

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-

feit double' used by D. is a clever way to make the point that like many before and since, H. has created an idol covering the place of the living God. This idol resembles the real God and yet as God of the Whole of wholes is nothing more than a hollow replica of the irreducible transcendence of the biblical God.

After this rather dense introduction, D. proceeds to consider various aspects of H.s failure to adequately think through the transcendence proper to God on a number of different levels. In chapter 1, H.'s relation to the Enlightenment, Greece and Christianity is considered. In this opening chapter, D. already finds the origins of H.'s attempt to find an immanent way that moves between the commissions and omissions of these three constellations of thought. However, D. finds that in the end, H. only reconfigures transcendence as other in terms of immanent self-determination, which reduces God to a counterfeit double. Of particular interest in this chapter is D.s consideration of the Kantian Enlightenment and H.s debt to Kant for his own thinking.

In the next three chapters, D. turns to questions of religion and God in a more in depth manner. Chapter 2 looks at the relation of religion and philosophy. Here he investigates the impact that the role of religion had in forming the way H. goes about thinking of God in a philosophical and speculative manner. A key point of his investigation here is an investigation of the common claim of both religion and philosophy to absolute-ness, and more specifically to the difficult relation of the philosophical concept (*Begriff*) to the religious representation (*Vorstellung*). In chapter 3, D. turns to H.s speculative concept of God. He outlines H.s critique of dyadic reflection or double thinking and argues that his replacement of this by triadic relation, which is yet a unitary self-relation, does not move beyond the double thinking he aims to criticize. Once again, D. finds here traces of H.s immanent appropriation of transcendence that crops up like a recurring motif throughout D.s critique of H.s philosophy of religion. Chapter 4 deals with H.s understanding of God as trinity and asks the question if his account of the trinity in itself and the trinity in history and creation is the same trinity that Christianity understands to be the God of love.

In chapters 5, 6 and 7, D. considers various aspects of H.s economic understanding of the trinity in: creation, history and the community. Each in their different ways repeats the error of domesticating transcendence. In chapter 5, D. argues that the view of creation put forward by H. blurs the distinctions between the creator and the created. The failure of H. to make clear the absolute uniqueness of the divine act of bringing being to be, argues D., results in H. insufficiently making clear the asymmetrical relations between God and the creation. Chapter 6 turns to the question of history and God's relation to time. Human history is portrayed by H. as the medium of God's coming to self-consciousness in the self-becoming of humanity. This chapter also deals with the theodicy question in H. and reveals a picture of God who not only has to atone for humanity but also paradoxically for God. Both humanity and God are thus shown to be mutually dependent in H. since God redeems himself and humanity through man. In chapter 7, D. considers the presence of God to the human community, most particularly in H.s understanding of spirit or *Geist*. Characteristically, D. notes H.s emphasis on the indwelling of the spirit in the religious community but also suggests that once again due to H.s blurring of distinctions, in this case between different types of love, H. inappropriately articulates the presence of the spirit to both the religious community of agapeic service and to the political community of erotic sovereignty. In the end, D. notes that H.s inadequate distinctions between types of transcendence and love may well have paved the way and indeed welcomed the anthropological reductions of God which arrived soon on the scene after H. himself.

In chapter 8, D. concludes his remarks about H.s philosophy of religion. In this chapter, D. speaks of what he calls the reserves of God, that is to say, limitations in H.s speculative conception of God which lend themselves to the generation of counterfeit doubles. Indeed, D. claims that in H.s attempt to reconcile philosophy and religion, religion is not so much preserved but done away with by a philosophy that wants to think God as the Whole of wholes. In considering divine transcendence as at the cost of human freedom, H. is found by D. to be one more victim of the modern dilemma: one may think either God or man, but not both together.

D. has written a fine well argued book on H.s philosophy of religion with a *sui generis* interpretation that is characteristic of his reading of H. Whilst not written in a very accessible language this book will provide a welcome contribution to a field which all too easily can baptize H.s God as if this were the God of the Bible. Readers of *Hegel's God* are left with not doubt that the God of Hegel is not the God of the Bible.

A. CARROLL S. J.

LAU, CHONG-FUK, *Hegels Urteilkritik*. Systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik (Jena-Sophia, Abteilung 2; Band 6). Köln: Fink 2004. 319 S., ISBN 3-7705-3898-6.

Die zu besprechende Arbeit gehört in die Reihe der Versuche, einen systematischen Zugang zu der Philosophie Hegels im Ganzen zu gewinnen. Nachdem die *Wissenschaft der Logik* in den letzten Jahrzehnten vielfach als Theorie der Subjektivität verstanden und die selbstbezügliche Negation als ihre Grundoperation und der systembildende Faktor angesehen wurde, stellt Lau (= L.) Hegels Urteilkritik in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen. Als Schlüsseltext behandelt er die Ausführungen über den spekulativen Satz aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*. Er sieht darin nicht eine – mehr oder weniger gut ausgearbeitete – Lehre wahrer Sätze, sondern interpretiert die Stelle vornehmlich als „Satzkritik“ (183). Auf diese Weise verbindet L. gleich mehrere Aspekte. Da ist zum ersten das anthropologische Faktum unserer Angewiesenheit auf die Sprache und zwar nicht nur als Medium der Kommunikation, sondern auch als Grundlage unseres Denkens. Von der Notwendigkeit des Gebrauchs sprachlicher Zeichen zu unterscheiden ist zweitens der Umstand, daß wir uns nach der Ansicht Hegels in der Sprache stets der Form des Urteils bedienen und von einem Subjekt irgend etwas präzisieren. Das wiederum verleitet uns drittens zu der Annahme, wir hätten es auch in der Wirklichkeit mit einzelnen Dingen (Subjekten) und ihren Eigenschaften (Prädikaten) zu tun. Die logische Form des Urteils besitzt scheinbar ontologische Implikationen. Ist nun von Hegels Urteils- oder Satzkritik die Rede, muß natürlich geklärt werden, gegen welche der drei Thesen sie sich richtet. Dabei wird schnell klar, daß Hegel weder ganz auf die Verwendung der Sprache verzichten noch die Form des Satzes einfach aufgeben möchte. Er wendet sich deshalb im wesentlichen gegen den letzten Punkt, das heißt gegen die gewöhnlich mit der Subjekt-Prädikat-Struktur des Urteils verbundene Substanzontologie. Eine Formulierung D. Henrichs aufnehmend und zugleich präzisierend bezeichnet L. eine solche Metaphysik selbständiger Einzeldinge als das „natürliche Weltverstehen“ (vgl. 15–22). Dessen Wurzeln in der logischen Form des Urteils aufzudecken und seine ontologischen Folgerungen zu überwinden ist die Aufgabe der spekulativen Philosophie – so die im 1. Kap. exponierte Kernthese der Arbeit: „Die dialektische Entwicklung der Denkbestimmungen bezieht sich sachlich als kritische Revision auf das ‚natürliche‘ Weltverstehen, das wesentlich von dem logisch-ontologischen Primat der Einzeldinge ausgeht“ (29f.). – Im 2. Kap. befaßt sich L. mit der systematischen Stellung der Urteilkritik. Ausgehend von Hegels Begriff der Wahrheit erörtert er das Problem ihrer Darstellung. Die Errungenschaft Hegels auf dem Gebiet der Wahrheitstheorie ist die Deutung der Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand bzw. Denken und Sein als „Selbstverhältnis“ (53). Diese Beziehung kann zum einen logisch, als die Angleichung der Erkenntnis an ihren Gegenstand, und zum anderen ontologisch, als die Entsprechung der Wirklichkeit mit ihrem Begriff, aufgefaßt werden (54f.). Die beiden Momente zusammen ergeben ein monistisches und holistisches Verständnis des Wahren. Aus dieser Wahrheitsauffassung folgt, daß strenggenommen nichts, auch nicht das Unwahre, außerhalb der Wahrheit liegen kann. Deshalb, so Hegel, muß die philosophische Darstellung des Wahren die Kritik des Unwahren in sich enthalten (63f.). Obwohl das Unwahre im Gang der *Wissenschaft der Logik* verschiedene Gestalten durchläuft, nimmt die Kritik des Urteils als der begriffslogischen Form des Unwahren gemäß L. eine Sonderstellung ein. Das führt er einerseits darauf zurück, daß die subjektive gegenüber der objektiven Logik eine Art Metatheorie darstellt: „Die Begriffslogik ist sozusagen eine metalogische Selbstthematisierung der Logik“ (80). Andererseits bildeten der Satz bzw. das Urteil auch für die spekulative Philosophie das unverzichtbare Mittel