



## Book Reviews / Buchbesprechungen / Recensions

**Thomas Sören Hoffmann**

### **G. W. F. Hegel –** **Eine Propädeutik**

Marix-Verlag, Wiesbaden 2004

Im deutschen Sprachraum sind die Autoren, die sich seit Johann Eduard Erdmann, Kuno Fischer und Karl Rosenkranz der Aufgabe einer Gesamtdarstellung des Hegelschen Denkens gestellt haben, vielleicht auf zwei Händen abzuzählen. Noch geringer ist die Anzahl von allgemein einführenden und dennoch *systematisch* tiefgehenden Gesamtdarstellungen Hegels. Um genau zu sein: eine solche Gesamtdarstellung war bislang ein Desideratum. Bislang. Denn Thomas Sören Hoffmann, Professor in Bonn und Bochum, hat im Marix-Verlag (2004) eine Hegelmonographie vorgelegt, die nicht bloß als ein weiteres Exemplar der Gattung Denkermonographie zur Kenntnis zu nehmen ist. Diese *Propädeutik* kann vielmehr als *exemplarisch* für dasjenige, was eine Denkermonographie ist und sein soll, gelten.

Dabei könnte die Aufgabe, vor die sich Hoffmann gestellt sah, kaum schwieriger sein: die Mitte zu treffen zwischen einer stark ins Einzelne gehenden Spezialliteratur einerseits und einer beim Grundsätzlichen stehenbleibenden Einführungsliteratur andererseits (S. 11). In einigermaßen überschaubarem Rahmen soll nichts weniger als die Totalität des Hegelschen Denkens zur Sprache kommen. Und genau dies ist Hoffmann in exemplarischer Weise gelungen: Auf 500 Seiten entfaltet er das Panorama der Totalität des Hegelschen Denkens, angefangen von den Jugendschriften hin bis zum Berliner System. In exemplarischer Weise, weil sich hier treffsicherster systematischer Tiefgang mit einer Klarheit und fesselnden Frische in der Darstellung, ohne jedwede schlecht subjektive Brechung und Verkürzung, wie selbstverständlich verbindet – als ob dies nicht eine Schwierigkeit wäre, die zu bewältigen kaum einem von seinen Vorgängern gegeben war.

In dieser *Propädeutik* wird der Leser weder durch ein Panoptikum originell sein wollender Verfremdungen, Fragmentierungen und angeblicher „Aktualisierungen“ des Hegelschen Denkens geblendet, noch auch in die Rückzugsgefechte einer bloß historisch-archivarischen, sachexternen Betrachtung philosophischer Denkformen verstrickt. Wir sehen Seite für Seite: Hier schreibt nicht jemand, der mit der Materie kämpft, der sich darum müht, den Gedankenformen Hegels einen Sinn abzurufen. Sondern hier schreibt ein Kenner und erfahrener Vermittler der Philosophie, der durchwegs philosophiegeschichtliche Bezüge herstellt und auch mit erhellenen Beispielen nicht spart, jemand, der seine Materie wie ein Künstler beherrscht, mühe-los durchdringt – und noch die schwierigsten Gedankenformen dem Leser transparent zu machen vermag. Wenige prägnante Sätze Hoffmanns – gleichgültig, ob er die Entwicklung des Hegelschen Denkens betrachtet oder das reife und reife System – befreien uns nicht nur von gängigen Vorurteilen gegen Hegel, sondern auch von Festmetern an borniert herumproblematisierender, fruchtlos hin-und-her-reflektierender Sekundärliteratur (einige Werke empfiehlt Hoffmann ja jeweils am Ende eines Abschnittes). Auf Schritt und Tritt hebt Hoffmann den Schleier des Scheins des bloß Gewesenen der Hegelschen Gedankenformen – und zeigt zugleich ihren *bleibenden Maßstabcharakter* für ein Denken, das wirkliche, nicht nur fragmentierte oder erträumte Freiheit atmen will.

Der Leser wird nämlich – ohne je einen belehrenden Ton zu vernehmen – zur Einsicht geführt, daß ein wahrhaft menschliches, nicht-entfremdetes Leben „inmitten der Krise der Moderne“ (S. 11) kein bloßes Jenseits bleiben muß, solange wir mit Hegel den Versuch wagen, „*das Denken selbst* sich als Letzt-horizont des menschlichen Selbst- und Welt-verständnisses entfalten zu lassen“ (S. 10). Konkret bedeutet dies nach Hoffmann:

„Aus allem ‘Es’, allem Drittpersonalen, soll ‘Ich’, Erstopersonales oder doch ‘Du’ und auch ‘Wir’ werden, zumindest im Sinne eines ‘Resonanzraumes’ der Freiheit, als der sich in gewissem Sinne nach Hegel auch die Natur wird verstehen lassen. Damit

ist gewiß nicht versprochen, daß mentale, soziale oder wissenschaftliche Entfremdung faktisch auf immer schon ausgeräumt sei. Die Erwartung ist nicht, daß Formationen und Gehäuse der Unfreiheit historisch keine Macht mehr erlangen könnten, sondern viel eher die, daß es einer beständigen Arbeit am 'Reiche der Freiheit' bedarf." (S. 17.)

Philosophie, so Hoffmann, sei eben kein „akademisches Glasperlenspiel“ (S. 16), sondern die beständige Arbeit an der „Befreiung des Denkens wie auch der Praxis des Menschen“. Hoffmann ermutigt uns, ja seine *Propädeutik übt uns darin ein*, diese Herausforderung in der Begegnung mit der Philosophie der Freiheit schlechthin – so charakterisiert Hoffmann eingangs (S. 16ff.) trefflich den Impetus des Hegelschen Denkens insgesamt – anzunehmen. Diese Perspektive ist heute, wo sich der Mensch „wissenschaftlich“ vom Tier, ja der Materie „ableiten“ will oder gleich als „komplexere“ Maschine interpretiert, nötiger denn je.

Dabei ist Hoffmanns Perspektive auf Hegel als *Denker der Freiheit*, der nicht bloß partiell von Interesse ist (etwa als Herr-Knecht-Theoretiker), sondern dessen System insgesamt den *kairos* philosophischen Denkens darstellt – der freilich nicht im Sinne eines „Hegelpositivismus“ einfach festgehalten werden kann, sondern zu jeder Zeit neu zu erringen ist – keineswegs „Mainstream“ der Interpretation. Denn noch ist es nicht allzu lange her, daß sich die philosophierende Vernunft nach eigentümlichen Entfremdungserfahrungen in der Moderne erst (über die Wiedererinnerung an Kant) langsam wieder auf den Weg Richtung Dialektik gemacht hat.

Andererseits ist Hoffmanns Perspektive auf Hegel auch nicht verwunderlich. Denn er ist – und das zeigen auch seine sonstigen Publikationen (man denke etwa an die *Philosophische Physiologie* bei Frommann-Holzboog oder *Die absolute Form* bei de Gruyter) – ein *eminent* Kenner der Tradition, v.a. Kants und des Deutschen Idealismus. Er tritt nicht von außen an diese großen Systematiker heran. Und er hat auch – was im Kontext der Frage nach dem Leben der *philosophia perennis* nicht unerwähnt bleiben sollte – Lehrer gehabt, die Vermittler der Philosophie schlechthin waren: den Liebrucksschüler *Josef Simon* und, v.a. was Hegel betrifft, den großen Philosophen *Franz Ungler*, der in Wien eine jahrzehntelange, beispiellos reiche und intensive Lehrtätigkeit entfaltet hat.

Dennoch: die Arbeit des Begriffes ist heute aus Gründen, die in einer Geschichtsphilosophie näher zu betrachten wären, nicht einfacher geworden. Kuno Fischer und seine Zeitgenossen standen noch nicht vor dem Prob-

lem, daß eine Darstellung Hegels eigentlich – eben aufgrund dieser stattgefunden habenden Selbstentfremdung der Vernunft – kaum etwas voraussetzen darf. Dazu kommt ein Wust von „Vorurteilen und Irritationen“ (23 ff.), die gegenüber der Hegelschen Philosophie hartnäckig gehegt werden. Das muß zu nächst einmal aufgelöst werden. Wenn Hoffmann dazu in einem luziden Einführungsabschnitt die bis zum heutigen Tag zur Kritik und Irritation vielfach anlaßgebenden großen Worte: „Totalität“, „System“, „Dialektik“, „Logozentrismus“, „Philosophie in ihrer Zeit“ und „Das Absolute“ betrachtet, so gelingt ihm schon in diesem kurzen Abschnitt eine prägnante Kurzeinführung, die das begriffliche Okular des Lesers bereits auf die großen Linien hin, die in den Hauptteilen dann näher ausgezogen werden, erweitert. (Es wäre viel gewonnen, wenn der eine oder andere (post-)moderne „Totalitäts-skeptiker“ und Beliebigkeitsapostel die hier ausgebreiteten Argumente zur Kenntnis nehmen würde!)

Nachdem solcherart die größten Hindernisse aus dem Weg geräumt sind, rekapituliert Hoffmann in einem ersten Hauptteil die Genese des Hegelschen Denkens von seinen Jugendschriften bis hin zu den ersten Jenaer Systemzyklen. Auch dieser Punkt ist „propädeutisch“ entscheidend: ist die ursprüngliche Genese des Hegelschen Denkens nicht in ihrer Notwendigkeit begriffen, eröffnet sich kein Weg zu einem systematisch adäquaten Hegelverständnis. Hoffmann verweist dazu auf drei „impulsgebende Komponenten“ (S. 54), die das wesentliche Interesse des jungen Hegel ausmachten und schließlich zur Ausbildung des Systems geführt haben: die Revolution der Denkungsart durch Kant, die politischen Neuerungen seit der französischen Revolution (der „Sieg des Partizipationsgedankens über den Repräsentationsgedanken“, S. 59) und schließlich die Frage nach der „Wiedergewinnung einer eigentlich religiösen Dimension“ (S. 55) angesichts der Auf- bzw. Ausklärung, die die Positivität der Religion gegen den Vernunftanspruch auszuspielen versucht (S. 64). Diese drei Punkte hängen, wie Hoffmann aufzeigt, zusammen.

In diesem Zusammenhang wird v.a. ein Punkt deutlich, der nicht selten übersehen wird: Ohne Kant kommen wir nicht zu Hegel. Man muß Kant zu Ende verstanden haben, d.h. die Notwendigkeit von Transzendentalphilosophie eingesehen haben – zugleich auch die Notwendigkeit, mit Kant über Kant hinauszufragen. Fällt das Denken angesichts der Probleme und Aporien transzendentalen Denkens *hinter* Kant in Formen unmittel-

barer Metaphysik zurück, so machen sich freilich die „Schrecken der objektiven Welt“ (Schelling, Hegel) bemerkbar. Neo-mythische Rhapsoden beschwören dann – das kennen wir seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – die *Unmittelbarkeit* des Begriffes, das (großgeschriebene) Sein, das man nicht vergessen dürfe und festhalten müsse. Denn vom *Logos*, der in Natur und Geschichte eingeht, ja der diese in sich schließt, kann ja dann nicht die Rede sein. Das Denken verhält sich in dieser „Logosvergessenheit“ (B. Liebrucks) wie der Hase, dessen Bewegung angesichts der Schlange Objektivität erstarbt.

Dagegen eröffnet Hoffmann mit Hegel den Horizont der Philosophie des lebendigen Logos, eines Denkens, das (auch angesichts höchster Entfremdung und Unmenschlichkeit in der Weltgeschichte) nicht aufgibt, die Vernunft als wirklich und die Wirklichkeit als vernünftig zu begreifen (S. 19ff.). Der Kardinalsatz dabei lautet: Alles „Nur-Gegenständliche, Nur-Objektive“ müsse seinen „letzten Sinn in einem Reflexiven, einem Selbstverhältnis haben und darstellen“ (S. 17). Und Hoffmann zeigt, daß es wesentlich schon das Bestreben des jungen Hegel war, einen solchen „Standpunkt der Totalität“ zu erreichen, „auf dem Subjekt und Objekt, aber auch Subjekt und Subjekt nicht mehr nur äußere Andere füreinander sind, sondern in eine höchste Gemeinschaft, eine Geisteseinheit und Kommunion eintreten und *eine* Wirklichkeit werden könnten“ (S. 66) – das ist ein Impetus, der es erfordert, die „drei impulsgebenden Komponenten“ (logische Revolutionierung der Philosophie, Revolutionierung der menschlichen Freiheitswirklichkeit in der Geschichte und Religion als Quellgrund und Born des Reichs der Freiheit) zusammenzudenken.

Von dieser Perspektive aus betont Hoffmann konsequenterweise, daß auch Hegel als Denkgigant nicht einfach vom Himmel fiel, sondern daß es da vielfach *Entwicklung* gegeben hat – weshalb es nach Hoffmann unstatthaft sei, den noch vielfach suchenden Hegel der Frühzeit gleichsam als „alternativen Hegel“ gegen den späteren, oft in pejorativem Sinne bezeichneten „Systemphilosophen“ Hegel (S. 74) auszuspielen, indem man im jungen Hegel – im Gefolge von Diltheys *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905) – einen „authentischeren“ Hegel zu erblicken meint, der sich noch nicht in angebliche Systemzwänge verheddert hätte. Dieses sehr abstrakte Verständnis von „System“ widerlegt Hoffmann schon im Rahmen der Behandlung der „Vorurteile und Irritationen“ (S. 27ff.). Hegel

selbst hat seine Jugendschriften – so interessant sie für uns heute natürlich sind – nicht zufällig unveröffentlicht gelassen. Hoffmann hält sogar – was für manche Historiker provokant klingen mag – fest:

„Das Normal-Null-Niveau der Hegelschen Philosophie wird vielmehr erst mit Hegels ersten Druckschriften der Jenaer Zeit (...) erreicht; wollte man die strengsten Maßstäbe anlegen, könnte man sogar sagen, daß erst die *Phänomenologie des Geistes* von 1807 die in sich geklärte, eigentlich Hegelsche Philosophie bietet.“ (S. 75.)

Mit der *Phänomenologie des Geistes* beginnt dann der zweite Teil der *Propädeutik*, der auch noch die *Wissenschaft der Logik* zum Gegenstand hat. Die *Phänomenologie* soll uns nach Hoffmann dazu bringen, „den unmittelbaren Standpunkt des intentionalen Wissens und der objektiven, positiven Differenz zu verlassen“ (S. 199) – indem nämlich der transzendente Ansatz Kants und der konsequentere des Jenaer Fichte, von dem her alle Objektivität als in der Ichheit als dem höchstem *Prinzip* gründend gewußt wird, zu sich gebracht wird: die *Phänomenologie des Geistes* sei eine „Theorie des daseienden Erkennens und eine Topographie von Erkenntnislandschaften, die sich in ihrer Bestimmtheit eben nicht als Konstrukte *a priori*, sondern als auf Empirie hin durchsichtige Explikationen bestimmter Stellungen des objektiven Erkennens ergeben“ (S. 198).

Das Ich ist bei Hegel nicht bloß höchstes *Prinzip*, sondern das Ich wird gefaßt als *Einheit von Prinzip und Tatsache*, konkret: als daseiendes, als wirkliches Denken und Erkennen, das sich in einem bestimmten *Weltumgang* (B. Liebrucks) ausspricht. Subjektives und Objektives fallen nun nicht mehr auseinander. Die *Phänomenologie* rekonstruiert uns, wie wir immer schon sukzessive über die „antinomische Auffassung der Welt als Innenwelt und Außenwelt, Erkennen und Erkanntes, Subjekt und Objekt“ (ebd.) hinausgehen und hinausgegangen sind. So lehrt uns die *Phänomenologie* – das ist ein Punkt, den Hoffmann besonders hervorhebt –, alle „*Gegenständlichkeit als Selbstverhältnis zu erschließen*“ (S. 199). Mit der Parmenideischen Einheit von Denken und Sein ist damit radikal Ernst gemacht: Sein ist immer in Entsprechung zu einem bestimmten Selbstverhältnis, ein Sein von Bewußt-Sein (B. Liebrucks). Ist das einmal begriffen, halten selbst die hartnäckigsten Gehäuse der Unfreiheit, wie Hoffmann die Entfremdungsformen der Vernunft (man denke an den modernen Naturalismus) trefflich bezeichnet – nicht stand.

Die Einsicht darein ist nach Hoffmann auch der Schlüssel zum Verständnis des gesamten

Systems: der Boden von Hegels Philosophie sei „nicht primär ein Denken von etwas“, ein gegenständlich gerichtetes Wissen (wobei der Doppelsinn des Wortes „gerichtet“ zu beachten ist), sondern „das Denken des Denkens“, das Wissen als selbstbezügliches (S. 199). So kann Hoffmann zu Hegel insgesamt sagen:

„Das Programm der Philosophie ist es in gewisser Weise, *Gegenständlichkeit als Selbstverhältnis zu erschließen* – und das gilt nicht minder für das Logische, für das Denken, das von einem *anderes* thematisierenden Denken [Phänomenologie] zu einem sich selbst thematisierenden Denken [Logik] übergehen muß, wie für die Natur – Naturgegenstände sind ebenfalls als (wenn auch gebrochene) Selbstverhältnisse aufzufassen, also gerade nicht als das unmittelbar Andere des Bewußtseins, sondern als ein Sich-dem-Bewußtsein-Entgegensetzen –, wie auch erst recht für den Geist, der, zum Beispiel schon als der einfache Gedanke Ich, in reinstem Sinne ein Bei-sich-selbst-Sein in der Andersheitsbeziehung, Selbstidentifikation durch Selbstunterscheidung ist.“ (S. 199.)

Von da her ist dann nach Hoffmann auch der berühmte Satz, daß die Substanz ebenso sehr als Subjekt aufgefaßt werden müsse, zu verstehen, der dem gesamten System eingeschrieben ist. Alles, was ist, ist ein Gedanke.

Mit dieser Einsicht ist auch schon der Boden der spekulativ-dialektischen Logik Hegels, das „Reich des Begriffs“ und damit das „Zentrum des Systems“ (S. 278) erreicht. Nunmehr gilt:

„Der Gedanke wird sich selbst Gegenstand. Hier werden Gedanken *gedacht*, nicht nur *gebraucht* oder in Anspruch genommen; hier erscheinen Denkbestimmungen tatsächlich als Selbstbestimmungen des Denkens, nicht als Fremdbestimmtes, nicht als Mittel und Hebel, um etwas, das nicht Gedanke wäre, zu denken. Der Gedanke ist hier Form und Inhalt zugleich, und eben deshalb gewinnt er hier eine absolute Bedeutung, nicht nur eine relative in Beziehung auf irgendein außerlogisches Material.“ (Ebd.)

Die Kategorie sei dabei „selbst Schöpferin ihres jeweiligen Inhalts, sie unterliegt keinem äußeren Maßstab, sondern bemißt sich rein an sich selbst bzw. an dem, was in ihrer Bestimmtheit jeweils enthalten ist“ (S. 288). Und wollte man hier Strukturen festhalten, so ist nach Hoffmann die „Bewegung der Selbstanwendung (und Selbstbestimmung)“ insgesamt das „Strukturgebiet aller logischen Fortentwicklung“ (S. 289). Und:

„Alle Dialektik der Kategorienentwicklung ist nichts anderes als die Bewegung der Kategorie in die Adäquanz zu sich selbst, in die Erschöpfung ihres gesamten Inhaltes durch ihre zunächst nur un-mittelbare Bestimmtheit.“ (Ebd.)

Mit dem Denken des Denkens wird also ernst gemacht. Form und Inhalt stehen nicht mehr nebeneinander, sondern Hegels Logik kennzeichnet nach Hoffmann gerade dies, daß in ihr – im Gegensatz zu den bisherigen For-

men der Selbstinterpretation des Logischen – „der Form-Inhalts-Gegensatz (...) keine letzte Bedeutung hat“ (S. 351). Vielmehr sei „die Selbstaufhebung dieses Gegensatzes als Bedingung der Möglichkeit des Denkens von Wahrheit postuliert“ (ebd.). Denken und Sein sind eins im *Begriff*.

Hoffmann spart – was für eine *Propädeutik* wichtig ist – auch in der Behandlung der Logik nicht mit geschichtlichen Bezügen und trefflichen Beispielen. Besonders gelungen ist sicherlich das der näheren Betrachtung der drei Teile der Logik vorausgeschickte Beispiel des Buches, jeweils bedacht als seinslogischer, wesenslogischer und begriffslogischer Denkinhalt (S. 282 f.): das Buch als Kaffeetassenuntersatz, als Marktwert bzw. Tauschobjekt und als verstandenes, angeeignetes Buch (es ist zu hoffen, daß all jene, die im Gefolge der analytischen Philosophie in Hegels Logik allenfalls ein munteres, wenn auch teils verzwicktes *Sprachspiel* sehen, die Propädeutik Hoffmanns in diesem Sinne einmal nicht seins- oder wesenslogisch, sondern begriffslogisch auffassen).

Was die nähere Darstellung der Logik betrifft, so steht sie – trotz der notwendigen Abkürzungen – in ihrer Stringenz den vorhergehenden Darstellungen um nichts nach. Immer wieder wird auch auf in der Hegelrezeption vieldiskutierte Punkte hingewiesen – etwa die seit Adolf Trendelenburg immer wieder aufgeworfene Frage, ob denn die Objektivität, die Hegel in der subjektiven Logik behandelt, nicht eigentlich in die Naturphilosophie gehöre. Hoffmann verteidigt Hegel gegen Trendelenburg, indem er zwischen der begriffslogischen Objektivität, verstanden als „Welt, die die Subjektivität als solche hat und aufbaut“ (S. 375) einerseits und der Natur als Gegenstand der Naturphilosophie andererseits unterscheidet:

„Welt und Natur ist schlechterdings nicht dasselbe: das erste ist ein logischer, das zweite ein geradezu ‘antilogischer’ Begriff und jedenfalls nicht der Begriff einer ‘Objektivität’, des ersten Anderen des Subjekts. Man kann es zwar als das Programm der Naturwissenschaften ansehen, Natur in Welt zu übersetzen, das heißt das Natürliche logisch zu encadrieren, sie als begriffene Unmittelbarkeit darzustellen. Doch heißt dies gerade nicht, daß die Naturwissenschaften einen Begriff vom logischen Status der Natur als Natur hätten; sie haben und brauchen ihn vielmehr gerade nicht, wohl aber brauchen sie einen Begriff von der Herstellung von Objektivität als identischer und in ihrer Identität auch transparenter Welt. Natur, die *als* Natur weder einfach identisch noch transparent ist, steht dagegen von vornherein unter einem ganz anderen ‘Exponenten’, dem der Alterität.“ (S. 375f.)

Das hört das moderne wissenschafts-gläubige Bewußtsein nicht gerne. Denn darin liegt bereits auch die prinzipielle Unterscheidung

zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaftlichkeit, der Physik zumindest des Galileischen Typs.

Nach Hegel ist nämlich Natur *als* Natur – und damit kommen wir zum dritten Teil der *Propädeutik*, der Darstellung der Realphilosophie des Berliner Systems – keineswegs identisch mit dem Gegenstand der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Wie die neuzeitliche Naturwissenschaft zu ihrem Gegenstand, der *natura formaliter spectata*, kommt, das hat uns Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gezeigt. Dort ist es um den Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit der Erstellung einer widerspruchsfreien Erscheinungswelt, der „Welt der Positivität“ (B. Liebrucks) gegangen; die Rede von der Natur als einer lebendigen und zwecktätigen war dabei im Sinne der *Kritik der Urteilskraft* nur unter dem Vorzeichen des „Als ob“ zu haben. Und das gilt auch für die Physik. Die Physik versuche, so Hoffmann,

.... den Naturgegenstand in ein nach quantitativen Gesetzen bestimmtes, insofern in jeder Hinsicht berechenbares, wenn nicht manipulierbares Objekt zu transformieren. Die Physik sieht (...) an der unmittelbaren Natürlichkeit des Naturgegenstandes gezielt vorbei, sie idealisiert ihn methodisch auf eine Identität hin, gegen die er sich in seiner Natürlichkeit gerade sperrt; die Naturphilosophie dagegen versucht zunächst zu denken, was es macht, daß etwas qualitativ ein Naturgebilde und kein logischer Gedanke oder kein geistiges Selbst ist; sie nimmt den Naturgegenstand als ein unableitbar differentes Sein, an dem sich jedoch gleichwohl eine Art Innerlichkeit, ein Selbst melden kann, das allerdings nicht darin aufgeht, in eine Formel eingesetzt werden zu können.“ (S. 393.)

Hoffmanns diesbezügliche Klarstellungen (S. 393ff.) sind besonders angesichts der zum guten Ton gewordenen Selbstinterpretation moderner Naturphilosophie als bloßes Sammlungs- und Reflexionsorgan der modernen Naturwissenschaften von großer Wichtigkeit. Es reicht nun einmal nicht, sich als Wurmforsatz der modernen Naturwissenschaften zu interpretieren; zur eigentlichen Naturphilosophie kommen wir nicht in direkter Verlängerung der Fragestellungen der neuzeitlichen und modernen Physik. Denn letztere ist, so Hoffmann punktgenau, letztlich immer nur „Selbstgespräch des Menschen mit sich und über seine Zwecke aus Anlaß äußerer Natur“ (S. 394), eine „Logifizierung der Natur“ (S. 393), Naturphilosophie dagegen „wenigstens der Versuch, die Hermeneutik eines anderen Anfangs als eines solchen zu sein“ (S. 394).

Eine solche von Hegel her sich schreibende Hermeneutik faßt die Natur als den „sich *unmittelbar begrifflos* zeigende[n] *Begriff*“, was beispielsweise heißt, daß sie immer und von

sich selbst her (irreduzibel) anschaulich ist“ (S. 391). Beide Seiten – „unmittelbar begrifflos“ und „Begriff“ – sind zusammenzudenken: die Natur *als* Natur sei die „Sphäre der unmittelbaren Differenz“, sie stehe unter „dem Exponenten der Besonderung“ (S. 390), und zwar der Besonderung nicht mehr nur des Begriffs, „sondern der logischen Totalität selbst“; sie sei die „Sphäre der Zerstreuung des Logischen“ (ebd.). Daher gelte:

„Wer ‘Natur’ sagt, hat, ganz grundsätzlich gesehen, ‘Nichtbeziehung’ gesagt, so wie wer ‘Logos’ sagt, zunächst ‘Beziehung’ gesagt hat. Noch die gewöhnliche Vorstellung von der ‘Absolutheit der Naturwirklichkeit’ stützt sich auf dieses Moment des Nichtbezüglichen in aller Natur, auf ihre ‚Macht‘, sich der Einbeziehung zu verweigern.“ (Ebd.)

Das ist die eine Seite, das Moment der Begrifflosigkeit.

Das andere ist, daß die Natur als die Entäußerung der Idee ihr „unmittelbar verborgen bleibendes Prinzip doch wieder nur an der Idee“ hat (S. 391); sie sei ein „Dasein, das sich an sich auf selbst bezieht, sich darin in gewisser Weise affirmiert und deshalb auch als irreduzibel aufgefaßt wird“ (ebd.). Die Idee als der Grund der Natur scheint an der Natur selbst auf. Und die Hegelsche Naturphilosophie ist die Rekonstruktion, ja die Phänomenologie dieses Aufscheinens der Idee, das sich in unterschiedliche Stufen und Momente auseinanderlegt – Stufen freilich der „sukzessiven Veräußerung des Äußerlichseins“ der Idee (S. 395), bis die Idee zuletzt zu sich kommt – dann aber nicht als Gestalt der Natur, sondern als Geist, als selbstbewußte Vernünftigkeit. Geist ist die sich über die Natur vermittelnde Selbstbeziehung der Idee, „die Beziehung der Idee auf die aus der aufgehobenen Natur zu sich zurückgekehrten Idee“ (S. 402).

Hier betont Hoffmann, wiederum mit Blick auf die „Gehäuse der Unfreiheit“ unserer Zeit: weil es die Idee ist, die zu sich kommt, ist das Zusichkommen des Geistes aus der Natur nicht von der *Natur* her (als natürlicher Prozeß im Sinne des Evolutionismus) zu verstehen (ebd.). Der Geist (als das Konkrete) ist niemals aus abstrakten, untergeordneten Momenten (dem mechanischen, chemisch-physikalischen Objekt oder auch dem bloß natürlichen Leben) „von unten“ zu „erklären“. Der Begriff, der als Begriff, als Freiheit existiert, gibt sich vielmehr selbst Wirklichkeit, ist *causa sui*, setzt sich selbst. Hoffmanns diesbezügliche Hinweise im naturphilosophischen Abschnitt der *Propädeutik* sollten hinreichend sein, den immer wieder auftretenden Versuch, Hegels Naturphilosophie mit dem Evolutionismus zusammenzubrin-

gen, dort, wo er hingehört, nämlich in das Reich der zeitgeistaffinen Privatmeinung, zu verbannen.

Auch auf den letzten 100 Seiten, in denen Hoffmann den Geistbegriff entfaltet, verliert die *Propädeutik* nichts an darstellerischer Kraft und Frische, sodaß ohne Übertreibung gesagt werden kann: ein rundum geschlossenes und gediegen gearbeitetes Werk, das nicht nur als Pflichtlektüre für all jene, die sich mit Hegel beschäftigen, sondern überhaupt für alle Philosophen und an Philosophie Interessierten gelten kann. Mögen weitere Denkermonographien von Thomas S. Hoffmann (v.a. in dem einer breiten Leserschaft zugänglichen Marix-Verlag) folgen!

Max Gottschlich

### Christoph Halbig – Michael Quante – Ludwig Siep (Hg.)

#### Hegels Erbe

Suhrkamp, Frankfurt am Main  
2004

Der vorliegende Band versammelt Beiträge von Thomas Baldwin, Robert B. Brandom, Hans Friedrich Fulda, Christoph Halbig, Walter Jaeschke, John McDowell, Dean Moyer, Terry Pinkard, Robert B. Pippin, Michael Quante, Ludwig Siep, Pirmin Stekeler-Weithofer und Manfred Wetzel. Zum größten Teil stammen die Beiträge aus einem Kolloquium zum Thema „Hegels Erbe und die theoretische Philosophie“, das 2003 in Münster abgehalten wurde. Wie die Herausgeber in der Einleitung betonen, besteht seit einigen Jahren vor allem im angelsächsischen Raum ein zunehmendes Interesse an bestimmten Aspekten von Hegels Philosophie. Dieses Interesse eröffnet die Möglichkeit, in einem Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der kontinentalen Hegelforschung „das systematische Erbe der Philosophie Hegels freizulegen und für die gegenwärtige Diskussion fruchtbar zu machen“ (8). Die aus der analytischen Tradition stammenden Hegel-Forscher – einer Tradition, die sich in ihrer Geschichte eigentlich durch Distanz zu Hegels Philosophie auszeichnet hatte – sind im Unterschied zu vielen kontinentalen Philosophen der Meinung, Hegels Philosophie sei immer noch systematisch re-

levant. Der Anstoß für das Bemühen der analytischen Philosophie, Gehalte der hegelischen Philosophie für sich fruchtbar zu machen, kam vor allem von John McDowell und Robert Brandom und ging aus der Beschäftigung mit der *Phänomenologie des Geistes* hervor. Die daraus entstandene Diskussion gilt es, so die Herausgeber, auch in Europa bekanntzumachen, zu fördern und weiterzuentwickeln. Dazu will *Hegels Erbe* beitragen.

Der Band umfaßt vier Themenkomplexe, über die sich ein Dialog entwickelt hat und in dem Hegel in systematischer Hinsicht ernst genommen wird: 1. Hegels Aufhebung des Schema-Inhalt-Dualismus; 2. Hegels ethischer Pragmatismus; 3. Hegels soziale Konzeption des Selbstbewusstseins; 4. Hegels Antiszientismus. Die erkenntnistheoretische Diskussion dreht sich um die Idealismus-Realismus-Debatte, wobei vor allem die angelsächsischen Philosophen der Frage nachgehen, ob Hegel mit seinen antiskeptischen Argumenten als ein Vorläufer des Common-Sense-Realismus gelesen werden kann. So zeigt Thomas Baldwin in seinem Beitrag die Übereinstimmung von Bradleys Idealismus und Moores und Russells Empirismus im Hinblick auf deren Ablehnung der Trennung von Wissen und Wirklichkeit. Er stellt Hegels Philosophie in diesen Kontext. Bradleys Wahrheitskonzept verweise, so die These Baldwins, zurück auf Hegel, auf dessen Bestimmung der Wahrheit als Identität der Objektivität und des Begriffs (29). Auch Terry Pinkard und John McDowell rücken Hegels antiskeptische Argumente in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen, wobei sie Ähnlichkeiten zwischen Hegels Vorgehen und Wittgenstein (Pinkard) bzw. Sellars (McDowell) sehen. Manfred Wetzel untersucht die Stellung der *Phänomenologie des Geistes* innerhalb des Systems. Es verteidigt Hegels Konzept einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins, ohne jedoch, wie Hegel es tue, durch „Kurzschlüsse“ zum Gipfel des absoluten Wissens gelangen zu wollen (414 ff.). Wetzel entwickelt das Alternativmodell der gegenseitigen Durchdringung der Ontologie und der Epistemologie, des unendlichen und des endlichen Denkens im absoluten Wissen und nennt es einen „Doppelweg“, der in sich den Idealismus und den Realismus vereinigt.

Michael Quante geht der Frage nach, ob sich Hegels spekulative Philosophie verstehen lässt als eine „therapeutische Philosophie“, die „lediglich der Kritik philosophischer Mißverständnisse und der Wiederherstellung eines alltäglichen Bewußtseins dient, welches sich

im Einklang mit der Wirklichkeit und sich selbst befindet“ (327). Bei der Beantwortung dieser Frage soll jedoch von Hegels starkem Letztbegründungsanspruch abgesehen werden. Er untersucht und verwirft diese Möglichkeit, da Hegel nach seiner Meinung dem Alltagsbewusstsein eine philosophische Konstruktion mit ihren impliziten Annahmen und Beweisansprüchen „unterschiebt“ und so über den Standpunkt des Common Sense hinausgeht, und zwar zum Nachteil seiner Philosophie (348).

Das Gemeinsame der Interpretationen von Baldwin, Pinkard, McDowell und Quante besteht in der Annahme, Hegels Philosophie sei als eine Art Steinbruch zu betrachten, aus dem man einzelne, noch nützliche und weiter verwendbare Teile herausnehmen kann, obwohl das Ganze – das „System“ – keine Bedeutung mehr hat. Dagegen betonen Christoph Halbig und Hans Friedrich Fulda in ihren Beiträgen die Notwendigkeit, die epistemologischen Potentiale der hegelschen Philosophie innerhalb des systematischen Zusammenhangs seiner rationalistischen Metaphysik zu behandeln.

Halbig untersucht die „Grundgrammatik“ von Hegels Epistemologie, so wie sie in der *Wissenschaft der Logik* und in der *Enzyklopädie* entwickelt ist. Die Kategorien „Idee“ und „Wahrheit“ seien, so Halbig, ontologische Kategorien, bestimmt als Einheit des Begriffs und der Objektivität. Da für Hegel eine Entität in dem Maße wahr ist, wie sie ihren Begriff adäquat realisiert, eigne seinem Ontologiekonzept eine normative Komponente. *Wahr* im *ontologischen* Sinne könne nur eine Entität sein, die selbst die Totalität aller semantischen Bestimmungen bilde, so dass keine Außenperspektive zugelassen werde, und die „gemäß dem Kriterium der Übereinstimmung von *Begriff* und *Realität* vollständig realisiert sein,“ müsse. Diese Entität sei die *Idee* bzw. das *Absolute* (141). Von dem ontologischen Wahrheitsbegriff unterscheide Hegel die *Richtigkeit* als den propositionalen Wahrheitsbegriff der Übereinstimmung von Vorstellungen und äußeren Dingen. So könne es richtige Urteile über im ontologischen Sinne falsche Entitäten geben (143), z.B. in dem Urteil, dass eine diktatorische Staatsform (ontologisch falsch) schlecht ist (richtiges Urteil).

Die Idee sei somit eine ontologische und keine epistemologische Kategorie, epistemische Perspektiven seien nur innerhalb des metaphysischen Prozesses der Selbstentfaltung der Idee möglich und nur als notwendige Momente dieses Prozesses verständlich zu

machen. Deshalb sei der Versuch, „die *Idee* selbst als Titel für ein Kategorienschema zu lesen, dem ein zu schematisierender, bloß gegebener Input gegenüberstände“, dem Erkennen-Begriff Hegels unangemessen (142).

Hegel gehe es um die Beantwortung der Frage, inwieweit sich die Möglichkeit des Erkennens aus der Struktur der Idee verständlich machen lässt. Die zentrale Aufgabe einer Epistemologie bestehe, so Halbig, für Hegel im Folgenden: Es soll eine einheitliche Theorie unserer epistemischen Leistungen entwickelt werden, in der die objektive Wirklichkeit, die dem erkennenden Subjekt gegenübersteht, zugleich durch dieselben Begriffe erschließbar ist, über die das Subjekt aktiv verfügt, wobei – und das ist der entscheidende Punkt – diese Begriffe ihrerseits „als ‚objektive Gedanken‘ im Modus des An-Sich ebendiese Wirklichkeit konstituieren“ (147). Der Sache nach entspricht diese Aufgabenstellung, so lautet Halbigs These, dem Grundproblem des philosophischen Realismus: Zu verstehen, dass die Wirklichkeit unabhängig von subjektiven Leistungen existiert, aber dass es uns trotzdem möglich ist, verlässliches Wissen über sie zu gewinnen. Die Aufgabe einer Theorie des philosophischen Realismus – und das sei auch die Aufgabe, vor der Hegels Epistemologie stehe – bestehe darin, das Gleichgewicht der beiden Annahmen (Unabhängigkeit-Abhängigkeit der Wirklichkeit vom Wissen) zu erreichen (148).

Wie ist es möglich, die realistische Intuition philosophisch zu begründen? Hegel unterscheidet in seiner normativen Ontologie, so Halbig, zwischen dem *an sich* der Identität der Wirklichkeit mit dem Begriff und dem *für sich* dieser Identität, die es im Erkennen zu realisieren gilt. Diese anspruchsvolle Grammatik des *Erkennens als solchen*, die in der *Wissenschaft der Logik* dargestellt wird, werde in der *Enzyklopädie*, in dem Kapitel über den subjektiven Geist, als realphilosophische Epistemologie realisiert (153 ff.). Hegels Analyse des Erkennens gehe, so Halbigs Schlussfolgerung, von dem Erkennen als einer subjektiven Leistung, die immer schon *wirklichkeitshaltig* ist, aus. Dem Erkennen liege „die *Idee* als basale Struktur, als deren interne Ausdifferenzierungen sich sowohl das Erkennen wie das Erkannte erweisen“, zugrunde (159 f.). Das bedeute, dass sich Hegels Epistemologie nicht ohne den „systematischen Zusammenhang seiner rationalistischen Metaphysik des absoluten Idealismus“ verstehen lasse. Sie könne, so Halbig, nur auf dem Boden des Systems formuliert werden.

Versuche, sie im Sinne eines „therapeutischen“ Projekts der Rehabilitierung des Common Sense aus diesem Zusammenhang zu lösen, seien deshalb wenig aussichtsreich (160 f.).

Fulda stimmt mit der Zielrichtung von Halbigs Untersuchung überein, wendet sich jedoch nachdrücklich gegen die Vorstellung, Hegels *Wissenschaft der Logik* sei eine Ontologie. Die „Logik der Idee“ sei zwar „eine Epistemologie *in nuce*“, sie setze aber keine Ontologie voraus, sondern schaffe, wie die kantische Transzendentalphilosophie, Raum für eine Ontologie gegen skeptische Bestimmungen (109). Sie sei jedoch auch keine transzendente Logik, sondern vielmehr eine *Logik der Wahrheit*, die nicht Kategorien untersuche, sondern Gedankenbestimmungen „an und für sich selbst“. Der Grundgedanke sei dabei eine „beständige Kooperation und Auseinandersetzung mit radikalst möglicher Skepsis“, wobei ein Verfahren betätigt werde, „dessen Ziel und endgültig bestimmter Charakter, wie in Kants Bestimmung des Zwecks und Verfahrens reiner praktischen Vernunft, allmählich aus seiner Betätigung hervorgeht“ (84). Der Wahrheitsbegriff der *Logik* sei, so Fulda, sowohl derjenige der *Übereinstimmung* des Begriffs mit sich in seiner Objektivität als auch derjenige der *Unverborgenheit*, der Manifestation des Begriffs in der Objektivität (85). Das Wahre sei der Prozess der Selbstentfaltung der Idee, wobei in diesem Prozess die besonderen Ideen, unter ihnen auch die des Erkennens, eine Wandlung erfahren, die schließlich zu der Einsicht in das Wahre führt (87).

Im Gegensatz zu Halbigs betont Fulda die epistemologische Bedeutsamkeit der *Idee des Lebens*, die darin besteht, „daß ohne sie das Erkennen als sich selbst Erfassen des Begriffs keine einsichtige, wesentlich zu ihm gehörige Bestimmtheit haben könnte“ (88). Das zentrale innerlogisch-epistemologische Problem sei dabei die Frage, wie vor dem Hintergrund der Idee des Lebens, die sich unmittelbar in einzelnen lebendigen Individuen darstelle und an der Form ihrer vereinzelt existenz ihr Dasein habe, die in der Idee des Erkennens herausgetretene Verdoppelung zwischen der Idee des Wahren und der Idee des Guten „in einer weiteren Begriffsbewegung zu transzendieren“ sei (95). Fulda zeigt, dass diese Transzendierung nicht innerhalb der Idee des Erkennens, sondern in einem „Nachfolger“ besteht: der *absoluten Idee* als der vermittelten Unmittelbarkeit. Die „epistemologische Unumgänglichkeit“ der absoluten Idee bestehe darin,

dass nur von dem *Erkennen des Erkennens* aus eine Aufklärung über die besonderen Erkenntnisarten – das theoretische und praktische Erkennen – möglich ist, und zwar immer in der Auseinandersetzung und mit Hilfe der größtmöglichen Skepsis.

Fulda skizziert die realphilosophische Bedeutung der absoluten Idee, zeigt ihre epistemologische Bedeutsamkeit in der enzyklopädischen Naturphilosophie und macht klar, wie sie den subjektiven Geist in seinen drei Bestimmungen – als Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie – kritisch überprüft, destruiert und zur „wissenden Wahrheit“ transzendiert. Das philosophische, d.h. das begreifende Erkennen vollziehe sich als die Rückkehr aus der mangelhaften Idee des Erkennens in die absolute Idee. Fuldas Schlussfolgerung lautet: Die in der *Wissenschaft der Logik* entwickelte Lehre von der absoluten Idee organisiere die ganze Philosophie des Realen und mit ihr die ganze hegelische Philosophie, so dass es wenig sinnvoll sei, „diese Lehre oder gar nur einen ihrer Teile mit einem auf Themen der gegenwärtigen philosophischen Epistemologie eingeschränkten Interesse zu diskutieren“ (136).

Walter Jaeschke geht der Frage nach, was Hegel von seinen Vorgängern ererbt hat, um so genauer sehen zu können, was wir von ihm miterben. Er zeichnet die Idealismus-Realismus-Debatte bei Kant, Jacobi und Fichte nach und macht auf ihre Spuren in Hegels Identitätsphilosophie aufmerksam. Vor dem Hintergrund der verschiedenen – fehlgeschlagenen – Lösungsmodelle entwickle Hegel eine Theorie, in der Idealismus und Realismus als Momente aufgehoben sind. Hegel halte zwar am Idealismus fest, „aber er vertritt zugleich einen epistemologischen Realismus: Die Welt ist uns im Bewußtsein gegeben – aber sie ist uns *im Bewußtsein* als eine *bewußtseinstranszendente* Welt gegeben. Und dieser epistemologische Realismus setzt notwendig einen ontologischen Realismus voraus: die Annahme einer vom Bewußtsein unabhängigen Existenz der Welt“ (180 f.).

Die Beiträge des Bandes, die sich mit der praktischen Philosophie Hegels beschäftigen und die aus der angelsächsischen Tradition stammen, sehen in Hegel einen Vorläufer des Pragmatismus und verweisen vor allem auf die These der sozialen Konstitution des Selbstbewusstseins, auf das Konzept der Sittlichkeit als einer Alternative zu utilitaristischen und kantianischen Ethiken und auf die Theorie der Anerkennung. Robert B. Brandom untersucht den Übergang vom Wunsch nach Anerkennung zu der normativen Hal-



tung, sich und die anderen „als Selbst oder Subjekt normativer Verfaßtheiten und Einstellungen anzusehen und zu behandeln“ (74). Er zeigt, dass in Hegels Modell des Selbstbewusstseins neben der Anerkennung anderer auch wesentlich das Moment der vermittelten *Selbstanerkennung* enthalten ist.

Während bei Brandom das Soziale Vorrang vor dem Individuellen hat, bemühen sich Dean Moyar und Robert B. Pippin um einen Ausgleich der beiden Perspektiven. Moyar versucht ihre Vereinbarkeit am Beispiel des *Gewissens* darzulegen. Er versteht den Gewissensbegriff, so wie er in der *Phänomenologie des Geistes* und in der *Rechtsphilosophie* dargestellt ist, als eine Vereinigung der beiden Perspektiven und als eine Kritik der kantischen Moralität (231). Er stimmt ferner mit Hegel darin überein, dass sich die Rechtfertigung der historischen Institutionen nicht auf historische Positivität berufen kann, sondern den Gedanken einer *Absolutheit* des Rechts nötig macht. Pippin liest Hegels Theorie der Freiheit als eine Theorie des rationalen Handelns und untersucht das Verhältnis der sozialen Normen und der individuellen Handlungen am Beispiel Antigones. Mit Antigone (dargestellt in der *Phänomenologie*) finde Hegel eine Möglichkeit zu zeigen, wie eng miteinander verzahnt das Subjektive und das Objektive sind, aber auch, dass dem Moment des Objektiven insofern der Vorrang gebührt, als auch die Subjektivität „ein wesentlich objektives, historisches Phänomen ist“ (322).

Pirmin Stekeler-Weithofer fragt nach der Methode der philosophischen Form- und Begriffssprache und stimmt mit Hegels Einsicht in die „Illusionen unmittelbaren Verstehens“ überein, deren positives Ergebnis darin bestehe, dass kanonische Normen und Regeln durch die soziale Praxis vermittelt werden (371). Außerdem lasse sich Hegels Kritik am „intuitiven Subjektivismus“ und am „formalistischen Objektivismus“ auf die aktuellen Verhältnisse in der gegenwärtigen Philosophie und in den modernen Wissenschaften anwenden, insbesondere auf das „*Grundproblem der Mathematikgläubigkeit in den Wissenschaften* im Allgemeinen“ und die „*bloß formalanalytische Philosophie* im Besonderen“ (399 f.). Hegels Philosophie besitze immer noch starke aufklärerische Relevanz.

Ludwig Siep wendet sich – was übrigens bezeichnend ist für die Beiträge der deutschen bzw. der „kontinentalen“ Autoren – nicht einzelnen Themen der hegelschen Philosophie zu, sondern ihren systematischen

Grundlagen. Er untersucht die Struktur der Idee des Guten und bestimmt ihre Wirklichkeit als die *Identität mit sich im Anderssein*. Das Gute sei wirklich, weil sich die begriffliche Struktur der Welt (die theoretische Vernunft) und die normative Vernünftigkeit der Welt (die praktische Vernunft) vollständig entsprechen (361 ff.). Das Gute sei bei Hegel nicht der Wille zur „Moralisierung“ der Menschheit, sondern die vernünftige Ordnung der sozialen und natürlichen Welt sowie ihre Bewusstwerdung im einzelnen Subjekt. Diese vernünftige Ordnung habe jedoch nicht die Struktur einer „evolutionär offenen“, sondern einer zeitlos notwendigen Naturordnung. Man sollte die neostoischen und die christlichen Quellen nicht aus Hegels Begriff des Guten „wegmodernisieren“ oder Hegel „rekantianisieren“. Hegels Ontologie einer Realität begrifflicher Formen mit ihren „Ambitionen einer *vollständigen* Selbstdifferenzierung, die zugleich teleologische Erfüllung einer immanenten Bestimmung ist“, können wir, so die Schlussfolgerung von Siep, „im Zeitalter der Theorien offener Entwicklungen, der Rehabilitation der Kontingenz und der semantischen Orientierung an Sprache [...] wohl nicht mehr teilen“, auch wenn einzelne Aspekte seiner Philosophie – so z.B. die Kant-Kritik oder der Begriff der Anerkennung – immer noch aktuell sind (365).

Es bleibt zu hoffen, dass dieser interessante Band mit seinen auf hohem wissenschaftlichen Niveau verfassten Beiträgen die von den Herausgebern erhoffte Wirkung zeigt und zu einer Weiterführung und Vertiefung der Diskussion um „Hegels Erbe“ beiträgt.

**Kazimir Drilo**

### Ksenija Premur

## Ethos spoznaje u filozofiji Čedomila Veljačića

### (Epistemological Ethos in the Philosophy of Čedomil Veljačić)

Naklada Lara, Zagreb 2003

Buddhism is still a part of Indian palimpsest reality. All historical phenomena can be traced to the present set of values in India, with Buddhism being particularly important in Sri Lanka, Indonesia, China and Japan. Buddhism was at already high level of intensity in the

fifth century BC, and throughout the next few centuries logic and particular cognitive theory developed on the basis of Buddhism in its later derivations and interpretations, thus significantly influencing the system of thinking in China and Japan. Furthermore, Buddhism drew most attention in numerous climactic convergences of the Western and Eastern philosophical directions, both at the academic and social levels, through fashionable and existential attempts to escape or to compensate for the missing parts of life. We can say that Buddhism has been the most appealing thought for the Western explorers since the time of Alexander's *satrap* Menander all the way to present days. We are faced with a compulsory piece of work by Čedomil Veljačić on Buddhism, both in terms of its interpretative and philological, and historical and philosophical values. His work was a foundation and a springboard for the whole generation of indologists and philosophers, whose formidable treatises enabled acquiring knowledge about the Orient, as well as other types of knowledge, and enticed comparative researches at the highest levels owing to expert and personal standards of Čedomil Veljačić. In those terms the book *Epistemological Ethos in the Philosophy of Čedomil Veljačić*, by Ksenija Premur, represents an invaluable contribution to the research into comparative-philosophical outline and comparative philosophy by Veljačić.

The subject matter and the topic being over-viewed "in the perspective", titled *Epistemological Ethos in the Philosophy of Čedomil Veljačić* by Ksenija Premur, represents an attempt to take an insight into fundamental postulates of comparative philosophy, as Veljačić developed throughout a series of his works on the comparative issues. The determiner of this attempt of "thinking within a perspective" traces its meaning back to the wholesome "historical" experience of Oriental explorations (and studies) under the auspices of comparative analyses, particularly those based on universal suppositions this attempt of reflecting is striving to keep an uninterrupted communication with, which is also a fundamental intention of all considerations and reflections – melting with it at the very peak of mental process bound towards conquering Eastern and Western "poles" of philosophy by "philosophising at the borderline", on one side, and then, completely directly, at the crossroads, caught on the wrong foot and in the gap between basic and crucial issues of philosophy, on the other hand, keep questioning it and straightforwardly doubting

it through a realistic intervention into the historicity of thinking, along with inner requirements of the development of philosophical thought and, eventually, as a decisive moment, through structuring a philosophical thought itself, even if we accept the assumption of being able to be looked ahistorically. And it is this ahistoric quality which embeds the point of genuine philosophising in terms of *philosophiae perennis*. Here we must point out a crucial requirement of philosophy, a mental effort of questioning basic determiners of philosophy at the crossroads, along with the act of philosophical processing at the crossroads itself, puts before every comparison. It is the request to reconsider fundamental issues of the philosophy itself, in accordance with own inner urge and capability of questioning, and to keep contemplating and reflecting again and again, particularly when it comes to comparing the East and the West, as this is where the core issues become particularly visible, where mental efforts of reconsideration of what had been named "sense and purpose of existence" become so transparent and so obviously inevitable, thus preventing any separate research being approached to without setting exactly those questions. In each and every comparison, profoundly structured determiners of thoughts at the crossroads arise, regardless whether we talk about a comparison setting out towards universal structures of thoughts, or about a comparison endeavouring at pointing out "unsurpassable difference" thus creating those cultural and philosophical features of thoughts that cannot be reduced to "common denominators"; whatever course the research may take, exactly those inevitable deep structural determiners of the thought itself never fail to emerge. Therefore the horizon of the reconsideration and reflection cannot but be expanded from the given assumptions of universalisation to generally acknowledged issues of dialogic of cultures and their atmosphere on both sides. In compliance with the all aforementioned, the reconsideration has been fancied as exactly a set of thoughts on universalism, within its boundaries, abilities, conceivable range and inevitable inner limitations, which are exactly those items explicitly "reducing it to the unsurpassable difference of universalism as opposed to every distinguishable quality", thus expressly striving to expose a possibility that the static of perennial philosophy may be substituted with dynamic structures of "philosophy at the crossroads", in the spirit of Axelos's game of thoughts whose main course appears to be

exactly the suggested *tertium comparationis*, reflection over the nature of beings and existence in the world. An attempt of comparison within the given “task” of reflections through the dynamic structure of the consciousness is supposed to outline right that “perspective” of structuring thoughts “awry” as an inspection into “crystallized” decree of philosophically outlined Self within orientation as opposed to the philosophical Other, ever open to research.

Having outlined the approach to comparative philosophy of Čedomil Veljačić by Ksenija Premur, we may as well conclude that the author, with her work, is an illustrious follower of the generation having thrived on the work of Čedomil Veljačić. Therefore, her book immediately established proficiency and high standards in terms of expertise vocabulary, consciously and subconsciously following the path some of the previous authors had set. This book also implies inducing new

incentives to resume what was already started, and in this case even preventing those common decade-long standstills of reflective take-offs. Inasmuch this book should establish itself as a firm link towards attaining essential continuity.

The book was written in a professional, expert language, in an almost hermeneutic manner displaying Veljačić comparative philosophy, having completely and immaculately mastered the subject matter. Philosophical and philological insights of the author are at an exquisite level and comprehensively lead us into systematically elaborated issues as opened up by Veljačić philosophy.

This book immensely contributes to the continuity of understanding Veljačić comparative philosophy in Croatia, re-establishes it as a subject matter and opens up new studies in that direction.

**Milivoj Vodopija**