



Book Reviews / Buchbesprechungen / Comptes rendus de lecture

Michael Höfler / Michael Wladika
(Hrsg.), Franz Ungler

Zur antiken und **neuzeitlichen Dialektik**

Peter Lang: Frankfurt am Main /
Berlin / Bern / Brüssel / New York /
Oxford / Wien 2005, 167 S. (Wiener
Arbeiten zur Philosophie, Reihe B,
Bd. 12)

Der vorliegende Band vereinigt Aufsätze des früh verstorbenen Wiener Philosophen Franz Ungler (1945–2003), um im gegenwärtigen Philosophiediskurs erneut das Augenmerk auf das zentrale Ringen dieses noch kaum rezipierten Denkers zu lenken und es in die wissenschaftliche Öffentlichkeit einzubringen. Davon überzeugt, dass die modische Rede vom sogenannten Zusammenbruch des Deutschen Idealismus „nur das mehr oder weniger geschickte Vorbeischleichen an dem [ist], was Kant begonnen hat“ (105), waren es vor allem Fragen nach dem „Logos“ und der „Logik“ einer dialektischen Wirklichkeitserschließung, denen sich Ungler bis zuletzt mit seiner ungewöhnlichen Denkkraft und Sprachkompetenz zu stellen suchte.

Die einzelnen Texte spannen einen Bogen von den Problemen der Dialektik in der antiken Philosophie bis hin zu Hegels „Wissenschaft der Logik“, in deren Bahnen sich Unglers Denken von früh an zu bewegen und zu schärfen suchte. Die Themen beinhalten im Einzelnen: „Die Bedeutung der bestimmten Negation in Hegels *Wissenschaft der Logik*“ (19–54), „Zu Fichtes Theorie des Gewissens“ (55–72), „Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels“ (73–94), „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“ (95–104), „Ontologie und Transzendentalphilosophie“ (105–116), „Zum Freiheitsbegriff Hegels“ (117–134) und „Die Kategorie Widerspruch“ (135–155). Drei Rezensionen beschließen den Band.

1. Die gewusste (und nicht verdrängte bzw. vergessene) Identität von Denken und Sein „macht die Grundlage der *einen* philosophischen Tradition aus“ (106). Dieses Grundprinzip lässt philosophische Systeme in ihrem logischen Status als jeweils bestimmte Fassungen der vorausgesetzten „Identität“ begreifen. Selbst eine Antimetaphysik setzt sich als schlechte Metaphysik dieses Fundamentalprinzip voraus. Platon war es gelungen, den eleatischen Anfang zur Rettung der konkreten Phänomene zu differenzieren, ohne in die bloß ontische Differenz zurückzufallen. Das Seiende in seiner jeweiligen Bestimmtheit und das Erkennen treten noch nicht wie in späteren Denkansätzen auseinander. „Aus der Einheit von Sein und Denken, die die platonische Dialektik fortbestimmen, separiert sich eine Wissenschaft der Seinsprinzipien, und eine Wissenschaft von den subjektiven Formen des Denkens tritt dieser wiederum gegenüber ...“ (107).

In der dialektischen Gedankenbewegung geht es immer um die sprachliche Sinnerschließung konkreter Wirklichkeiten, die jeden vermeintlich konkreteren Zugang als abstrakt entlarvt. So wird jene „Zärtlichkeit“ den Dingen gegenüber vermieden, die im Satz des (zu vermeidenden) Widerspruchs den daseienden Widerspruch eliminiert und deshalb die wahre Konkretheit verfehlt. Hegels spekulative Logik bleibt für Ungler der Weg, auf dem sich die formale Logik aufhebt und das Denken zur Selbstbewegung der Sache selber wird. „Dialektisch ist somit ein sich durch die fortreibende negative Natur des Widerspruchs bestimmendes Vorwärtsschreiten in den in seiner Bewegung sich erhaltenden Anfang bzw. Grund“ (10). Der Übergang von der formalen Logik zur Reflexion auf die in ihr eingeholten Voraussetzungen vollendet sich unter Aufhebung der transzendentalen Logik, die den Anspruch des spekulativen Denkens begründet, das den Widerspruch nicht mehr bloß voraussetzt, sondern denkt und denkend „aushält“.

2. Beherrscht werden die einzelnen Abhandlungen von der Einsicht Hegels in die Geschichte der dialektischen Methode, die in

ihrem Zu-sich-Kommen entsprechend der dreifachen „Stellung des Gedankens zur Objektivität“ (Enzyklopädie §§26–82) als Metaphysik, als Kritische Philosophie bzw. Transzendentalphilosophie und als „Wissenschaft der Logik“ begriffen wird. Metaphysik lebt in ihrer Denkeinstellung (in „intentione recta“) noch von einem naiven Vertrauen in die *adaequatio rei et intellectus* mit ihrer Gleichsetzung von Denkformen und Seinsprinzipien. Indes hat die vorkantische Metaphysik ihr vorgebliches Axiom, den Satz vom Widerspruch und damit den Absolutheitsanspruch der formalen Logik ohnehin nicht konsequent durchhalten können. „Denn, wenn sie ihm (ihr) treu geblieben wäre, hätte sie niemals über die Position des Eleaten Parmenides (Akosmismus) hinausgehen können: sowohl die Entelechie des Aristoteles als auch die Monade Leibnizens und vorher schon Platons Dynamisierung der Idee haben das widerspruchsfreie, abstrakte Sein verlassen“ (122). Die Beliebtheit freilich bloßer Verstandesansicht der Vernunftgegenstände und damit aller in *intentione recta* betriebenen Ontologie als „Lehre von allen Dingen überhaupt“ (Hegel) ist bis heute nicht zurückgegangen (112).

Dieser Metaphysik blieb die „absolute Form“, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit des „Ich“ als wahrer Ausgangspunkt der Philosophie, verborgen. Erst in der kritischen Philosophie bzw. Transzendentalphilosophie hat sich das Denken eine andere Stellung zur Wirklichkeit gegeben („Revolution der Denkungsart“), die einen vagen Gebrauch der vertrauten Termini „Subjekt“ und „Objekt“ unhaltbar macht. Doch bleibt Dialektik auch noch uneingeholte Voraussetzung der kantischen Transzendentalphilosophie, wie die Aporien der drei Kritiken zeigen. Darin liegt der Grund, warum „das Anhypotheton“ noch nicht „als Begriff, Leben, Geist“ (116) erkannt werden konnte. Zum Selbstverständnis der „Dialektik“ gehört das Wissen um den im Satz vom (zu vermeidenden) Widerspruch vorausgesetzten „daseienden“ Widerspruch der nicht einer Beseitigung, vielmehr einer bewahrenden „Aufhebung“ bedarf.

Schon das Beispiel der Bewegung widerlegt die uneingeschränkte Gültigkeit des Widerspruchsprinzips. Im Prozess ist nämlich jeder Zustand zugleich seine Negation. Deshalb muss der Einheit von Sein und Nichtsein Wirklichkeit zukommen, um das Lebendige als sich Selbstbewegendes denken zu können. In der Differenzierung bzw. Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand, Materie und Form, Erscheinung und Ding an sich sind zwar die beiden Momente der Dialektik für die „ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption“ sowie die Beherrschung

der Vernunft im Zeichen des Verstandes vorausgesetzt, aber gerade als vorausgesetzte noch nicht eingeholt. Die methodische Einholung dieser Voraussetzungen ist die Aufgabe der systematischen Philosophie als „Selbstbewegung der absoluten Idee“ (116). Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch hätte nicht einmal formuliert werden können, wenn das durch ihn zu Vermeidende keinerlei Dasein hätte.

3. Ungler konnte dieses Methodenbewusstsein vor allem in den beiden zentralen Aufsätzen: „Die Dialektik der Aristotelischen Freiheitsdefinition“ und „Zum Freiheitsbegriff Hegels“ meisterhaft entwickeln. Für die aristotelische Ethik zeigt der Verfasser die Aporie auf, dass zwar die Unvergleichlichkeit menschlicher Freiheit mit der entelechialen Selbstverwirklichung gesehen, andererseits aber das *telos* menschlicher Praxis naturanalog in die Eudaimonie verlegt wird. Wesensverwirklichung und freiheitliche Selbstbestimmung sollen nach diesem ontologischen (naturrechtlichen) Grundsatz zusammenfallen und können es doch nicht im Sinne der dem Menschen als „existierendem Begriff“ eigentümlichen Frage nach Gut und Böse. Die Ontologie der Natur kann mit dem „ens et bonum convertuntur“ (103) die Freiheit als „Vermögen des Guten und des Bösen“ (Schelling) nicht bewältigen, weil das Bestimmte eines Geschehens durch die Wirklichkeit des Wesens noch keine Handlung als Handlung fundiert. Die Freiheit als bewegendes Prinzip, als „Ursache“ ist keine Selbstbestimmung im Sinne „der sich als Ursache wissenden Ursache“ (98). Sie ist noch nicht die Selbstbestimmung des sich wissenden Begriffs. Doch ist Aristoteles bereits in die Dialektik des Freiheitsbegriffs (103) eingestiegen und zur Konkretion fortgeschritten.

Hegels Freiheitsverständnis beruht auf der Einsicht in die Dialektik im Begriff des Menschen selber, der einerseits Tier (animal) ist, andererseits gerade als sich wissendes Tier aufgehört hat, Tier zu sein. Er ist nicht aus einer tierischen Natur und einer geistigen Substanz zusammengesetzt. Derselbe „ist Tier und Nichttier und dieses Entgegengesetzte auch noch zugleich“ (125) Bewusstsein oder Selbstbewusstsein ist keine bloße Eigenschaft des Menschen, weil es – fundamentalphilosophisch – in die Konstitutionsproblematik des Menschen als solchen gehört. Oder wie es in der Abhandlung „Zu Fichtes Theorie des Gewissens“ heißt: „Der Begriff des Menschen (...) ist die Ichheit selbst, die das System der Bedingungen ihres Zusichkommens und damit das individuelle Ich überhaupt konstituiert“ (55). Die dogmatische Metaphysik hingegen versuchte mit den Mitteln der formalen Lo-

gik das wahrhafte Sein zu erkennen, vergaß aber das „Ich“ als unhintergehbare Voraussetzung aller menschlichen Bestimmungen. Erst durch die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes wurde die Philosophie „von der in der vermeintlichen Autarkie formaler Logik begründeten Verdinglichung der Vernunft, des Selbstbewusstseins und damit auch von der naiven Auffassung der Freiheit als einer Beschaffenheit, die dem menschlichen Willen zukommen oder auch nicht zukommen könnte, befreit“ (119 f.). Doch musste sich Kant infolge der Nichteinsicht in die „positiv-dialektische Natur der Freiheit“ (124) – wie seine drei Kritiken zeigen – in ein „Nest von Widersprüchen“ begeben. Ließe sich Freiheit rein formal-logisch als widerspruchsfrei fassen, wäre sie selbst und ihre Autonomie als Moralität überhaupt nicht denkbar. Auch die Freiheit ist ein Paradigma der Wirklichkeit des Widerspruchs. Sie ist „der tiefste Grund des Widerspruchs und als Grund auch die Aufhebung desselben, die im Sinne der Einheit ihrer bekannten drei Bedeutungen (zerstören, höher heben und bewahren) zu fassen ist“ (124). Im Begriff der Freiheit ist die Negation des unmittelbaren Tierseins enthalten. Doch darf diese Negation nicht für sich fixiert werden, um sie als widerspruchsfrei anzusetzen. Sie meint keine Freiheit der „Leere“, weil sich der existierende Begriff (Mensch) handelnd immer schon der äußeren Realität wie auch der tierischen Natur in ihm entgegengesetzt hat. Dieses Setzen oder Sichselbstsetzen ist bereits der Übergang zur Bestimmtheit. Wirkliche Freiheit kommt im Anderen (in der Natur wie auch der Mitmenschlichkeit) zu sich. So wird das abstrakte Ich = Ich erst über die gesetzte Besonderheit mit sich identisch. „Im Begriff der Sittlichkeit ist beides enthalten, dem Naturtrieb wird seine – dem Geiste gegenüber – Fremdheit genommen, indem er durch die Freiheit formiert wird, ihm eine sittliche Bestimmung gegeben wird (Ehe, Familie), ebenso wird (worauf das eben Erwähnte schon hinweist) in der sittlichen Liebe die Atomizität und abstrakte Selbstständigkeit der Person durch Freiheit aufgehoben (im Staat ist diese Aufhebung im Patriotismus wirklich – sie kann nicht durch die Staatsmacht hergestellt werden)“ (131).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen auch die Ausführungen zum Christentum als „Religion der Freiheit“. Im Gott-Menschen als göttlichem Wesen in der Gestalt des Selbstbewusstseins ist – in der Überwindung eines abstrakten Monotheismus wie auch des Polytheismus – der Begriff der Freiheit zum Bewusstsein gelangt, den es im Sinne der konkret-wirklichen Freiheit in die äußere Realität einzubilden gilt.

M. Höfler und M. Wladika ist mit der Veröffentlichung dieses Bandes ein „Anfang“ gelungen, der schon mit wenigen und nicht allzu umfangreichen Texten die irrije Meinung widerlegt, dass man sich „durch ‚anthropologische‘ Wenden, ‚positives‘ Philosophieren, Sprachanalysen und in der Begeisterung für reine Formen, die nichts mehr formen, gleich dem Konkreten“ (105) zuwenden könne. Dass sowohl im Bereich der Naturerkenntnis als auch im Raum der Freiheit das in der philosophischen Tradition erreichte fundamentalphilosophische Problemniveau nicht mehr unterboten werden dürfe, gehört offensichtlich auch zur philosophischen Grundüberzeugung der beiden Herausgeber, in der sie sich mit Ungler verbunden wissen. Man darf gespannt auf die weiteren Veröffentlichungen von Platon- und Hegel-Vorlesungen sowie der noch nie publizierten Frühschriften des verstorbenen Philosophen („Organismus und Selbstbewusstsein“ und „Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘“) warten.

Johann Reikerstorfer

Thomas Sören Hoffmann

Philosophie in Italien

Eine Einführung in 20 Porträts

Wiesbaden: Marix-Verlag 2007, 400 S.

Die vorliegende „Einführung“ ist ein ebenso philosophischer wie italianistischer Weckruf – ist Italien doch im deutschen Sprachraum als Land der Philosophie weitgehend unentdeckt oder jedenfalls heute nicht mehr präsent. So sehr sich Italien auch als unverzichtbare Referenz für alle ästhetischen Fragen von der Mode bis zum Film, der bildenden Kunst und des Designs durchgesetzt hat, so wenig ist allgemein geläufig, dass es das einzige europäische Land mit einer 2500 Jahre alten, kontinuierlichen Geschichte philosophischen Denkens ist.

Nun sind Landesgrenzen keine philosophische Kategorie, die eine wie auch immer geartete Zugehörigkeit philosophischer Denkweisen begründen könnte. Wenn sie aber, wie im Falle Italiens, das beharrliche Ausblenden eines bedeutenden Teils europäischer Kulturgeschichte zur Folge haben, ist das Insistieren

auf den gerade in diesem Land erbrachten Leistungen zweifellos nicht nur legitim, sondern besonders verdienstvoll.

Der Verfasser sucht darüber hinaus Gemeinsamkeiten der Denker aus zweieinhalb Jahrtausenden durch den Hinweis plausibel zu machen, dass sie alle einer Kultur der Rezeption verpflichtet gewesen seien und griechisches, lateinisches oder, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, auch deutsches Philosophieren im Modus der „Zweiteit“ oder der Differenz wiederholt hätten. Eine solche Rezeptionshaltung ist zwar vielleicht nicht sogleich offensichtlich für die in Süditalien und Sizilien lehrenden Philosophen Parmenides, Empedokles oder Gorgias, sondern eher in späterer Zeit, etwa für den in Rom eine Schule begründenden Plotin, vor allem aber für die im Mittelpunkt dieses Buches stehenden Denker der Renaissance und des Humanismus, aber im Sinne der von Rémi Brague vorgeschlagenen Bestimmung produktiver Rezeption als Spezifikum europäischer Kultur durchaus überzeugend.

Bei seiner Auswahl und Darstellung einzelner Philosophen wird der Verfasser nicht einfach von einem antiquarischen Interesse, von der Lust am Ausbreiten einer kaleidoskopisch bunten Vielfalt der Themen und Denkmuster geleitet. Bei aller Offenheit für die individuellen Erfahrungen und Werkgeschichten der jeweils Porträtierten lässt er sich doch von einem unschwer erkennbaren Erkenntnisinteresse leiten, das es ihm erlaubt, einen von der Antike bis heute lebendigen Denkraum zu entfalten. Dieses Interesse spricht insbesondere aus der Beschäftigung mit dem einzigen hier berücksichtigten Vertreter des 20. Jahrhunderts, mit Emanuele Severino, der bis heute in Deutschland nicht wirklich rezipiert worden ist, obwohl er wie kaum ein anderer moderner Philosoph exemplarischen Rang für die Frage nach dem Sein von Heidegger bis zurück zu Parmenides beanspruchen kann. Mit Severino und seiner von Parmenides hergeleiteten Überzeugung von der unhintergehbaren Verschränkung von Wahrheit und Sein, wobei Wahrheit heißt, das Sein als Begriff in Anspruch zu nehmen, setzt der Verfasser sich in einen fundamentalen Gegensatz zu einer philosophischen Tradition von Platon bis Heidegger, die auf einer Wesenheit, einem Identischen jenseits der Erscheinung beharrt, während Severino von der Selbstidentifikation des Seins in seinem Erscheinen spricht. (S. 372–373). Die europäische Geschichte erscheint aus dieser Perspektive als Geschichte des Verlustes des Grundes des Seins und der Wahrheit. Platons Dialektik versuchte, gegen Parmenides die Vermischung von Sein und Nichts zu denken. Aristoteles entwarf mit sei-

ner Strategie, den Satz vom zu vermeidenden Widerspruch zeitlich zu fassen, den Weg zu jenem Nihilismus, der die Zeit als Horizont des Seins begreift und die Menschen zu Bewohnern der Zeit statt des „Kreises des Seins“ macht (S. 374).

Der sich im Werden verloren föhlende Mensch sucht über wahres Wissen, die Wissenschaft (*epistēme*), zumindest einen Restbestand von Sein gegen das Werden zu sichern (S. 375). Gerade die europäische Wissenschaft aber föhrte zur Etablierung jenes technischen, ökonomischen, politischen, bürokratischen, pädagogischen „Apparates“, der auf die Eliminierung aller Arten von Konstanten aus ist zugunsten eines rein „verflüssigten“ Seins. Diesem Apparat arbeitet auch das moderne philosophische Denken, etwa als „pensiero debole“, zu, sofern es keine Wahrheitsfrage mehr kennt und insoweit die Angst befördert, auch der „Apparat“ könne nicht sein (S. 376).

In Severinos Schriften (und beim Verfasser) kann man die Freude an der sich selbst bejahenden Wahrheit, die untülgbare Freude des Erkennens erfahren und miterleben. Vieles davon findet sich auch in den Einzelporträts wieder, ohne dass der Verfasser der Versuchung erlüge, Severinos Grundentscheidungen schematisch auf sie zu übertragen. Er lässt vielmehr alle Autoren mit der ganz individuellen Ausprägung ihrer Interessen und Fragestellungen und so auch mit der ganzen Heterogenität ihrer Überzeugungen und Arbeitsweisen zu Worte kommen.

Sie werden zudem in ihren historisch-kulturellen Kontext gestellt, sodass der Leser eine Fülle von Informationen auch über andere Autoren, Künstler und Wissenschaftler erhält. Dadurch ergeben sich gleichsam von selbst und ohne, dass der Verfasser pedantisch darauf insistieren müsste, immer wieder neue Einsichten, so etwa die, dass unbeschadet von Jakob Burckhardts Hervorhebung der neuen Rolle des Individuums in einer Art bürgerlich-republikanischer Gesellschaft, die Kirche einen bedeutenden Anteil an den modernen Entwicklungen in Italien gehabt hat. Das folgt schon allein daraus, dass im Gefolge der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen und durch die Vorbereitungen zum Unionskonzil von West- und Ostkirche in Ferrara-Florenz nicht wenige Vertreter aus dem griechisch-byzantinischen Raum auf Dauer oder doch für einen längeren Zeitraum in Italien Fuß fassten und hier lehrten.

Im Vordergrund der Betrachtung steht, wie erwähnt, naturgemäß die italienische Philosophie der Renaissance und des Humanismus. Für diese Epoche ist die Kategorie der (produktiven) Rezeption, wie schon der Begriff

des „rinascimento“ impliziert, von zentraler Bedeutung. Zugleich ist es die Zeit, in der Italien vieles von dem vorgedacht und vorge-macht hat, was sich im übrigen Europa mit einer gewissen Zeitverzögerung entwickeln wird. Denn das ‚Denken im Modus der Zweit-heit‘ führt eben nicht zur ‚Sterilität und grauen Gelehrsamkeit‘, sondern entfaltet ‚eine ganz eigentümliche Vitalität (...) vor allem in der Erkundung (...) der Reflexionseinstellung selbst, die sich als menschlicher Ursprungsort zu Bewußtsein bringt‘ (S. 88).

Die Aufteilung des Landes in eine Vielzahl von Stadtstaaten begünstigte die Herausbildung lokal und regional unterschiedlicher Tendenzen. In Florenz etwa blühte der Platonismus, der Norden des Landes, insbesondere Padua, konzentrierte sich auf die produktive Bearbeitung und Weiterführung des aristote-lischen Gedankengutes. In den vielfältigen Ausprägungen des Neuplatonismus werden platonische Themen bestimmend, „so die Einheitsspekulation, so überhaupt die trans-zendente Richtung des Denkens, so aber auch die emphatische Betonung der Unsterblichkeit der Seele und ihres Vermögens, sich in Kraft des Eros über den *status quo* zu erheben“ (S. 137). Platon wird zum „Geburtshelfer einer neuen Lehre vom Selbst, vom „Selbststand des Menschen zwischen Vergänglichkeit und wahrer, intelligibler Welt, von einer Freiheit, die sich selbst ergreift“ (ebd.). Dieses Denken begegnet uns zunächst in Gestalt der „Gäste“, so des Nikolaus von Kues oder der Byzantiner Plethon und Bessarion.

Spätestens mit Nikolaus von Kues entdeckt die Philosophie das Individuum und stellt sich der Spannung zwischen seiner Hoch-schätzung und der Überzeugung von der Not-wendigkeit seines Scheiterns angesichts des Unendlichen, eine Spannung, die ihren dichterischen Ausdruck im Übrigen besonders eindrucksvoll in den Sonetten Michelangelo gefunden hat. Der Cusaner hatte das Denken des Verhältnisses von Vielheit und Einheit über Proklos, Porphyrios und Plotin bis hin zu Platons dialektischem Meisterdialog ‚Parmenides‘ zurückverfolgt und war dabei zu dem Ergebnis gelangt, dass über Einheit nur geredet werden könne, indem man sie verdoppele. Einheit sei daher nur negativ, durch Abgren-zung bestimmbar. Das Sein der Dinge sei Ab-senz (41–42). Adäquate Erkenntnis als Ein-heit von Intellekt und Sache sei nur in Gott er-reichbar. Nur das Unendliche ermögliche den Zusammenhang der differenten Gegenstände als eine Welt. Ohne diese Unendlichkeit gäbe es also nur Individuelles, Differentes. Dann aber wäre man näher als bei Platon bei dessen Gegnern, den Sophisten. Solche Unabhängig-keit vom platonischen Schuldenken manifes-tiert sich auch in der ‚docta ignorantia‘ des

Kusaners, an dessen Lehre vom unendlichen Universum später Giordano Bruno bei seinem Versuch einer Erschütterung des tradierten Weltbildes anknüpfen wird. Dessen Zertrüm-merung wird durch die schon bei Nikolaus geforderte Abkehr von autoritativen Lehrbü-chern zugunsten der Erfahrung des gesunden Laienverständes praktisch ins Werk gesetzt werden (S. 48–59).

Einen ähnlich freien Umgang mit der plato-nischen Philosophie zugunsten eines eher integrativen Ansatzes wie bei Nikolaus von Kues praktiziert Georgios Gemistos Ple-thon, der freilich nicht nur aus christlich-griechischen, sondern auch aus paganen und dezidiert östlichen Traditionen heraus denkt. Seine Lebens- und Werkgeschichte wird hier verdienstvollerweise in einen knappen Abriss von tausend Jahren byzantinischer Philoso-phiie und Theologie eingebettet (52–55), de-ren Konturen sich aus westlicher Perspektive, von wenigen Spezialisten abgesehen, im Neb-el einer untergegangenen Kultur zu verlieren scheinen. Plethon, von dem berichtet wird, er sei am osmanischen Hof in Adrianopel und Bursa von einem jüdischen Gelehrten in die arabischen Aristoteleskommentare ebenso wie in das Denken Zarathustras eingeführt worden, vertritt eine synkretistische „perennis philosophia“, wie sie auch Pico della Mirando-la, Marsilio Ficino und später noch Giordano Bruno am Herzen liegen wird. Plethon bezieht die Geschichte des Hirten Eumolpos, der am Anfang der Mysterien von Eleusis stand, und den Zeuspriester von Dodona ebenso in sei-nen Denkkosmos ein wie Zarathustra, dessen Lehre ihm allerdings nur durch die dem pers-ischen Religionsstifter in der Renaissance zugeschriebenen „Chaldäischen Orakel“ be-kannt gewesen zu sein scheint, und er ruft die indischen Brahmanen oder die medischen Magier, die ebenso wie Pythagoras und Platon den Zoroastrismus gekannt hätten, als Zeugen seiner Lehre auf. Seine Vorliebe gehört dabei eindeutig der platonisch-plotinischen Philo-sophie, während er mit Aristoteles vor allem kritisch umgeht (S. 68–75). In Plethons Den-ken wird von Platon und Plotin aus ein Zu-sammenhang des persisch-indischen mit dem griechischen Denken hergestellt und so eine Überlieferung der europäischen Tradition zu-geschrieben, die angesichts eines beliebten Insistierens allein auf dem griechisch-rö-mischen Denken aus dem Bewusstsein verdrängt zu werden droht. Ähnliche Versuche hat es vor Plethon im iranischen Platonismus ab dem 12. Jahrhundert, vor allem mit Suhrawardi gegeben, der der islamischen Tradition zugerechnet wird, obwohl genuin Islamisches bei ihm kaum zu finden ist.

Plethon vertritt gegen Aristoteles u.a. einen konsequenten Determinismus, die vollstän-

dige Abhängigkeit alles Seienden von Gott, und er bestreitet den aristotelischen Multiperspektivismus. Die Ideen sind für ihn nicht wie nach Aristoteles (überflüssige) Abstraktionen, sondern im Sinne Platons Formalursache. Doch hat Plethon bei aller Parteinahme für Platon und gegen Aristoteles in seiner allegorischen Darstellung der Prinzipien mit Hilfe des griechischen Götterhimmels nicht nur die platonischen Ideen gegen Platons Intentionen ästhetisch versinnlicht, sondern darin auch aristotelische Prinzipien einfließen lassen (S. 72–76). Das für ihn von Leon Battista Alberti, einem der bedeutendsten Architekten und Humanisten der Frührenaissance, konzipierte Grabmal im neopagan geprägten *Tempio Malatestiano* in Rimini ist ein besonders sprechendes Zeugnis für die „Aneignung des Ostens im Westen“ (S. 57).

Ein ähnliches synkretistisches Forschungsprogramm verfolgt Pico della Mirandola, der ebenfalls neben der lateinischen und griechischen Antike auf zoroastrisches Gedankengut in Gestalt der ‚Chaldäischen Orakel‘ oder auch auf Hermes Trismegistos zurückgreift. Anders als Plethon stellt er jedoch nicht die aristotelischen und platonischen Lehren vor allem als kontrovers dar, sondern integriert sie viel konsequenter, indem er die Unterschiede zwischen ihnen als solche der Worte, nicht der Sache nach begreift. Auch insoweit ist er näher bei dem Mann aus Kues als dem anderen aus Byzanz. Er hat die Schriften des Cusaners augenscheinlich gekannt und stimmt mit ihm hinsichtlich des Koinzidenzprinzips, der Vertraglichkeit von Gegensätzen in der Vernunft, ebenso überein wie hinsichtlich der These, wonach keine Aussage über eine Sache sie wirklich präzise erfasst (S. 114–115). Pico stimmt mit Nikolaus auch insoweit überein, als auch für ihn die Unterscheidung zwischen der ‚ratio‘, welche sich den Dingen von ihrer Außenseite her nähert, und der Vernunft („intellectus“), die mit dem wahrhaft Seienden befasst sei, grundlegend ist (S. 119).

Eindeutiger neuplatonisch denkt Marsilio Ficino, aber auch er verharrt nicht einfach in einem dogmatischen Schuldenken. Wie Hoffmann entsprechend seiner etwa an Severino entwickelten Fragestellung herausarbeitet, kann man sagen, „dass bei Ficino das Prinzip der Subjektivität entdeckt ist, (...) dass bei ihm ebenso der Gedanke der absoluten Subjektivität als des inneren Maßes des subjektiven Seins gedacht ist. Ficino hat erkannt, dass das Tor zur Welt nicht die objektivistische Stellung zu ihr, sondern der Rückgang des Subjekts in sich, die reflexive Selbstbeziehung ist“ (S. 105).

Das Kapitel über den Paduaner Aristotelismus macht bekannt mit Vorläufern moderner Naturwissenschaften wie Pietro Pomponazzi,

Girolamo Fracastoro und Jacopo Zabarella. Während in Italien ansonsten und insbesondere bei den Theologen ein meist orthodoxer Aristotelismus gepflegt wurde, entwickelte sich in Padua gerade durch die Fortschreibung der aristotelischen Schulphilosophie jene neue naturphilosophische Ausrichtung, die etwa auch Kopernikus bei seinem jahrelangen Studienaufenthalt in Norditalien beeinflusst hat (S. 138). Pomponazzi hat neben der Naturphilosophie auch das Denken der Geschichte durch seine Rationalisierungsversuche vorangebracht und ein rationales Bild von einer Welt entworfen, das ohne Transzendenz auskommt (S. 159).

Ein neuer Typus von Philosophie, eine Sprachphilosophie, die anders als die Tradition die Sprache nicht mehr einfach nur als Dienerin der Gedanken versteht, entwickelt sich ab dem 14. Jahrhundert, und zwar besonders in Florenz (Francesco Petrarca, Lorenzo Valla, Niccolò Machiavelli und Sperone Speroni). Schon Petrarca hatte als ‚Lyriker‘ die ‚existentielle Subjektivität des Denkens, die Bewältigung der als bedrängend erfahrenen ‚miseria hominis‘ im Denken selbst‘ gefordert (S. 215). Diese Forderung wird von den genannten späteren Humanisten in unterschiedlicher Weise eingelöst. Sie standen alle, zumindest zeitweilig, in politischen Diensten und stellten fest, dass zu konkreten politischen Fragen und zur Verwaltung des öffentlichen Lebens bei den Philosophen, selbst bei Aristoteles, wenig Nützliches zu finden ist. Sie entwickeln nun ein neues politisches Denken aus humanistischem Geist, indem sie sich mit der Welt als mit den zur Sprache gekommenen Dingen befassen und jene Abkehr vom Denken der Transzendenz, die sich auch bei Pomponazzi gezeigt hatte, radikalisierten. Insbesondere bei Machiavelli erfahren wir die Verschiebung ‚aus aller Art ‚metaphysischer‘ Einbettung des Politischen heraus hin zu einer ‚Selbstreferentialität‘ der Politik. Sie ist zum anderen auch eine Verlagerung der Politik aus dem Bereich wahrhaft humaner Praxis hin in den anderen Bereich der Technik und Klugheit ... Machiavelli mag vom Geist der Neuzeit damit mehr antizipiert haben, als gerade auch seine Gegner wahrhaben wollen“ (S. 241).

Das Kapitel „Neue Annäherungen an die Natur“ zeigt auf, wie die bereits im 15. Jahrhundert vorgezeichneten neuen Wege der Naturphilosophie nun im 16. Jahrhundert bei Girolamo Cardano, Bernardino Telesio, Francesco Patrizi, Giordano Bruno, Galileo Galilei und Tommaso Campanella zu einer Ablösung von der aristotelischen Physik führen. Telesio will die Natur „nach ihren eigenen Prinzipien“ erklären und Fracastoro lässt die Seele selbst das Universale an den Dingen aus deren sinn-

licher Präsenz heraus entwickeln. Galileo Galilei schließlich begründet den radikalen Bruch zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, indem er zwei verschiedene Mitteilungen Gottes unterscheidet, nämlich die direkte Offenbarung und die Natur. Daher müsse es zwei verschiedene Hermeneutiken geben, zum einen eine Kultur des Verstehens umfassender Sinnzusammenhänge, zum anderen die Erklärung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände.

Die umwälzenden Neuerungen im erklärenden Verhältnis zur Natur finden ihre Parallele in der nicht weniger revolutionären Neukonzeption der Geschichte und der Geisteswissenschaften als ‚verstehenden‘ statt ‚erklärenden‘ Wissenschaften bei Giambattista Vico. Dabei präsentiert er sich nicht als grundstürzender Neuerer, als der sich Descartes verstanden hatte, sondern will dem cartesianischen Rationalismus „ein Konzept an die Seite (...) stellen, das uns lehrt, wie wir denkend dem großen Bereich desjenigen beizukommen vermögen, das eben von dem neuen Rationalismus, (...) methodisch ausgeblendet wird“, und er tut dies als Erbe jenes Humanismus, der „eben gerade in Italien zur Blüte gelangt ist und auf dessen Grund immer das Wissen liegt, dass wir niemals die ‚Ersten‘, sondern die ‚Zweiten‘, (...) dass wir zuerst Vernehmende, dann Vernünftige sind“. Bei Vico finden wir jenen humanistischen Blick wieder, der „den Menschen als sprachliches und geschichtliches Wesen thematisiert und dabei beide, Sprache und Geschichte, zueinander ins Verhältnis setzt: so nämlich, dass die Sprache in einem ausgezeichneten Sinn unser Schlüssel zur geschichtlichen Existenz des Menschen wird, wie auch so, dass konkrete Geschichte auch eine bestimmte Praxis des Menschen bedingt“ (S. 252–253). „*Verum factum convertuntur*“: Was von Menschen hervorgebracht wurde, eben auch Früheres, Fremdes, ist für uns erkennbar. Wenn wir die Geschichte erforschen, können wir entdecken, was in uns selbst liegt. Um allerdings die Geschichte nicht nur als Sammelsurium von Einzelheiten erfahren, sondern Gesetzmäßigkeiten in ihr erkennen zu können, ist vorausgesetzt, dass sie auf ein „historisches Allgemeines“ führt“. Dazu bedarf sei keines transzendenten Universalen: „Nach Vico ist dieses Allgemeine die jeweilige Welt, die Menschen gemeinschaftlich bauen und als historische Lebenswelt erfahren“ (S. 359). Das (historische) Allgemeine ist Produkt „kollektiver Phantasie“ (S. 363). Die menschliche Welt ist eben nicht „Projektionsfläche der ‚res cogitans‘, sondern das denkende und sprechende Ich ist „immer auch in einer historischen Welt integriert und so gleichsam ‚deren‘ Projektion“ (S. 365).

Vicos Philosophie wird in gewisser Weise bei Severino konsequent weitergeführt. Insofern ist der Verzicht auf die Darstellung von Philosophen aus der Zeit nach Vico und ebenfalls der Verzicht auf die Darstellung der bekannteren modernen italienischen Philosophen in der Sache wohlbegründet. Dem Verfasser aber ist zu danken für die wegen seines Ansatzes durchaus originelle Darstellung bekannterer und weniger bekannter italienischer Autoren, die bei aller spezifischen Differenzen hier zugleich als Repräsentanten einer mehr als 2500 Jahre alten europäischen Tradition vorgestellt sind. Zugleich gilt es, seine Fähigkeit zu würdigen, einen bei aller Kontinuität von Fragestellungen und Lösungsansätzen doch überaus komplexen Denkraum ebenso konzise zu analysieren wie in sprachlich durchweg eingängiger Form auszubreiten. Es wäre wünschenswert, wenn das Buch dazu beitragen könnte, die Philosophie Italiens erneut und vertieft ins allgemeine Bewusstsein zu bringen.

Johannes Thomas

Iris Marion Young

Global Challenges

War, Self-Determination and Responsibility for Justice

Cambridge, Polity Press 2007

In “Acknowledgments” Iris Marion Young says that essays in book *Global challenges; War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, were presented at many venues in North America, Europe and South Africa. Interest of audiences was the main reason why she collected and published those essays and introduced them to the wide public. Young says that she has found inspiration for her writing in contemporary social movements. Those movements have become a global call to multinational corporations to take responsibility for enlarging inequalities in the world and are aimed against global military hegemony of the USA. As a citizen of the USA, she felt responsible for all bad decisions which her government has done. Through her essays, she wanted to show her disagreement with these decisions and to criticize the USA government. Her main goal is to offer concepts for analyzing range events and issues

which movements addressed to give arguments for some of their specific claims. She offers these concepts through a book divided into three sections: war, self-determination and global justice.

Title of the first section is “Self-Determination” and it consists of three essays: “Hybrid Democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project”; “Two Concepts of Self-Determination”, and “Self-Determination as Nondomination: Ideals Applied to Palestina/Israel”. In this section, the author puts in relationship two concepts of self-determination: *self-determination as noninterference* and *relational interpretation of self-determination*. Self-determination as non-interference is closely connected with the idea of sovereign state. That kind of self-determination means that a people or government has the authority to exercise complete control over what goes on inside its jurisdiction, and no outside agent has the right to make claims upon or interfere with what the self-determining agent does. The principle of self-determination (in *The Covenant on Economic, Social and Cultural Rights and Covenant on Civil and Political Rights*, 1966) is: “All peoples have the rights to self-determination, which means freely to determine their political status and pursue economic, social, and cultural development.” (p. 41) Author is questioning possibility for realization of that kind of self-determination in modern global world. Academic public opinion and theories, Young says, still support the idea of sovereignty and the idea of self-determination as non-interference. Young criticizes that kind of reasoning using feminist political theory and *neorepublican* theory. Both theories, in Young’s words, suggest that the idea of freedom as non-interference does not properly take into account social relationships and possibilities for domination. She and author Craig Scott are offering new alternative concept of freedom and self-determination. Self (a person or peoples) is not an isolate entity which stays in vacuum when making a decision. In every moment, self is in relation with other self. If we understand interaction like that, we accept the concept of equality and not the concept of domination or subordination. Self stays autonomous like *relation self* and not like *sovereign self*. Interceding that kind of self Young in reality intercedes “decentered democratic diverse federalism as a system of global governance with local self-determination as an alternative to that states system”. A relation concept of self-determination for peoples does not entail that members of the group can do anything they want to other members without interference from those outside because it entails individual rights, which peoples should defend.

Conceived as non-dominant, says Young, self-determination entail a presumption of non-interference and it concerns more different groups of people that make one people (a nation). According to Young, different kinds of groups (indigenous minority, ethnic minorities, regions, non-government organization) have the right to self-determination. Their claims for self-determination are better understood as a quest for an institutional context of non-domination. If we condescend decision-making cent on the local level, we will produce stronger democratic participation of citizens. Stronger activation of citizens provides better realization of democratic ideas. Homi Bhabha has developed similar idea in his *hybrid democracy* theory. That kind of democracy refuses the traditional/modern, savage/civilized, inside/outside, modern/primitive, self/other dichotomies. In that kind of democracy history is not understood as story narrated by one individual subject. Individual or collective identity encounters cultural difference and it is seen as *influenced as influencing*. (American democracy encounters native peoples and settlers). This project is a project of rethinking democracy for post-colonial age and it implied federalism that should be more open, local, plural and horizontal. It can be understood as *self-rule* plus *share-rule*. According to Young, that would be some kind of global government with local self-determination. She does not have in mind the idea of a global state. It is something like global regulatory system in which local parts, regions, groups and states are mutually connected in some kind of nested federation. That vision of self-determination is a normative idea and not a concrete suggestion for realization. With that kind of normative, ideas of philosophy inspire political imagination in finding concrete solution for concrete local-global problems.

The title of part two is “War and Violence” and author has divided it into six essays. From different positions but always critical, these essays are analyzing the USA military hegemony. Young is elaborating Hannah Arendt’s essay *On Violence* to criticize a view of the state and law which takes violence as a necessary and normal tool. If we put in relation violence and power, than we can show that violence may sometimes be justified but it cannot be legitimate. On the other hand, power does not need to be justified but it has to be legitimate. We use good purpose for justifying violence. In that way official violence act becomes morally accepted. There are two types of official violence: *police brutality* and *humanitarian intervention*. *Police brutality* is used, according to Young, when police is useless and for that reason it uses violence to

accomplish its goals. That kind of violence is justified as necessary for *good* citizens' protection. Second type of official violence is *humanitarian intervention*. Young endorses general direction of international law that limits state sovereignty for the sake of promoting human rights. In situation when there is serious and extensive violence (by state or some other), outside agents not only have a right but a duty to intervene to protect all victims of violence. According to Young the biggest problem in these kinds of situations is non-existing of global institutions that would objectively evaluate the situation. Creating an evaluation those institutions would decide if there is need for intervention or not. Today we witness that one state (USA) has proclaimed itself a global police officer and has proclaimed war on *evil*. In essay "Envisioning a Global Rule of Law" Young together with Danielom Archibugi continues critically questioning the USA global hegemony. They believe that the existence of a single world military power that aims to enforce its will is an anathema to democratic culture and impedes efforts to promote peace.

According to Young, if war becomes means of solving international problems then the whole world is in a very dangerous situation. We cannot use violence and war to accomplish stability and peace. From that point of view author very sharply criticizes NATO attacks in Yugoslavia. NATO claimed, Young says, that its actions were aimed at stopping the perpetration of crimes by a rouge state that had committed crimes against humanity. Goal of such humanitarian intervention was protecting human rights but the question arises who will protect rights of collateral victims.

In the essay "The Logic of Masculinist Protection" Young wants to show that an exposition of the gendered logic of the masculine role of protector in relation to women and children illuminates the meaning of an effective appeal of security state that wages war abroad and expects obedience and loyalty at home. After terrorist's attacks in 2001, the USA has become a security state. Today the relation between American peoples and President Bush is like the relation between father and children, or between women and men. Author says that central logic of masculinist protection is in the subordinate relation to those in a protected position. Female subordination derives from the position of being protected. Fear of new terrorist's attacks still exists and Bush administration is still justifying the war against Iraqi and Afghanistan as a defensive action necessary to protect Americans. Young says that today American citizens have accepted authoritarian and paternalistic state power in exchange for security. That paternalistic

attitude and the logic of *masculinist* protection are closely connected to justification of war in Afghanistan. Justification is based on the liberation of Afghanistan's women. With that notion, American government has talked over with feminist organizations. The lives of Afghanistan's women, says Young, have changed little since before the war, except for the fact that some of them lost their homes and their relatives but oppression still remains in the social structure, customs, culture.

Young says that there are two faces of security state, one facing outward to defend enemies and other facing inward to keep those under protection under necessary control. If we try, author argues, to decline these services and seek freedom from the position of dependence, we become a suspect. We must trade some liberty and autonomy for the sake of protection. Young says that subordinate citizenship is not compatible with democracy. *Fears eat the soul of democracy*. Young says that world is full of risks and that democratic citizenship should admit that no state or leaders make any of us completely safe. When leaders promulgate fear and promise to keep us safe, argues Young, they conjure up childish fantasies and desires.

In an important statement co-signed by Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Iris Marion Young finds inspiration to criticize the USA's military intervention. In 2003, civic-minded philosophers have called upon European state and citizens to forge common European foreign policy to balance the hegemonic power of the USA. Young says that Europe must be the 'locomotive' propelling the citizens of the world on their journey towards a cosmopolitan democracy. For that purpose Europe needs a new identity that would transcend the parochialism of national identity. Europe stays between the power of the USA and the interest of an inclusive global order. Young says that Europe has the potential to bring more balance in world order but for that it needs cooperation of peoples all over the world. The privileges of wealth, social order, consumer comfort, well-developed infrastructure, strong capacity to finance the government activity and *solidaristic* culture make European states and citizens well positioned to take leadership in the project of international law and peaceful conflict resolution as well as developing mechanisms of global redistribution. Young says that Europe should exert influence to pressure, shame, and encourage the USA and its citizens to join that project.

In the essay "Reflection on Hegemony and Global Democracy" this author says that every kind of monolithic power (military and economic) is a dangerous one because it does not offer possibility for democratic

processes, communication, cooperation or possibility for different opinion or alternative. Author says that global relationship can be built only through communicative democracy. Globalization has provided that peoples in different parts of the world are connected to one another through diverse and overlapping networks of social cooperation. That is the reason way a project of global democratization requires some moves towards global justice. Young proposes two concepts for realization of global justice towards democratic relations. One demands debt cancellation and other the establishment of global tax (Tobian tax is the most popular proposal). Issues of global justice, author says, concern not only global poverty, but economic inequality more broadly, as well as the fair distribution of risks and responsibilities in addressing global environmental issues and so on.

At last, in the (third) part of the book Young also analyzes the problem of global justice. The biggest problem in philosophical approach to justice is the idea that obligation of justice holds only inside the nation-state. Young says that such kind of idea cannot be applied today in the global world. She argues that obligations of justice arise between persons by virtue of the social process that connects them. Structural social processes connect people across the world without regard to political boundaries. For that reason more central issue of her essays in this part is to theorize the responsibilities of moral agents that may be said to have relation to the global process. Using John Rawls' ideas on justice Young says that it is too difficult to discover who holds responsibility for structural injustice. Structural injustice exists when social processes put large categories of persons under a systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities. At the same time, Young says, they enable others to dominate or have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities. All those who participate in producing and reproducing the structures are implicated in that responsibility. Young offers two models of responsibility: *liability model* and *social connection model*. Liability model is the most common model because it uses legal reasoning to find those who are responsible for injustice. Social connection model does not aim to find and accuse a person or persons for injustice. This model of responsibility says that individuals bear structural injustice because they contribute by their actions to the processes that produce unjust outcomes. Young says that our responsibility derives from belonging together with others in a system of interdepend-

ent processes of cooperation and competition through which we seek benefits and aim to realize projects. The most important idea in social connection model is a shared responsibility. In some way, we are all responsible for global injustice. That model, Young says, has rhetorical advantage in public discussion which aims to motivate people to take responsibility in rectifying social injustice. We all are responsible but not in the same degree. Different agents have a different kind of responsibility in relation to particular issues of justice, and Young says some arguably have a greater degree of responsibility than others. She suggests that persons can reason about their action in relation to structural injustice along parameters of *power*, *privilege*, *interest* and *collective ability*. Approach offered by Young is aimed in future because it is trying to find a way to stop holding and developing structural injustice in the world and does not try to find one or two culprits that will pay for some act of injustice.

If we observe the world around us, we will find ourselves as *footprints* in global structural of injustice. That can be the start for realizing one's responsibility for those who visibly but also invisibly participate in our life as we in theirs. Globalization together with democracy does not allow ensconce or isolation in our thinking or in our life.

Iris Marion Young shows that we all have to become a part of public sphere and we have to contribute to that sphere. Participating in all demonstrations and activities which fight for a better and justly world she is showing that the time of Academic and theoretical philosophy is over. World is an open book and we have not only the right to know everything that happens but also we all have in some degree the responsibility for everything that happened. Philosophy is offering new ideas and suggestions, philosophers are rethinking the world but they cannot offer a concrete solution. That is the idea of democratic philosophy. Every person has an opportunity to choose between those ideas, theories and suggestion. Making that choice we are making something for the whole world because of the reciprocal interdependency. Global problems start on a local (individual) level and that is the reason why we have to start solving them on that level...

Philosophy of Iris Marion Young is an optimistic philosophy. It offers hope that better world is possible reminding us at the same that responsibility for the better world lies on each of us.

Marita Brčić