifende Wissen*“ (Ph, 582). „Gemeinsam mit der einzelnen Gestalt bewegt sich der einzelne Begriff solange in der Zeit, bis der Geist – im Begreifen dessen, was Gott mit seiner Offenbarung in der Gestalt Jesu dem je einzelnen Bewußtsein auch an Erkenntnismöglichkeit offenbarte – den in

den äußersten Extremen seiner Momente verwirklichten Begriff in seiner von der Zeit befreiten Reinheit erfassen kann“ (286). Die *Phänomenologie des Geistes* ist an ihrem Schlußpunkt angelangt.

Im dritten und letzten Teil ihrer Arbeit gibt K. nun einige hochinteressante „Rück- und Ausblicke“. Auch diese können hier leider nur noch angedeutet werden. Der erste Rückblick betrachtet die Phänomenologie – ausgehend von „all den Metaphern des Reisens“ (292), die in ihr gebraucht werden, sowie im Gespräch mit Hegel-Interpreten wie Glockner, Hyppolite, Pöggeler und v. a. Bloch – als ein nicht nur philosophisches, sondern auch literarisches Werk, das eindeutige Parallelen aufweist zu Homers *Odyssee*, zu Goethes *Faust*, zu Dantes *Divina Commedia*. Es geht K. dabei aber nicht nur darum, „den Erzähler und Poeten Hegel hin-, gar anzunehmen“ (291) und „das Werk und seine Gestalten in einer gewissen künstlerischen Hinsicht gewürdigt zu haben“ (296), vielmehr um eine tiefere und vollständige Erfassung des Gestaltbegriffs und seiner ästhetischen Bedeutungsebene, um von diesem aus die *Phänomenologie* erst richtig einschätzen zu können – gerade auch in ihrem Hinausweisen über sich selbst. So beschäftigt sich der zweite Rückblick mit der Analogie der *Phänomenologie* zu einem Schauspiel. Die sprachlichen Bezüge der Phänomenologie auf das Theater (Schauspiel, Zuschauer, Vorhang) führen die Verf.n zu einem Vergleich mit Shakespeares Dramen, der – wenn er auch „im vorliegenden Kontext nicht mehr sein kann als ein gedanklicher Anstoß“ (297) – doch zu zeigen vermag, „daß Hegel in den dramatischen Prinzipien den Boden gefunden hat, auf dem er die Welt seiner Gedanken aufbauen kann“ (304). Der dritte Punkt widmet sich als „Ausblick“ der „Gestalt in der Dialektik von Anschauung und Veranschaulichung“. Dabei ist zum einen wichtig, daß auch die Anschauung als Empirie nie ganz unmittelbar ist, sondern sich immer schon auf dem Boden einer „Welt-anschauung“ bewegt. Zum anderen weist gerade die Gestalt als zentrales Moment der Veranschaulichung schließlich über die reine Anschauung der Kunst hinaus auf andere Erkenntnisweisen des Absoluten als des Wahren: Religion und Philosophie. Mit der „persönlichen Option“ (328) der Verf.n für die Gleichrangigkeit der drei Erkenntnisweisen des Absoluten, die sich im bekannten Bild Hegels vom System als „Kreis von Kreisen“ (*Enzyklopädie*, § 15) gegenseitig durchdringen, endet die Untersuchung.

Insgesamt beeindruckt die Studie sowohl durch ihre Detailfülle wie auch durch die Tiefe der gedanklichen Durchdringung der zu einem großen Teil ja doch höchst schwierigen Textpassagen der *Phänomenologie*. Daß dabei die eingehende Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur sich nicht einem vermeintlichen Aktualitätswang zu nur den neuesten Publikationen unterwirft, sondern vielmehr gerade die nach wie vor richtungsweisenden Arbeiten zur Phänomenologie von Pöggeler, Fulda, Düsing, Henrich, Puntel u. a. in den Mittelpunkt rückt, ist nur zu begrüßen und spricht für die sachlich und klug abwägende Urteilskraft der Verf.n. Ihre Untersuchung wird so nicht zuletzt auch zu einer hervorragenden Einführung in die Diskussion der wichtigsten Interpretationsfragen um Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Zuerst aber ist es eine bestechend überzeugende Darstellung der *Phänomenologie* unter dem besonderen Blickwinkel des bislang weitgehend vernachlässigten Gestaltbegriffs, aus der auch mit Hegels Philosophie vertraute Leser noch manches lernen können.

TH. STEINHERR

DESMOND, WILLIAM, *Hegel's God. A Counterfeit Double?* Ashgate: Aldershot 2003. 222 S., ISBN 0-7546-0565-5.

This book by William Desmond (= D.) is a welcome addition to the literature available in English on Hegel's (= H.) philosophy of religion. It is certainly not an easy read, starting with a very complicated explanation of three different kinds of transcendence: the other-being of nature, of the human self, and of the divine, which are important for understanding D.'s claim that the God of Hegel is a counterfeit double of the biblical God. D. argues that H. is insufficient in his understanding of the otherness of the transcendence of God, being unable to properly think the non-objectifying and indeed non-subjectifying 'beyond' of God, due to his being trapped in a speculative dialectic that ultimately reduces God to the finite, immanent order of reality. The notion of a 'counter-