

DONÀ, MASSIMO, *L'uno, i molti*. Rosmini – Hegel un dialogo filosofico. Rom: Città Nuova Editrice 2001. 136 S., ISBN 88-311-3264-4.

„Daß die Philosophie nicht dazu bestimmt ist, *auf alle Kosten* die Probleme zu lösen, sondern nur dazu, deren Komplexität, deren Widersprüchlichkeit und daher auch, wo es nötig ist, deren letzte Unlösbarkeit darzulegen“ (59): dies kennzeichne, so Donà (= D.), den wertvollen Beitrag Antonio Rosminis (= R.) gerade auch zu jenem philosophisch-theologischen Problem der Einheit und Vielheit des Seins.

Auf der Suche nach einer ‚letzten‘ Erklärung dessen, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, traf die Philosophie immer auf das Problem des offensichtlichen Widerstreitens von Einheit und Vielheit. Den letzten Schlüssel zu einer zufriedenstellenden Erfassung dieses Phänomens vermag nach R. nur die christliche Botschaft eines Gottes, welcher gleichzeitig der ‚Eine‘ ist und doch in drei Personen, d. h. in einer Vielfalt, besteht, zu geben. Vor diesem Hintergrund lasse sich nun die Frage nach dem Zueinander von Einheit und Vielheit des Seins ganz neu angehen. Dabei gelangt R. zu einer spekulativen Durchdringung der Seinsfrage, welche sich in ihrer Tiefe nicht nur mit deren gesamten Tradition von Platon und Aristoteles bis Hegel, sondern auch mit den Denkern des 20. Jhdts. wie Heidegger messen lassen könne (6; 14).

Wenn der Mensch zum Begriff des ‚Seins‘ auch erst vermittels eines abstraktiven Prozesses gelangt, ist es doch gerade dessen den menschlichen Geist erleuchtende und somit diesem vorgängige Präsenz, welche ihm jedes Erkennen überhaupt erst ermöglicht. Dieses in seiner Objektivität in sich stehende Sein verleiht dabei allen real erkannten Seienden überhaupt erst deren Existenz und Erkennbarkeit; es erweist sich mithin als deren Möglichkeit (27 f.). Ohne Beeinträchtigung seiner absoluten Einheit enthält es alle seine endlichen ‚Ziele‘ (*termini*) virtuell (*virtuale*) in sich (31). R. macht am Grund aller Wirklichkeit also zwei Modalitäten des Seins aus: das ideale und das reale Sein. Das reale Sein in seiner sinnlichen Mannigfaltigkeit wird dabei erst durch die Synthese mit dem idealen Sein, das dem menschlichen Intellekt leuchtet, geistig erfaßt, d. h. in seiner Existenz erkannt.

Das Sein ist so für R. letztes Prinzip; jedes Seiende bezieht von diesem her seine Existenz und seine Identität. Als dieses alles umfassende Prinzip ist das Sein durch seine absolute ‚Insichheit‘ gekennzeichnet und ist in dieser Hinsicht gerade durch keine Relation nach außen hin charakterisiert. Selbst die Aussage, es sei ‚nicht Nichts‘ ist nicht als Relationsaussage zu begreifen, denn das Nichts existiert mitnichten ‚in sich‘ (35 f.). Gleichzeitig kann das eine und einzige Sein nur als eine innere Vielheit konzipiert werden, eben weil das letzte Prinzip nicht das ‚Eine‘ ist, sondern nur als ‚Sein‘ gefaßt werden kann. Jedes Seiende in der Vielheit der realen Welt subsistiert im Sein und empfängt von diesem her seine Individualität. Ebenso erhält es auch erst durch dieses seine Erkennbarkeit: Im Sein erschließt sich die Wirklichkeit; erst im Sein erfassen wir die in der sinnlichen Mannigfaltigkeit wahrgenommenen Dinge als jene Identität und Einheit, die wir im Begriff ausdrücken (53; 59). So stammt auch die ‚Vielheit‘ nicht aus den Sinnen, sondern erst aus der durch das ideale Element ermöglichten Differenzierung (62; 64). „Somit ‚ist‘ das Sein die Seienden; es ist die Vielheit der *eidetischen* Essenzen – das, was *wirklich* ‚ist‘. Es ist eben ihr eigenes ‚individuelles‘ Existieren, und somit völlig unteilbar“ (68).

Angesichts dieser ontologischen Fundierung von Einheit und Vielheit des Seins kommt R. in seinem unvollendet gebliebenen Hauptwerk, der *Teosofia*, nicht an einer Auseinandersetzung mit Hegel vorbei. Er sieht Hegel die gesamte Wirklichkeit auf die ‚Idee‘ zurückführen, welche sich gleichzeitig durch Identität und Widerspruch auszeichnet (82 f.). In diese Konzeption fließe, so R., die richtige Erkenntnis ein, daß das eine ‚Prinzip‘ von allem nicht das neoplatonisch reine ‚Eine‘ sein kann, sondern in sich „kompliziert“ sein muß (87). Allerdings begreife Hegel auch die Vielheit derart in die ideale Einheit ein, daß sie nurmehr als ein Moment derselben erscheint; die Vielen seien letztlich alle „Identische“ (92). R. sieht in dieser Konzeption die fundamentale Differenz von idealem und realem Sein aufgehoben – derart, daß dem realen Sein dessen Eigenständigkeit genommen wird: Die „wiedergefundene Objektivität“ wird so auf der „falschen Überzeugung der absoluten *poietischen* Prinzipalität der ‚Subjektivität‘ begrün-

det“ (81). Darüber hinaus kritisiert R. im wesentlichen die hegelschen Begriffe vom ‚Widerspruch‘ (93 f.) und vom ‚Werden‘ (96 f.). Beide Konzepte Hegels können letztlich als Folgerung daraus angesehen werden, daß der realen Vielheit gar keine „reale Differenz“ innewohnt, daß die Vielen eigentlich keine Vielheit sind, sondern nur die „Ek-sistenz“ des Identischen. R. sieht dagegen die ursprüngliche Identität schon selbst als „Aktualität der Vielen“ (98 f.). Wird das Sein als das Eine und Ungeteilte betrachtet, so kann es sich dabei nach R. nur um eine reine Abstraktion handeln, welcher die Vielheit bereits virtuell zukommt und sich so als „ursprüngliche Relationalität“ erweist (106 f.). Der eigentliche Beitrag R.s zu dieser philosophischen Problematik des Einen und der Vielen liegt demnach darin, „daß das ‚Prinzip‘ dann und nur dann eines ist, wenn es in Beziehung zur Vielheit betrachtet wird; und daß es gleichzeitig dann und nur dann vielfältig ist, wenn es als eines betrachtet wird“ (110).

D. gelingt es, auf prägnante Art und Weise den rosminischen Ansatz zur Problematik von Einheit und Vielheit des Seins darzustellen und dessen Position sodann in der Auseinandersetzung mit Hegel zu präzisieren. So macht der Autor deutlich, warum R.s Denken auch im beginnenden 21. Jhd. nichts an seiner Bedeutung verloren hat. Einen erheblichen Vorteil zieht dieses Denken dabei aus seiner begrifflichen Klarheit, in diesem Fall aus der konsequenten Unterscheidung der Modi der Idealität und der Realität, welche beide in der Einheit des Seins übereinkommen.

Und gerade diesbezüglich scheint eine weiterführende Anmerkung angebracht: Das reine Denken kann eine solche Konzeption, R. zufolge, grade nicht hervorbringen. Erst die Offenbarung des drei-einen Gottes ermöglicht ihm das Zusammendenken dieser beiden Dimensionen (7). Reines Denken scheitert daran, Einheit und Vielheit vermitteln zu können und identifiziert drittens beide. Auch D. konstatiert: „In jeder dieser großartigen Konzeptionen wird die „drei“ in der Tat mehr als Resultat der Gleichursprünglichkeit des Einen und der Zwei gesehen. Oder auch: des Identischen und des Verschiedenen“ (39). Daher reduziert sich für R. auch Hegels Bedeutung zu dieser Problemstellung letztlich darauf, die ständig aktuelle Frage des Verhältnisses von Einheit und Vielheit wieder neu und präzise gestellt zu haben (20).

Zur Einheit des Seins ist nämlich nach R. ein ‚Drittes‘ vonnöten, welches nicht einfach als ‚Identität von Identität und Nichtidentität‘ konstruiert werden darf, sondern erst als eine eigenständige Form des Seins die Einheit von Idealität und Realität verbürgen kann, ohne beide ineinander ‚aufzuheben‘. Diesem Anspruch kann nur die ‚moralische‘ Form gerecht werden. Gerade in dieser sieht er den ontologischen Grund der Möglichkeit einer seinshaften Verbindung von Einheit und Vielheit, denn sie ist der Garant, daß sich das Sein in Identität und Differenz, in Idealität und Realität konstituiert, ohne dabei in einen Dualismus auseinanderzutreten. Sie ist sozusagen die seinsimmanente Bedingung jenes Wechselspiels von Initialität und Virtualität des Seins (des Seins also sowohl in seiner ursprünglichen Einheit als auch in seiner potentiellen Vielheit). D. verfolgt diesen Aspekt nicht weiter, auch wird die moralische Form bei ihm nur ein einziges Mal erwähnt (77). Vielmehr sieht auch er die christliche Triade als eine solche ungenügende Verbindung des Identischen und Verschiedenen (39). Drückt sich hier nicht vielleicht auch eine aktuelle Herausforderung an das christliche Denken aus, die Bedeutung der Personalität jener im absoluten Sein subsistierenden „dritten Form“, des Heiligen Geistes, für die Trinität neu herauszustellen? R. jedenfalls erkennt in der göttlichen Trinität die Lösung für das Problem der Einheit und Vielheit des endlichen Seins. Die philosophische Durchdringung dieses Ansatzes führt ihn dabei zu einer „Metaphysik der Caritas“, welche auch für das postmoderne Denken eine Herausforderung darstellt.

M. KRIENKE

STRIET, MAGNUS, *Das Ich im Sturz der Realität*. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (Ratio fidei; 1). Regensburg: Pustet 1998. 329 S., ISBN 3-7917-1624-7.

„Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das ‚Ich‘ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das Ich selber als eine Construction des Denkens [...] nur als regulative Fiktion [...]. Wie sehr gewohnt und unent-