

Denken und Sein

Zur Hegelkritik Antonio Rosminis

VON MARKUS KRIENKE

1. Zur Bedeutung des philosophischen Ansatzes Antonio Rosminis

Die deutschsprachige Philosophie schenkte dem italienischen Philosophen Antonio Rosmini (1797–1855)¹ bislang wenig Beachtung; zu sehr scheint sein Denken im Unterschied zur idealistischen Philosophie in Deutschland dem scholastischen Paradigma verhaftet. In der Tat kannte und schätzte Rosmini das traditionelle Denken, welches die damalige offizielle Linie des katholischen Denkens der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus als radikale Antithese entgegenstellte, sehr. Doch begriff Rosmini dieses in keiner Weise als grundsätzlich unvereinbar mit dem Neuansatz des philosophischen Fragens durch Kant und die Idealisten beim Subjekt. Im Gegenteil – er hielt die neuzeitliche Methode sogar für hilfreich, einige Aspekte des christlichen Denkens herauszustellen, die bislang im Kontext des traditionellen Denkens noch nicht in dieser Weise entdeckt worden waren. Aus Anlaß des 150. Todestages dieses Denkers im Jahr 2005 soll seine Auseinandersetzung mit Hegel, in dem Rosmini den spekulativen Kulminationspunkt des Deutschen Idealismus erkennt, anhand der Bestimmung der philosophischen Bedeutung des menschlichen Denkens und seines Verhältnisses zum Sein nachvollzogen werden. Gerade in dieser Auseinandersetzung, die als die Essenz von Rosminis Hegelkritik gelten kann, wird deutlich, bis zu welchem Punkt er das Hegelsche Denken für gültig und für seinen eigenen metaphysischen Ansatz als relevant erachtet bzw. in welchen Grundaussagen er es schließlich ablehnt.

Rosmini erkennt deutlich, daß das alte scholastische System, in welchem die Theologie in einen objektiven metaphysischen Rahmen eingebettet war, seit der Neuzeit „morsch“ geworden war. So stellte sich ihm die Frage, wie sich dennoch die gültigen Einsichten dieses Denkens in einem neuen philosophischen Rahmen formulieren lassen:

Das goldene Zeitalter der Scholastik war mit Sicherheit jenes des Thomas. In der letzten Zeit, in welcher sie angegriffen wurde, blieb von ihr nichts übrig als ein totes Trug-

¹ Zur Einführung in das Rosminische Denken vgl. *A. Autiero/K.-H. Menke* (Hgg.), Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft: A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini, Münster 1999; *M. Dossi*, Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von *M. Krienke*, Stuttgart 2003; *M. Krienke*, Ein Philosoph als Ordensgründer. Antonio Rosmini und das Leben aus der Caritas, in: Edith-Stein-Jahrbuch 9 (2003) 153–173; *K.-H. Menke*, Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie, Innsbruck [u. a.] 1980; *U. Muratore*, Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità, Stresa ²2002; *G. Roggero*, Antonio Rosmini – Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk, Schaffhausen 2000.

bild: Man wiederholt dieselben Formeln der vorhergehenden Zeiten, man ergründet aber nicht mehr deren Kraft und versteht nicht einmal mehr, was sie bedeuten. Es genügt, dieses Gebäude, das von der Zeit zermürbt wurde, zu berühren, und es fällt von sich aus zusammen.²

So wandte sich Rosmini der deutschen Philosophie zu, die sich seiner Meinung nach „zur Zeit derart über die anderen Nationen erhebt“³; bereits im Jahre 1816 – im Alter von 19 Jahren – entschloß er sich aus diesem Grund dazu, die deutsche Grammatik und Sprache zu erlernen. Als einer der ersten Denker des Auslands beschäftigte sich Rosmini mit dem Denken Kants und des Deutschen Idealismus. Während ihm bereits eine lateinische und bald auch eine italienische Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* vorlag, existierten von den Werken der Idealisten und insbesondere Hegels keine vergleichbaren Übertragungen.⁴ Kein Geringerer als G. Gentile bezeugt diesbezüglich:

Als Rosmini 1836 in seinem *Rinnovamento* [...] die Lehre Hegels zum Kriterium der Gewißheit darlegte, gab es in Italien unter denen, die philosophische Abhandlungen schrieben, keinen anderen, der die *Wissenschaft der Logik* gelesen hätte, mit der er [i. e. Rosmini, M. K.] eine gewisse Vertrautheit an den Tag legte.⁵

Dieses Verdienst Rosminis wurde in Deutschland zwar vereinzelt wahrgenommen,⁶ initiierte aber keine weitere Beschäftigung mit dem Italiener.

² Brief an A. Riccardi vom 13.02.1833, in: *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, 13 Bände, o. Hg., Casale Monferrato 1887–1894 (im folgenden: EC), IV, 503. Da es von den philosophischen Werken Rosminis bislang noch keine deutschsprachigen Ausgaben gibt, stammen die Übersetzungen der hier aufgeführten Zitate vom Verfasser des Artikels selbst. Die beiden wichtigsten ins Deutsche übertragenen Schriften Rosminis sind: *Ders.*, Die fünf Wunden der Kirche, übersetzt von P. I. Erbes, herausgegeben von C. Riva, Paderborn 1971; sowie Philosophie der Politik, übersetzt von C. Liermann, Innsbruck-Wien 1999. Im folgenden werden die Originalwerke nach ihrem jeweiligen italienischen Titel zitiert, dem bisweilen in eckigen Klammern die deutsche Übertragung beigelegt ist.

³ Brief an G. Fedrigotti vom 31.01.1816, in: EC I, 158.

⁴ Fenu kommt zu dem Ergebnis, daß zu dieser Zeit allenfalls die Übersetzungen der Schellingschen Werke: Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch; und: Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (vgl. Sulla relazione tra l'arte e la natura, herausgegeben von G. Morelli, Mailand 1845) bzw. die italienische Fassung der im Kritischen Journal herausgegebenen Untersuchung Schellings: *Ders.*, Über Dante in philosophischer Beziehung (vgl. Considerazioni filosofiche sopra Dante, in: Opere di Dante, herausgegeben von G. B. Niccolini, Band 3, Florenz 1847, 263–272) vorlagen. Davon benutzte Rosmini allerdings nur diejenige des Bruno, herausgegeben von F. Waddington, Mailand 1844. Bezüglich G. W. F. Hegel gilt dies von den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Antike) [Filosofia della storia del mondo antico], die 1841 von G. B. Passerini übersetzt wurden, und den Grundlagen der Philosophie des Rechts [Filosofia del diritto], übersetzt von A. Turchiarulo, Neapel 1848. Die neapolitanischen Übersetzungen Hegels stammen erst aus den 1860er Jahren.

⁵ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Band 3. I Neokantiani e gli Hegeliani, Teil 1, herausgegeben von V. A. Bellezza, Florenz 1957, 183. Am 3.11.1841 gibt Rosmini an L. M. Villoresi Barnabita auf Anfrage hin den Rat, „als erstes Werk der geplanten Sammlung von Philosophen [sic] die Logik Hegels zu wählen: Es ist in Italien ein neues Werk. Falls Sie daher in Mailand einen guten Übersetzer finden (der nicht allzu schwierig sein darf [sic]), würde ich anbieten, dieses mit Anmerkungen zu versehen, in denen wir eine eindeutige Widerlegung jener Lehren entwickeln würden, die heute ein großes Aufsehen in Deutschland erregen und dort viel Schaden anrichten“ (in: EC VII, 742–743).

⁶ Vgl. besonders die Rezensionen zu den Werken Rosminis in den Historisch-politischen Blät-

Im Gegenteil – dessen Herangehensweise an die traditionelle Philosophie und Theologie rief in offiziellen kirchlichen Kreisen Befremden hervor. Insbesondere in der zweiten Jahrhunderthälfte – Rosmini war schon gestorben – formierte sich die Gegnerschaft aus den Kreisen des Neothomismus und erreichte im Jahr 1888 die Verurteilung von 40 Sätzen aus seinen Werken als „nicht der katholischen Wahrheit konform“⁷, da Rosmini darin eine zu enge Verbindung mit dem idealistischen Denken eingegangen und folglich dessen „Fehlern“ erlegen sei⁸. Damit war jeder zukünftigen konstruktiven Auseinandersetzung mit diesem Denker – sowohl philosophischerseits als auch theologischerseits – ein Riegel vorgeschoben.

In jüngster Zeit wird die Bedeutung des Rosminischen Denkens entdeckt, und im Zuge einer erneuten Zuwendung zum Denken Rosminis wurde es im Jahr 2001 rehabilitiert. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß die Sätze einseitig verurteilt worden waren, weil man sie in einer „idealistischen ontologischen Sicht“ interpretiert hatte⁹. Dagegen entdeckt man in den letzten Jahren verstärkt die „Kühnheit und [den] Mut“¹⁰ seines Ansatzes, der in innovativer Weise das traditionelle Denken in die Neuzeit vermittelte.

Bereits diese kurze und keineswegs vollständige Skizzierung der Wirkungsgeschichte von Rosminis Idealismusinterpretation macht die Komplexität deutlich, die sein Herangehen an das idealistische Denken kennzeichnet. So ist dieses weder als eigentlich „scholastisch“ noch als kompromißlos „modern“ zu bezeichnen, sondern zeichnet sich in beide Richtungen durch eine kritische Distanz aus. Während seine Methode und seine Denkart als genuin neuzeitlich charakterisiert werden können, gelangt

tern für das katholische Deutschland und der ZPPK: *o. Verf.*, Rezension zu: *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbatì. Nuovo Saggio sull'origine delle idee. III vol.* Milano, 1839, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 6 (1840) 243–256; 298–306; *R. Seydel*, Rezension zu: *Il Rinuovamento della filosofia in Italia, proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbatì, prete roveretano.* Milano 1836, in: *ZPPK* 33 (1858) 263–274; *C. H. Weiße*, Rezension zu: *Nuovo Saggio sull'origine delle idee, di Antonio Rosmini-Serbatì, prete Roveretano.* 3 Vol. Ed. 5. Torino 1851, in: *ZPPK* 28 (1856) 288–301.

⁷ ASS in compendium opportune redacta et illustrata 20 (1887/88) 397–410, 398.

⁸ „Wer die philosophischen und theologischen Spekulationen dieser Zeit verfolgt, insbesondere diejenigen einiger Autoren Deutschlands, wird leicht verstehen, wie Rosmini – durchdrungen von deren Prinzipien – in dieselben Fehler geraten ist wie sie. Denn die Menschen wurden zur Nachahmung der neuen Weise des Philosophierens, wie sie von Kant initiiert und sodann von Fichte, Schelling und Hegel fortgeführt wurde, angeleitet. So war diese Weise derart in die Köpfe eingedrungen, daß auch hervorragende Geistliche in Deutschland zu der Auffassung gelangten, diese sicher erfassen und zur Verteidigung des Glaubens einsetzen zu können. [...] Daß Rosmini der neuen falschen deutschen Philosophie folgte, wissen alle nur zu gut, die seine Werke gelesen haben [...]. Daß er nämlich mit Hilfe einer solchen Philosophie auch die theologischen Fragen untersuchen und lösen wollte, das zeigen die verurteilten Sätze“ (*C. Mazzella*, *Rosminianarum propositionum quas S. R. U. Inquisitio approbante S. P. Leone XIII reprobavit proscriptis damnavit Trutina theologica*, Rom 1892, XIII; XV).

⁹ Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do sac. Antonio Rosmini Serbatì [Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbatì], in: *OR*, Nr. 148 vom 30.06./01.07.2001, 5, Nr. 9.

¹⁰ Nota, Nr. 9.

Rosmini dennoch zu einer grundlegenden Kritik der Ergebnisse dieser Philosophie mittels der Integration jener in der Neuzeit haltlos gewordenen Denkansätze der großen mittelalterlichen Philosophen, insbesondere des Augustinus und Thomas von Aquin.¹¹

2. Rosminis Ausgangspunkt beim erkennenden Menschen

Die theologische Schule ging, wie bereits bemerkt, von der Betrachtung Gottes aus; ich beginne ganz einfach bei der Betrachtung des Menschen. Und dennoch finde ich mich bei denselben Ergebnissen wieder.¹²

In diesem Satz faßt Rosmini selbst sein Grundanliegen zusammen: Es geht ihm in seinem Neuansatz in keiner Weise darum, andere „Ergebnisse“ als die „theologische Schule“ hervorzubringen, die immer noch der alten scholastischen Philosophie anhing. Dennoch erkennt er, daß der traditionelle Zugang zu deren Erkenntnissen nicht mehr trägt. Ausführliche Kantstudien gehen seinem ersten philosophischen Hauptwerk voraus, dem *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* [*Neue Abhandlung zum Ursprung der Ideen*]. Darin folgt Rosmini nicht nur der kantischen Erkenntnis, daß jede Philosophie bei der Frage nach der Möglichkeitsbedingung menschlicher Erkenntnis (bei der Frage nach dem „Ursprung der Ideen“ des menschlichen Geistes) anzusetzen hat, sondern teilt ebenso die Einsicht Kants, daß sich die Erkenntnis einer Synthese – d.h. einem Urteil – aus einem sinnlichen, aposteriorischen und einem geistigen, apriorischen Element verdankt; das erste nennt Rosmini das Reale, das letzte das Ideale.¹³ Übernimmt er auch im wesentlichen diese Methodik, so leistet er dennoch inhaltlich eine grundlegende Kritik der kantischen Philosophie, die v. a. auf die apriorische

¹¹ Für Rosminis Verhältnis zum Deutschen Idealismus vgl. einführend *M. T. Antonelli*, Studi rosminiani. Prospettive e problemi d'una ontologia intrinsecistica, Mailand 1955; *M. Donà*, L'uno, i molti. Rosmini-Hegel un dialogo filosofico, Rom 2001; *C. M. Fenu*, Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano, in: Rivista rosminiana di filosofia e di cultura 91 (1997) 571–634; *M. Krienke*, Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Del concetto di oggettività in Antonio Rosmini, in: *G. L. Brena* (Hg.), L'Oggettività nella filosofia e nella scienza, Padua 2002, 129–147; *I. Mancini*, La „Critica della Ragion Pura“ nella formazione di Antonio Rosmini, in: *A. Valle* (Hg.), La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo, Brescia 1988, 131–204; *A. Negri*, Rosmini legge la hegeliana dottrina dell'essere, in: *U. Muratore* (Hg.), La forma morale dell'essere. Verità e libertà nel mondo contemporaneo, Stresa 1995, 133–152; vgl. auch die entsprechenden Abhandlungen in den bereits genannten Rosmini-Einführungen.

¹² *A. Rosmini*, Il Rinnovento della Filosofia in Italia, 2 Bände, herausgegeben von *D. Morando*, Mailand 1941 (im folgenden: Rinnov), 468.

¹³ „Gelange nun Kant zu der Einsicht, daß sich jede Funktion unseres Verstandes letztlich auf ein Urteil [giudizio] zurückführen läßt, konnte dieser nun in einer viel allgemeineren und tieferen Weise als alle anderen neuzeitlichen Philosophen, welche ihm vorausgingen, erkennen, worin die Schwierigkeit bestand, den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse zu erklären“ (*A. Rosmini*, Nuovo Saggio sull'origine delle idee, 3 Bände, herausgegeben von *F. Orestano*, Rom 1934 [im folgenden: NS], 342). Für Rosmini steht dadurch fest: „Der Ausgangspunkt Kants war erhabener als derjenige aller anderen neuzeitlichen Philosophen“ (ebd. 1384). Rosmini übernahm von Kant nicht nur diese Konzeption des Erkenntnisurteils, sondern auch die zugehörige Terminologie der „Form“ und „Materie“ der Erkenntnis: „Das ideale Sein ist die Form [forma] der Erkenntnis, das reale ist deren Materie [materia]“ (ebd. 1167).

Seite des Kantischen Urteils zielt. Rosmini sieht in den Urteilsformen Kants, in jenem transzendentalen Instrumentarium, das Kant als apriorische Möglichkeitsbedingung der menschlichen Erkenntnis ermittelt, die mittelalterliche Lehre von einem geistig-transzendenten Apriori keineswegs auf überzeugende Weise überwunden. Statt dessen rekurriert er auf den scholastischen Begriff des geistigen Lichtes: Nur weil der menschliche Geist immer schon mit einem apriorischen Licht erhellt ist, das seine Erkenntnis ermöglicht, kann er die einzelnen Sinneswahrnehmungen auf „die Ebene des Begriffs“ heben. Dieses Apriori bestimmt Rosmini mit Kant und ganz in der aristotelischen Tradition als material völlig bestimmungslos. Nach Rosmini vermittelt es dem Geist die Kenntnis dessen, was Sein überhaupt in seinem Wesen ist, nämlich Existenz. Er bezeichnet dieses Apriori als die „Idee des Seins“ (*idea dell'essere*); diesen Vorbegriff von „Sein“ bzw. „Existenz“ beschreibt er im Gegensatz zur scholastischen Tradition als „Idee“, da er deren Einsicht im Gegensatz zum diskursiven Begreifen des Verstandes als intuitives Schauen ansieht. Die „Intuition“ dieser Idee besagt aber nach Rosmini auch, daß die Vernunft ihr letztes Gründen nicht in der transzendentalen Apperzeption des „Ich denke“ findet, sondern letztlich dem ihre eigenen Möglichkeiten übersteigenden Ugrund der göttlichen Wirklichkeit „verdankt“. Dies für Rosmini einzig notwendige und objektive Element der menschlichen Erkenntnis, die intuierte „Idee“, ist somit „transzendent“ im scholastischen Sinn des Wortes.

Bereits in diesem kurzen Abriß wird deutlich, wie Rosmini in der methodischen Grundlegung der Erkenntnistheorie Kant zustimmt, inhaltlich jedoch auf die mittelalterliche Linie rekurriert und diese somit neuzeitlich zu formulieren sucht. Da Rosmini die Objektivität der Erkenntnis in diesem Element verankert, erscheinen ihm konsequenterweise alle philosophischen Ansätze, die es ausblenden, als subjektiv. Die Sinneswahrnehmung und die geistimmanenten Bedingungen der Erkenntnis als den subjektiven, die Erleuchtung durch die Idee hingegen als den objektiven Seinsmodus bezeichnend, erklärt Rosmini:

Die Voraussetzung, auf welcher Kant [seine Philosophie, M. K.] errichtete und die er nicht im geringsten begründet, die Voraussetzung also, daß das, was in unserem Verstand den Sinneswahrnehmungen äußerlich ist, notwendig vom geistbegabten Subjekt stammen muß, gründet darin, daß er nicht genügend beachtet hatte, daß das Sein zwei Modi hat: einen *subjektiven* und einen *objektiven*, und daß das Sein in beiden identisch ist.¹⁴

Für Kant, so Rosmini, konstruiert sich das Subjekt sein Erkenntnisobjekt selbst; Kant verstehe das *synthetische Urteil a priori*, als Möglichkeitsbedingung der menschlichen Erkenntnis, letztlich als ein „mechanisches Zusammenfügen“. ¹⁵ Auch für Rosmini steht ein „grundlegendes Urteil“ (*giudizio*

¹⁴ NS, 332.

¹⁵ Diese Kritik faßt Rosmini in folgender Paraphrase zusammen: Somit „bin ich es selbst, es ist mein Geist, der in das Subjekt das hineinlegt, was dieses Subjekt aus sich heraus nicht ist; es ist

primitivo) am Grund der menschlichen Erkenntnis; es erweist sich jedoch im Gegenteil als die Synthese aus kontingenter, d. h. subjektiver Sinneswahrnehmung und dem notwendig-apriorischen Element der Existenz, das den Menschen übersteigt und dem deshalb allein objektiver Wert zukommt.

Zwar folgt Rosmini Kant in der Einsicht, daß die antik-mittelalterlichen „Wesenheiten“ nicht objektiv in den Dingen vorliegen, sondern daß der menschliche Geist seine „Begriffe“ von den Dingen erst in der Erkenntnis mittels seiner Urteilsformen hervorbringt; doch er übersteigt diese Einsicht auf eine objektive Instanz außerhalb des Geistes selbst. Auch wenn er sich dadurch grundlegend vom Kantischen Denken abwendet, erachtet er selbst diese Folgerung keinesfalls als von dessen methodischem Ansatz *tout court* ausgeschlossen. Vielmehr zeige eine genauere Beobachtung (*osservazione*) bzw. Analyse (*analisi*) des menschlichen Geistes, daß dieser gerade darum urteilen könne, weil er mit einem Element ausgestattet sei, das ihm diese Fähigkeit und Würde verleihe. Und die ureigene Weise seiner Beziehung darauf, so Rosmini, ist das Schauen.¹⁶ Die Vernunft kann in diesem Schema urteilende Instanz nur für alle von ihr abhängigen Vorgänge sein, nicht aber für ihre eigene Konstitution, die Rosmini in eben dieser Intuition der Idee von Existenz erkennt. Die grundlegende Weise, dieser gegenüberzutreten, sei die Affirmation, nicht das Urteil:

[...] die Vernunft bzw. der menschliche Verstand – im ganzen betrachtet – kann sich zwar bejahen, keinesfalls aber sich selbst kritisieren oder verurteilen.¹⁷

In dieser Kritik am Kritizismus Kants im *Nuovo Saggio* ist bereits die Kritik am Idealismus grundgelegt, welche Rosmini dann v. a. in den späteren Werken entfalten wird:

Doch zunächst ist es hilfreich, daß ich von neuem die allgemeine und charakteristische Differenz aufzeige, welche die Formen, die von anderen neuzeitlichen [Philosophen; M. K.] vorgeschlagen wurden, von der einzigen von mir vorgeschlagenen Form unterscheidet. All diese scharfsinnigen Geister, welche vor allem in Deutschland diese Frage behandelten, „welches das Prinzip der Erkenntnis sei“, sehen dieses Prinzip im *Vollzug [atto]* des Geistes, nicht aber in seinem *Objekt [oggetto]*. Und sie begnügen sich damit, mehr jenen als dieses zu analysieren.¹⁸

mein Geist, der dieses gewissermaßen aus sich entläßt und so dieses Subjekt zum Teil sich selbst konstruiert. Er kriert sozusagen in diesem jenes Prädikat und indem ich dieses zuweilen als einen notwendigen Teil des Subjekts erachte, bin ich derjenige, welcher durch die Aktivität meines Geistes mir selbst das Subjekt forme oder bilde, an welches ich denke; und zwar auch darin, was mir für selbiges notwendig und wesentlich zu sein scheint – allerdings durch eine Illusion und Täuschung meiner Natur“ (in: NS, 357). Die Kritik des Idealisten B. Spaventa, nach der das rosminische Urteil sich nicht weniger mechanisch gestalte, ist berechtigt (vgl. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, herausgegeben von G. Gentile, Bari 1908, 161). Und Rosmini selbst wird seinen Ansatz in der „Teosofia“ in der Auseinandersetzung mit Hegel weiterentwickeln.

¹⁶ „So steht die Seinsidee vor uns, damit wir diese schauen, nicht damit wir sie uns erst erarbeiten oder hervorbringen. Ihr Wesen ist derart unabhängig von unserem Geist, welcher sie betrachtet, so wie ein Stern des Firmaments von dem Blick, der ihn bewundert“ (NS, 466).

¹⁷ NS, Preliminare alle Opere Ideologiche, 3.

¹⁸ NS, 1383. „Ich begann also bei der Analyse des dem Intellekt wesentlichen *Objekts*; und daß

Der Akt des menschlichen Geistes, das Denken, werde bei Kant mithin nicht mehr auf dessen konstitutive, den Geist transzendierende Begründung befragt, sondern zum Ausgangspunkt des philosophischen Fragens selbst gemacht. Diese Entwicklung, so Rosmini, setze sich dann im Idealismus fort und kulminiert – seiner Bewertung nach – in Hegel; ihre grundlegende Vorentscheidung beruhe darin, daß

[...] diese Philosophie niemals völlig das Subjekt verläßt und es als gewiß annimmt und ohne das Bedürfnis eines Beweises, daß das Wissen eine Hervorbringung oder Modifikation des denkenden Subjekts ist.¹⁹

3. Rosminis Auseinandersetzung mit Hegel

Im bereits erwähnten Werk *Il Rinnovamento* bezeichnet es Rosmini als das ausdrückliche Verdienst des idealistischen Denkens, erkannt zu haben, daß die empiristisch-sensualistische Philosophie, von der sich die italienische Philosophie zu seiner Zeit noch nicht befreit hatte, von dem Trugschluß ausgehe, man könne in direkter Weise von den Sinneserfahrungen handeln. Dem halte der Idealismus entgegen, daß man über die Objekte der Wahrnehmung immer bereits als begriffene handelt, daß in eine solche Philosophie unbemerkt „das Denken bereits eingegangen“ sei.²⁰

Diese Kritik aus seinen eher erkenntnistheoretisch vorgehenden Werken erhält ihre Begründung in der *Teosofia*: In diesem letzten großen Werk, das ganz von der Auseinandersetzung mit Hegel inspiriert ist, führt Rosmini seine Ontologie aus und schließt damit den Kreis seiner philosophischen Studien, die in der Erkenntnistheorie des *Nuovo Saggio* ihren Beginn genommen hatten. War der *Nuovo Saggio* eher an der *Kritik der reinen Vernunft* Kants ausgerichtet, so läßt sich die *Teosofia* am ehesten neben die *Wissenschaft der Logik* stellen, aus welcher Rosmini auch ausführlich zitiert. Die *Teosofia* stellt das abschließende Projekt Rosminis dar, von der *Idee des Seins* aus, zu der die zurückschreitende („regressive“) Analyse des *Nuovo Saggio* geführt hatte, „progressiv“ nun das Sein als solches in den Blick zu bekommen; die *Teosofia* ist mithin die „Theorie des Seins in der gesamten Breite seiner Möglichkeit“²¹, die das Sein unter dem Aspekt und der Methode der Wissenschaftlichkeit, der Idealität („seiner Möglichkeit“), in einem theoretischen System darzustellen versucht.

Doch dabei eröffnet sich eine fundamentale ontologische Problematik, die innerhalb der Gnoseologie noch nicht hervortrat, nämlich die des Ver-

man dies tun müsse, haben bereits die alten Philosophen erkannt. Aber die neuzeitlichen gelangten nicht zu dieser Höhe – soweit ich weiß – und begannen erst bei dem *Akt* des Geistes, ohne sich darüber bewußt zu werden, daß diesem Akt das Objekt vorausgehen muß und daß der Akt nur durch das Objekt erkannt werden kann, nicht aber umgekehrt das Objekt durch den Akt“ (ebd.).

¹⁹ Rinnov, 348.

²⁰ Vgl. Rinnov, 326, Anm. 1.

²¹ A. Rosmini, *Teosofia*, 6 Bände, herausgegeben von P. P. Ottonello und M. A. Raschini, Rom 1998–2002 (im folgenden: T), 103.

hältnisses von Einheit und Vielheit des Seins: Auf der einen Seite erscheint das Sein in der realen Sinneswahrnehmung in seiner Mannigfaltigkeit, auf der anderen Seite zeichnet den menschlichen Geist das Bedürfnis aus, dieses Sein auf eine letzte Einheit zu bringen; ein Bedürfnis, das nach Rosminis Interpretation daraus entspringt, daß er die Idee des Seins in ihrer Einheit und Notwendigkeit schaut. In dieser grundlegenden Dualität von Einheit und Vielheit des Seins erkennt Rosmini das grundlegende philosophische Problem, das seit der Antike virulent sei, das aber erst die neuzeitlichen Philosophen in ihrer ganzen Bedeutung erkannt und formuliert hätten.²² Dementsprechend besteht eine der beiden die *Teosofia* immer wieder neu antreibenden Fragestellungen in diesem Problem der Einheit und Vielheit des Seins (neben der zweiten zentralen Frage nach dem Verhältnis von endlichem und unendlichem Sein).

Bezüglich dieser Problematik, wie das neuzeitliche Subjekt das Verhältnis des Seins, das es wahrnimmt, zu seiner geistigen Reflexion konzipiert, erkennt Rosmini zunächst zwei Extrempositionen: Das Sein einseitig in sich zu betrachten und dabei dessen konstitutive Relation zum menschlichen Geist auszublenden, nennt Rosmini die „anoetische Weise“ (*modo anoetico*), über das Sein zu handeln; sie löst das Vermittlungsproblem zwischen idealem und realem Seinsmodus jedoch nicht, sondern verfestigt im Gegenteil diese Dualität.²³

Dagegen sprechen wir von der *dianoetischen Weise* [*modo dianoetico*] bzw. dem *dianoetischen Sein* [*essere dianoetico*], wenn man dieses unter der Hinsicht seiner wesenhaften Relation zum Geist betrachtet [...]. Die anoetische Weise, das Seiende zu denken, ist allen Menschen natürlich und gemeinsam; zur dianoetischen Weise gelangen die Menschen nur, wenn sie eine gewisse Entwicklungsstufe erreichen dank gewisser Denker, die dem Rest der Menschheit vorausgehen.²⁴

Die erste Konzeption des „anoetischen Seins“ schreibt er der „gemeinen Philosophie“ (*filosofia volgare*) zu, die unkritisch von der objektiven Gegebenheit der Realität ausgeht und nicht bemerkt, daß wir sie immer nur „geistig vermittelt“ erfassen.²⁵ Daher erkennt Rosmini die richtige Erkenntnis der dianoetischen Interpretationsweise des Seins darin, daß jedes reale Ding „eine derart wesenhafte Relation zu seinem Erkantsein beinhaltet [...], daß es ohne diese Relation weder existieren noch folglich verstanden werden könnte“²⁶. Während die anoetische Interpretation des Seins in letzter Konsequenz in einen „Dualismus“ (bzw. „Widerspruch“) zwischen Realität und

²² „Daß diese [i. e. die Deutschen Idealisten, M. K.] es [i. e. das Problem der Einheit und Vielheit des Seins, M. K.] unter allen Philosophen vor ihnen in die ausdrücklichste Form gebracht haben, ist ein wissenschaftliches Verdienst, welches man ihnen niemals wird nehmen können“ (T, 241).

²³ Vgl. T, 819.

²⁴ T, 776; 778.

²⁵ „Im Suchen des sinnlichen Objekts jenseits des Sinnes liegt also eine Illusion und diese Illusion gehört dem unvollkommenen Denken bzw. – wenn man so will – der gemeinen Dialektik zu; jener Dialektik der Alten, die von der transzendentalen gut zu unterscheiden ist“ (T, 1984).

²⁶ T, 1348.

Idealität münden muß, gelinge der dianoetischen Betrachtungsweise eine erste Vermittlung zwischen der Vielheit der Realität und der Einheit des in der Idee geschauten Wesens des Seins. In dieser Einsicht, das Sein, über das der Mensch handelt, als geistig begriffenes Sein zu verstehen, pflichtet Rosmini dem idealistischen Denken auch durchaus bei; hier habe es sich von der Ebene der „gemeinen Dialektik“ – der Ebene des „unvollkommenen Denkens“ – zur „transzendentalen Dialektik“ (*dialettica trascendentale*) erhoben.

Hegel sah gewiß eine Wahrheit, wenn er sagte, daß die dialektische Bewegung des Denkens aus dem Widerspruch entsteht. Aber er irrte grob, als er daraus schloß, daß das Nichtwiderspruchsprinzip und die anderen abstrakten Prinzipien der alten Logik keinen Wert mehr besäßen und man sie beiseite zu lassen hätte [...].²⁷

Aus der Erkenntnis einer Wahrheit mache der Idealismus, den Rosmini damals v. a. in seiner Kulmination bei Hegel analysiert, eine Übertreibung: Erkannte er zwar, so die weitere Interpretation, die grundlegende Beziehung zwischen realer Vielheit und idealer Einheit, so verabsolutierte der Idealismus doch in der Folge diese Beziehung, indem er die beiden Relate identifizierte. So wurde die reflexive Denkbewegung einseitig zum Ausgangspunkt erklärt und der außersubjektiven Realität jegliche Eigenbedeutung genommen.²⁸ Dies ist der theoretische Grund von Rosminis Kritik, Hegel ersetze die „klassische Ontologie“ durch die „Wissenschaft der Logik“. Rosmini analysiert die Hegelsche „Logik“ mithin als eine „metaphysische Theorie der Vernunft als Hervorbringerin aller Dinge“²⁹. Hegel erhebe sich m. a. W. also nicht nochmals über diese Ebene der „transzendentalen Dialektik“, die sich der Antinomien des „gemeinen Denkens“ (*pensar comune*) bewußt geworden ist. Daher erkläre oder löse seine Logik die Widersprüche, die bezüglich des „gemeinen Denkens“ deutlich wurden, auch nicht eigentlich, sondern ende damit, sie im Prinzip des Denkens selbst zu verankern.

Statt also ein noch vollkommeneres Denken zu entdecken, welches zeigen würde, daß dieser Widerspruch nur scheinbar, subjektiv und fiktiv ist, womit er die wahre transzendente Dialektik gefunden hätte, schenkte er dem Widerspruch selbst Glauben und schickte sich so dazu an, mit dem ungeheuerlichsten Widerspruch die Kontradiktion in der Einheit und die Einheit in der Kontradiktion zu finden.³⁰

Rosmini erkennt in der Hegelschen Logik mithin die Verabsolutierung jenes „dianoetischen“ Modus, das Sein zu betrachten, nämlich als ein Sein, das sich nur in und durch die Dialektik subjektiven Erkennens vollzieht.

²⁷ T, 1957.

²⁸ T, 825. In diesem Sinn zitiert Rosmini aus der Vorrede der Grundlinien der Philosophie des Rechts: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (*G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg 1955, XIX; zitiert in: T, 19).

²⁹ T, 1741. „So wurde für diesen Philosophen die *Dialektik* die Hervorbringung aller Dinge selbst, die letztlich nichts anderes sind als Bestimmungen der Idee, Bestimmungen, welche die Idee mit den Denkakten setzt, indem sie von sich selbst ausgeht und kontinuierlich zu sich selbst zurückkehrt in dialektischer Bewegung“ (ebd. 1724).

³⁰ T, 1957.

Hegel gehe eindeutig von dem „Mißverständnis“ aus, das „Prinzip der Philosophie“ diene als das „Prinzip der Dinge“. ³¹ Er suche den Urgrund des Denkens also in diesem selbst, immanent:

Aber Hegel sah weder ein anderes Denken als das menschliche [...] noch hielt er ein anderes für möglich; und als er glaubte, die reinste und höchste Form dieses Denkens erlangt zu haben, erklärte er, das reine Denken gefunden zu haben, das Denken als solches, das Wesen des Denkens, alles Denken. So verlassen alle Spekulationen dieses Philosophen niemals das gemeine und unvollkommene Denken. ³²

Damit werde für diesen Philosophen die Denkbewegung selbst zum Strukturgesetz der Wirklichkeit; die Dialektik, die für Rosmini diese Bewegungen des Geistes zum Objekt hat, wird zur Hervorbringerin der Realität selbst:

Daher ist für Hegel die Dialektik die Bewegung des Geistes selbst; es ist der Begriff selbst, welcher *sich dialektisch vollzieht* [*dialettizza*], nicht länger der menschliche Geist. Schreibt er also dem Begriff die Handlungen des Geistes zu, so wundert es nicht, wenn er sich auf einmal in Geist wandelt und zu jedem beliebigen Ding wird, Gott, Universum, alles. Hierin besteht die Zusammenfassung der hegelschen Philosophie. ³³

Am Grunde der Hegelschen Dialektik analysiert Rosmini mithin eine Identifikation der Realität mit der Idealität als Ergebnis des Versuchs, den im Sein beobachteten Widerspruch zwischen der realen Mannigfaltigkeit und der idealen Notion des menschlichen Geistes von der Einheit des Wesens des Seins allein durch die Analyse des Denkens erklären und auflösen zu wollen. Das Absolute als die Identität zwischen Realität und Idealität vollzieht sich in den Denkbewegungen, wodurch der dialektische Vollzug der absoluten Idee letztlich die Wirklichkeit generiert. Doch löse der Idea-

³¹ Zu dieser Schlußfolgerung zitiert Rosmini aus der „Wissenschaft der Logik“ die folgende Stelle: „Das *Princip* einer Philosophie drückt wohl auch einen Anfang aus, aber nicht sowohl einen subjectiven als *objectiven*, den Anfang *aller Dinge*“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* [1832], I, 37; zitiert in: T, 1815, Anm. 20). Dieses reine Wissen hebt sich sodann in einem weiteren Schritt in das „reine Sein“ auf: „Oder indem das reine Seyn als die Einheit zu betrachten ist, in die das Wissen, auf seiner höchsten Spitze der Einigung mit dem Objecte, zusammengefallen, so ist das Wissen in diese Einheit verschwunden, und hat keinen Unterschied von ihr und somit keine Bestimmung für sie übrig gelassen“ (*Wissenschaft der Logik* [im folgenden: WdL], I, 46; zitiert in: ebd. 1817).

³² T, 1991. „Daher wird jene andere und einzigartige Verwechslung deutlich, welche nicht nur Hegel, sondern vor ihm auch allen anderen deutschen Philosophen unterlief, die auf dem Weg des absoluten Denkens voranschritten: Sie glaubten, dieses erreicht zu haben, als sie zu jenem Denken gelangten, welches frei von jeder Realität und von allen Bestimmungen ist. Doch ist dies im Gegenteil das elementarste Denken. Es ist so, als wenn einer behauptete, das ganze Wißbare gefunden zu haben, und dabei nur die Buchstaben des Alphabets gefunden und gelernt hat“ (ebd. 1975). Dieses idealistische Vermächtnis sieht Rosmini darin, das Selbstbewußtsein des „Ich“ mit den Objekten des Bewußtseins vermischt zu haben – es ist nun „[d]as Bewußtseyn seiner, als unendlich mannichfaltiger Welt“ (WdL, I, 52; zitiert in: ebd. 1797) –, denn die Wissenschaft geht schließlich vom eigenen Bewußtsein aus: „[...] das gewöhnliche Ich unseres Bewußtseyns, woran unmittelbar und für jeden die Wissenschaft angeknüpft werden sollte“ (WdL, I, 52; zitiert in: ebd.).

³³ A. Rosmini, *Saggio storico critico sulle categorie*, herausgegeben von P. P. Ottonello, Rom 1997, 251.

lismus den im „gemeinen Denken“ beobachteten Dualismus nur um den Preis eines absoluten Unitarismus auf. Zwar führe ein solcher Unitarismus die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auf ein einziges Prinzip zurück, doch könne er umgekehrt nicht den positiven Ausgang der Wirklichkeit aus diesem Prinzip erklären,³⁴ woran nochmals deutlich werde, daß ein solches Denken die Realität und Vereinzelung abwerte. Besitze das Sein nach der Identifikation von Idealität und Realität aber keinen wirklich transzendenten Gehalt mehr, so „entleere“ sich folglich das Denken des Subjekts, das nicht mehr an eine solche Transzendenz zurückgebunden ist, im Aufstieg zur immer größeren Universalität immer weiter, bis es das Absolute schließlich als die absolute Leere vorfinde, in der sich das Sein mit dem Nichts identifiziere. Hier liegt für Rosmini der grundlegende und letztliche Unterschied zwischen antik-mittelalterlichem und neuzeitlichem Seinsbegriff. Und hier wird ihm einmal mehr deutlich, wie Hegel so den in der Realität beobachteten Widerspruch im „höchsten Widerspruch“ selbst verankert, der im Prinzip seiner Logik grundgelegt ist. Daraus resultiert mithin der Ausgangspunkt dessen *Wissenschaft der Logik*,

[...] daß „das reine Sein und das reine Nichts dasselbe sind“ [...]: Hierin besteht also das Axiom, die Formel dieser Philosophie. Somit wiederholt Hegel ohne Pause, daß das Sein das Nichts ist und das Nichts das Sein.³⁵

Aus diesem Anfang entwickelt sich sodann die Hegelsche Logik. Der Idealismus denke die Idee, den „Beginn der Logik“ zwar absolut, alles andere aber nur als Ausgang aus dem Absoluten; wie der Mensch die Dinge selbst absolut denken kann, dies könne der Idealismus jedoch nicht erklä-

³⁴ „Es scheint offenkundig, daß die Unitaristen, auch wenn sie zur Linie der Logik zurückkehren würden, dennoch niemals zeigen können, wie ihr Eines überhaupt etwas hervorzubringen in der Lage sein soll. Denn das, was vollkommen Eines ist – wie diese statuieren –, kann nicht fruchtbar [*fecondo*] sein; es kann weder sich selbst fruchtbar machen [*fecondare*], ohne selbst zwei zu sein, noch kann es von einem anderen fruchtbar gemacht werden [*essere fecondato*], ohne daß man von einer Zweiheit ausgeht. Sieht man von jeder Fruchtbarmachung [*fecondazione*] ab, läßt sich aber nicht weiter denken, daß es in seinem Innern den Kern einer gewissen Zweiheit besitzt“ (I, 157).

³⁵ T, 1739. Rosmini zitiert die Hegelsche Beschreibung: „Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur diß reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur diß leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der *That Nichts*, und nicht mehr noch höher als Nichts“ (WdL, I, 59; zitiert in: ebd. 1819, Anm. 29). Und nochmals beschreibt Rosmini den Hegelschen Gedankengang: „Ist unser Philosoph zu diesem Nichts gelangt, hat er die Höhe überwunden, weswegen es ihm nun ein leichtes ist, Hals über Kopf herabzusteigen. Denn wie er vom Bewußtsein zum reinen Wissen emporgesprungen ist und vom reinen Wissen noch höher zur Unmittelbarkeit, von der Unmittelbarkeit noch höher zum reinen Sein und schließlich vom reinen Sein abermals höher zum Nichts, so springt er nunmehr vom Nichts, von diesem Gipfel, wieder nach unten, zum Sein, zum Wissen und Denken und schließlich zum Bewußtsein, wo er die ganze Welt und alle Dinge findet, welche er hier zurückgelassen oder vielmehr von Anfang an gesetzt hatte. Dies ist der dialektische Zirkel Hegels“ (ebd. 1820). Rosmini kommentiert: „Jene Formel, welche das Sein und das Nichts gleichstellt, ist die höchste Formel der Widersprüche: Alle Kontradiktionen sind in dieser enthalten; sie repräsentiert sie alle, so wie das höchste Genus alle Spezies. Diese erste und umfassende Kontradiktion ist die Wissenschaft Hegels“ (ebd. 1740).

ren. All dies ist Rosmini Indiz dafür, daß der Idealismus sich zwar über das „gemeine Denken“ erhoben habe, dann allerdings das „dialektisch-transzendente“ Denken verabsolutiere. In dieser Verabsolutierung des Denkens liege folglich dessen stetige Entleerung begründet; das Denken erreiche genau dann den höchsten Punkt, wenn es objektlos, das „reine Denken“ ist. Rosmini erachtet jedoch ein „objektloses Denken“ als selbstwidersprüchlich:

Die Philosophen Deutschlands träumten ein Denken ohne Objekt, doch ist eine solche Konzeption völlig absurd. In der Dualität des Denkens besteht dessen Unterschied vom Empfinden [*sentimento*], welches ganz Eines ist.³⁶

Ohne seine Inhalte gibt es das Denken, so Rosmini, nicht mehr, denn „Denken“ ist immer schon das Denken seiner Objekte. Bereits im *Nuovo Saggio* in der Auseinandersetzung mit Kant wurde erkennbar, daß die Objekte, d. h. die Begriffe des Geistes, in der Synthese der Sinneswahrnehmung mit der transzendenten, „objektiven“ Idee des Seins entstehen. Daraus wird deutlich, daß sich das Denken in seiner abstrahierenden Aufwärtsbewegung zu seinem Urgrund nicht entleert, sondern daß im Gegenteil in der Absehung von den realen Einzelbestimmungen des Seins immer deutlicher jenes „Wesen des Seins“ zum Vorschein kommt, das dem Geist weder aus den Sinnesinformationen noch aus sich selbst heraus zukommt, sondern ihm „gegeben“ ist, d. h. ihm aus der ihn übersteigenden Transzendenz „leuchtet“. Daher kann der Geist davon nicht nochmals abstrahieren, erweist es sich doch als dessen Konstitutivobjekt, als Bedingung des menschlichen Geistes überhaupt. Hieraus wird deutlich, daß Rosmini das Denken ontologisch an das Sein verwiesen sieht – allerdings nicht mehr klassisch an das objektiv in der Außenwelt gegebene Sein, sondern an jenes „objektive“ Sein, das sich dem menschlichen, subjektiven Geist offenbart und ihn als seine Form konstituiert.

Der menschliche Geist kann von dieser seiner objektiv-transzendenten Bedingung mithin nicht nochmals absehen; darin entdeckt er den absoluten Referenzpunkt seiner Operationen. So erreicht das Denken für Rosmini nicht dann seinen Urgrund, wenn es sich selbst in seinen dialektisch-transzendenten Bewegungen verabsolutiert, sondern wenn es sich nochmals über diese hinaus erhebt auf jene Stufe des „absoluten Denkens“ (*pensar assoluto*), die es einem Außerhalb seiner selbst verdankt. Dadurch statuiert Rosmini keinen Aufstieg zum absoluten realen Sein, sondern lediglich auf jene höchste Ebene des Denkens, zu dessen „absoluter“ Instanz, die ihre Begründung im Sein erkennt. Weit entfernt von einer Verabsolutierung des Denkens begründet Rosmini die Logik im Sein. Gegen Hegel stellt er heraus, daß „am Grunde jedes Denkens [...] eine absolute Wahrheit liegt“³⁷. Daher betont Rosmini, daß

³⁶ T, 1842.

³⁷ T, 2000.

[...] es im Denken immer etwas Absolutes gibt, denn man kann nichts denken, ohne immer das Wesen des Seins mitzudenken, das – sofern es dem Geist präsent ist – Idee genannt wird.³⁸

Nur in diesem „absoluten Denken“ wird die Versöhnung jenes Widerspruchs des Seins deutlich, den das „gemeine Denken“ in seiner Naivität nicht bemerkte und den das „dialektisch-transzendente“ Denken zwar offengelegt hatte, aber nicht zu lösen imstande war. Teilt sich in diesem „absoluten Objekt“ des Denkens nämlich das Wesen des Seins dem menschlichen Geist mit, so erkennt er genau dieses Wesen, das sich in der Idee dem Geist offenbart, dialektisch auch am Grunde der Wirklichkeit; es ist das Wesen aller real Seiender und befähigt aus diesem Grund den menschlichen Geist zu deren Erkenntnis. Die Lösung des ontologischen Problems der Einheit und Vielheit des Seins kommt also nur von seiten des Seins aus in den Blick, allerdings nicht eines Seins ohne Beziehung zum menschlichen Geist, sondern des Seins, das wesenhaft „Sein für den menschlichen Geist“ ist.

Das absolute Denken ist dann erreicht, wenn das Objekt des Denkens das Wesen des Seins ist und alles, was man in diesem denkt, ohne es von ihm zu trennen, sondern indem man es als Wesen des Seins betrachtet.³⁹

Ohne die Dialektik zu verabsolutieren, ermöglicht eine dialektische Reflexion über das Sein und damit eine Rückbindung des Denkens an das Sein eine ausgewogene Betrachtung des Seins in seiner Form der Idealität wie in jener der Realität und deren gemeinsamer Beziehung im Sein. Rosminis grundlegender Einwand gegen den Deutschen Idealismus besteht also darin, einseitig das „Prinzip des Wissens“ zum „Prinzip aller Dinge“ gemacht zu haben:⁴⁰

Das menschliche Denken umfaßt also nicht das ganze Sein, denn ein Teil bleibt immer außerhalb. Daher ist das menschliche Denken begrenzt und dem realen Sein in seiner ganzen Ausdehnung unangemessen. Diese Erkenntnis steht von neuem jenen Systemen entgegen, welche das menschliche Denken an die Spitze von allem stellen [...].⁴¹

4. Das „erkenntnistheoretisch Erste“ und das „ontologisch Erste“

Rosmini ist weit davon entfernt, die Bedeutung des Denkens und der Reflexion für die Konstitution menschlicher Erkenntnis zu unterschätzen, sieht er doch im menschlichen Geist jenes absolute und unbedingte Element der „Idee des Seins“, jener idealen Notion des Wesens des Seins bzw. der

³⁸ T, 1999. So definiert er das „absolute Denken“ folgendermaßen: „Das absolute Denken liegt dann vor, wenn das Objekt des Denkens das Wesen des Seins sowie alles ist, was man in diesem denkt, ohne es von ihm zu trennen, sondern es als das Wesen des Seins ansieht“ (ebd. 1998).

³⁹ T, 1998.

⁴⁰ Vgl. T, 285.

⁴¹ T, 1842. „Bereits seit Kant hat die deutsche Philosophie diesen falschen Weg eingeschlagen. Diese SpekulantInnen befinden sich innerhalb der philosophischen Erkenntnis: Indem sie aber glauben, sich im Ganzen des Wissens zu befinden, bemerkten sie nicht, daß sie nur in einem Teil waren, d. h. im wissenschaftlichen Wissen. Diesem Zirkel wußten sie nicht zu entkommen“ (ebd. 253).

Existenz, anwesend, das seiner Erkenntnis Notwendigkeit und Einheit verleiht. Dennoch ist es gerade dieses Element, das den kontingenten und unvollkommenen Anteil der realen Sinneswahrnehmung um so deutlicher hervortreten läßt. Für Rosmini ist jede Erkenntnis – wie im übrigen die Konstitution des Menschen selbst – aus Vollkommenheit und Unvollkommenheit, aus „Unendlichkeit“ und „Endlichkeit“, zusammengesetzt. Aufgrund der real-kontingenten Begrenzung des Denkens bleiben die Geistvollzüge des Menschen immer „unvollkommen“. ⁴² In einer ausführlichen Reflexion faßt Rosmini die Gründe und Auswirkungen des „unvollkommenen Denkens“ (*pensare imperfetto*) zusammen: ⁴³ Dabei stellt er fest, daß dem Menschen zwischen diesen disparaten Elementen das absolut-reale Sein fehlt. Hätte der Mensch Einsicht in das absolut-reale göttliche Sein, erschiene ihm die Welt nicht mehr in jener beschriebenen Antinomizität; die analysierte Widersprüchlichkeit ist mithin Resultat des endlichen, kontingenten Denkens. Rosmini verabsolutiert das Denken nicht und kann daher Hegel nur widersprechen, der dieses Denken selbst als den Vollzug des Absoluten erkennen möchte:

Keinesfalls darf man also die Bewegung des menschlichen Geistes und die Schritte und Operationen, welche dieser vollzieht, um zum Denken des absoluten Seins zu gelangen, mit der Natur dieses Seins selbst verwechseln. Man darf nicht diese Bewegung des Geistes in das Sein selbst eintragen, als ob dieses sich bewegen würde, wie Hegel unerfahren behauptete. Genausowenig darf man auf irgendeine Weise sagen, daß das unbestimmte Sein absolut wird, denn unser Geist bemerkt in einer höheren Reflexion [...], daß im absoluten Sein die Idee aufhört und nichts als es selbst verbleibt. ⁴⁴

Dennoch stimmt er mit Hegel darin überein, daß sich im Denken durchaus die Wahrheit, das „Absolute“ bzw. „Erste“ in der Ordnung der menschlichen Erkenntnis, selbst vollzieht: Die Wahrheit ist immer geistig vermittelt.

Die Wahrheit ist eine einzige und bezieht sich immer auf das Denken; daher kann sie niemals nicht logisch sein. ⁴⁵

Doch läßt sich die „Wahrheit“, jenes „Erste“ der Erkenntnisordnung, nicht auf ihre Funktion als Form der menschlichen Denkvollzüge reduzieren, sondern sie transzendiert diese wesentlich. Mit diesem Einwand macht Rosmini deutlich, daß das „Erste der Erkenntnisordnung“ nicht die letzte und absolute Realität selbst ist, sondern „Erstes“ nur in bezug auf die ideale Ordnung, die sich in der Dialektik des menschlichen Geistes vollzieht. Für Rosmini geht die „Wahrheit“ somit nicht in ihrem logischen Aspekt auf; vielmehr verankert Rosmini diesen im ontologischen der transzendenten, ontologischen Wahrheit:

⁴² Vgl. T, 1982.

⁴³ Vgl. T, 1960–1980.

⁴⁴ T, 669.

⁴⁵ T, 780.

Die Wahrheit ist also eine, allerdings mit zwei Relationen, die eine zu den Dingen und die andere zum Geist. Daher verbietet nichts, daß sie in bezug zur ersteren metaphysische genannt wird, in bezug zur letzteren aber logische.⁴⁶

Darin, daß der Idealismus diesen den menschlichen Geist transzendierenden Teil der Wahrheit bzw. des „Absoluten“ oder „Ersten“ ausklammert, wird jene vom Idealismus selbst nicht reflektierte Voraussetzung deutlich, die Rosmini als das „*Vorurteil* der deutschen Philosophie“ erkennt, die Wirklichkeit mitsamt dem menschlichen Geist als ein in sich abgeschlossenes System zu interpretieren. Doch hätten deren Vertreter, so Rosmini, gerade im menschlichen Geist jenen Ansatzpunkt finden können, der über die endliche Realität hinaus auf das absolute Sein verweist: Denn das „erkenntnistheoretisch Erste“ deutet auf ein weiteres, absolutes „Erstes“ hin: das „*Erste* in der Ordnung der Subsistenz“ (*primo nell'ordine della sussistenza*)⁴⁷, worin die kontingente Wirklichkeit ihre reale Ursache findet.⁴⁸ Die absolut-reale Ursache der kontingenten Realität ist für den Menschen nicht positiv erkennbar; in der Intuition des erkenntnistheoretisch Ersten ist ihm jedoch die Möglichkeit gegeben, auf dieses ontologisch Erste zumindest negativ zurückzuschließen.

Denn auf der einen Seite ist das *ideale Sein* jene Evidenz, von welcher das Denken in seinen ganzen Überlegungen ausgeht. Daher ist es ein *Erstes* unter allem Wißbaren und alle anderen Kenntnisse erhalten ihre Evidenz und Gewißheit von diesem her. Auf der anderen Seite ist dieses aber auch nicht das erste Sein, sondern verweist uns auf etwas, was ihm selbst vorausgeht, d. h. auf das absolute Sein, von dem es selbst herkommt. Dieses scheint also das wirklich *Erste* zu sein, da es dem idealen Sein selbst nochmals vorausgeht, jenem *Ersten*, von welchem das Denken ausgeht.⁴⁹

Der Gefahr, daß eine solche Begründung des „Ersten des Wißbaren“ im ersten und absoluten realen Sein als eine Abwertung der Erkenntnis des menschlichen Subjektes verstanden werden könnte, begegnet Rosmini durch die beharrliche Betonung der systematisch exakten Trennung von „idealem“ und „realem“ Sein: Innerhalb der „idealen Ordnung“ ist das „ideale Sein“ in vollem Sinn „Erstes“ und „Begründendes“, verweist jedoch als solches auf jenes „Erste“ der Realität, da von ihm selbst keine Subsistenz, kein Bestehen ausgeht und es somit notwendig auf die reale Ordnung verweist. Erst durch diese ontologische Verankerung sieht Rosmini menschliches Wissen und Wissenschaft überhaupt begründet. Das „Erste in der Ord-

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ T, 1177.

⁴⁸ „Es [i. e. das ideale Sein, M. K.] ist also ein Erstes, welches uns zu einem weiteren Ersten führt. Dieses andere Erste ist dieses selbst, vermehrt um die Subsistenz und die Subjektivität“ (T, 1183).

⁴⁹ T, 1175. „Sie [i. e. die Hegelianer, M. K.] vermischten also das dialektische Subjekt mit dem realen, denn sie bemerkten nicht, daß zwar der menschliche Diskurs diese beiden Subjekte ohne Unterschied verwendet, daß aber dennoch zwischen dem einen und dem anderen eine immense Differenz besteht. Es ist nun Sache des Ontologen, das Wesen dieser beiden Subjekte zu erkennen“ (ebd. 665).

nung der Subsistenz“ nimmt dem „erkenntnistheoretisch Ersten“ nichts an seiner Absolutheit, sondern begründet diese.

Dieses andere Erste geht aber nicht der Evidenz nach voraus, denn die erste Kenntnis des Menschen ist von derselben Evidenz und derselben logischen Notwendigkeit [...]. Was also dem *erkenntnistheoretisch Ersten* vorausgeht, ist nicht früher, weil es eine größere Evidenz besäße, sondern weil es das größere evidente Objekt ist.⁵⁰

Hegel vermag – so Rosminis Interpretation – die Absolutheit des Erkennens und des Denkens nur in seiner Verabsolutierung zu fassen⁵¹, d. h. dadurch, daß sich die Form des Erkennens restlos aller Realität bemächtigt. Teilt Rosmini mit Hegel zwar die Überzeugung, daß im Bereich des Erkennbaren und Wißbaren das Denken für den Menschen seine Absolutheit besitzt, so interpretiert er die Verabsolutierung dieser Einsicht für die gesamte Wirklichkeit als präjudiziell. Zwar gehe es in der *Teosofia* um ein „absolut Erkennen“ (*conoscere assoluto*) – darin ist Rosmini „idealistisch“ –, nicht aber um ein „verabsolutes“ bzw. „absolutes Erkennen“ (*assoluto conoscere*) – das er grundlegend am Idealismus kritisiert:

Wenn auch das *absolute Erkennen* [*assoluto conoscere*] ausschließlich Gott zukommt, nicht aber dem Menschen, so ist dennoch auch der Mensch zu einem *absolut Erkennen* [*conoscere assoluto*] bezüglich der Form – wenn auch nicht bezüglich der Materie – in der Lage [...].⁵²

Zwar bleibt dem Menschen ein „absolutes Erkennen“ bzw. Denken aufgrund seiner endlichen Konstitution versagt, doch kann er sich dank der Begabung mit der transzendenten Idee des Seins zum absoluten Sein – wenn auch nur auf dem Weg negativen Erkennens – erheben. Dabei gelte es allerdings immer, die fundamentale Differenz zwischen dem „absolut Erkennen“ des Menschen und der absoluten göttlichen Realität zu wahren. Das erkenntnistheoretisch Absolute begründet das menschliche Erkennen; es ist allerdings ein Absolutes, das nicht in diesem Vollzug aufgeht, sondern ihn konstitutiv transzendiert und in seinem inneren Reichtum auf die absolute Realität verweist.

Bereits in der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit Kant hatte Rosmini herausgestellt, daß die menschliche Vernunft nur diejenigen Erkenntnisse ihrer Kritik unterziehen kann, die unterhalb ihrer liegen, nicht

⁵⁰ T, 1177.

⁵¹ So erkennt Rosmini das Wesen des Idealismus geradezu darin, eine außermentale höchste Realität abzulehnen, und weist aus diesem Grund auch diese Bezeichnung für sein eigenes System zurück: „Was nun das Wort *Idealismus* betrifft, welches Sie meinem System beilegen: Wer weiß nicht, daß es immer verwendet wurde, um jene Systeme zu bezeichnen, welche die äußere Realität oder auch den äußeren Wert der Verstandesbegriffe ablehnen? Wie kann es also einen *objektiv-realen* Idealisten geben, wie Sie mich gerne nennen, während doch diese Bezeichnung im gemeinen Gebrauch mit dieser anderen des Idealisten-Nicht-Idealisten [*Idealista-non-Idealista*] gleichgesetzt wird?“ (Brief an B. Poli vom 06.02.1837, in: EC VI, 144). „Gewiß ist Gott keine Idee; wehe, wir würden dies sagen! Wir wären im Hegelianismus angelangt“ (Brief an P. Barone vom 1.08.1843, in: ebd. VIII, 495).

⁵² T, 11.

jedoch ihre Konstitution in der Idee des Seins selbst zu bezweifeln vermag, die sie nur analytisch-beobachtend zu entdecken und der sie nicht anders als in der Weise der Affirmation zu begegnen in der Lage ist. In der *Teosofia* ermittelt Rosmini die zweite Aufgabe der Dialektik neben dieser Kritik der menschlichen Erkenntnis „unterhalb der Intuition“, nämlich die „Integration“ des erkannten kontingenten Seins im absoluten Sein selbst⁵³. Die „Aufwärtsbewegung“ des menschlichen Geistes vollzieht sich für Rosmini keineswegs durch das Postulat eines Indifferenzpunktes, sondern durch das „Auffinden“ jener „Relationen“, die in der Erkenntnis auf das Absolute verweisen:

Nun verstehen wir unter transzendentaler Dialektik jene spiralförmige Denkbewegung, durch welche die Reflexion, die die Intuition [der transzendenten Idee des Seins, M. K.] und das Perzipierte [i. e. die sinnlich wahrgenommene Realität, M. K.] zur Materie hat, deren Relationen zum absoluten Sein findet.⁵⁴

5. Schlußbetrachtung

Eine abschließende Metareflexion dieser nachvollzogenen Analyse von Rosminis Auseinandersetzung mit dem Beginn der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* muß zu dem Ergebnis gelangen, daß sich Rosminis Denken in der *Teosofia* vom idealistischen nicht so sehr in der Methode als vielmehr im zugrundeliegenden Seinsverständnis unterscheidet. Es hebt aus der Retrospektive nochmals den grundlegenden Unterschied zum Kantianismus nicht im Verständnis des Erkenntnisvorgangs an sich, sondern bezüglich des *Apriori* des menschlichen Geistes hervor. In diesen beiden Elementen – erkenntnistheoretisch im Verständnis des *Apriori*, ontologisch im Seinsverständnis – bringt Rosmini in die neuzeitliche Philosophie das mittelalterlich-christliche Erbe ein, das er zugleich mittels der neuzeitlichen Methodik neu formuliert: Die Neuzeit hat für Rosmini im Grunde die geistige Tiefensicht des Seins verloren und es auf die empirisch perzipierbaren Elemente reduziert. Dies führt im Idealismus zur Verabsolutierung des Erkenntnis-Seins des Seins, der Wissenschaft. Jene geistige Tiefe, die transzendente Aktualität, die das Mittelalter im Sein erblickte, wird damit grundlegend abgelehnt. Rosmini vollzieht die neuzeitliche Wende mit; er erkennt nun das „göttliche Element“ im Licht jener Idee, die die Form ist, in der sich ein spirituell reiches Sein dem menschlichen Geist offenbart. Diese Tiefe ist nicht einfach nur eine Notion, sondern – wie Rosmini sich ausdrückt – eine „Intuition“, die jedoch nicht die Erschließung der absoluten Realität bedeutet, allerdings dem Geist und dadurch der Wirklichkeit eine Finalität auf sie hin verleiht. Rosmini kritisiert ein Seinsverständnis, welches das Sein dieser

⁵³ „Eine solche Dialektik dringt also zur Entdeckung der Existenz einer Realität vor, welche all diejenige [Realität, M. K.] übersteigt, die der Mensch sinnlich erfährt; sie gelangt zu einem ersten realen Sein und integriert [*integral*] so das menschliche Erkennen“ (T, 1894).

⁵⁴ T, 1886.

Transzendenz beraubt und es auf seine Positivität reduziert, so daß es sich letztlich mit dem Nichts identifiziert.⁵⁵

Es wurde deutlich, daß Rosmini dem neuzeitlichen Denken keineswegs in pauschaler Ablehnung begegnet, sondern – positiv – bei ihm ansetzt, um seine Kritik an dem entscheidenden Punkt anbringen zu können. Findet Rosmini auch manchmal drastische Worte gegen die idealistische Philosophie, so sollten sie den Kritiker nicht dazu berufen, den eigenen Blick von vornherein von der durch tiefe Redlichkeit charakterisierten Auseinandersetzung Rosminis mit dem Idealismus abzuwenden. Denn bei aller Hochachtung vor den spekulativen Leistungen dieses Denkens scheut sich Rosmini niemals davor, seine philosophisch tiefgründige Kritik anzubringen:

Die Deutschen besitzen größere philosophische Reichtümer als die anderen Nationen, aber sie verlieren sich alle in einer Weise synthetischen Spekulierens ohne das Licht der Analyse, weswegen sie von den ingeniösen Systemen überrollt wurden, welche für die intellektuelle Jugend sehr gewagt und gefährlich sind. [...] aber ich bin gleichzeitig davon überzeugt, daß sich für die starken Intellekte, welche nicht im Glauben wanken, die Lektüre der Werke Kants, Fichtes, Schellings und Hegels von unglaublichem Vorteil erweist: Sie erheben wirklich den Geist, machen ihn aber auch leicht hochmütig.⁵⁶

Neben Leibniz zählt Rosmini so ausdrücklich „die beiden großen Sophisten“ Kant und Hegel zu den modernen Autoren, die man gelesen haben muß.⁵⁷ Rosmini sucht einen Mittelweg zwischen einem „Objektivismus“, der im neuzeitlichen Denken nicht mehr haltbar ist, und einem „Subjektivismus“, der ihm in der Ablehnung alles Objektiv-Transzendenten zu weit geht:

Wer es vernachlässigt, das *subjektive* Element zu betrachten, macht den Menschen anmaßend und voller Hochmut, was diesem nicht zukommt; dies vollziehen gewisse Gruppen der *Dogmatiker*. Wer aber dagegen das *objektive* Element vernachlässigt, würdigt den Menschen herab und entfernt diesen von seinem wahren und realen Wissen; so taten es die *kritischen Skeptiker*. Die Untersuchung, die wir hier vollziehen, erweist sich also von höchster Bedeutung, um diese beiden Abgründe der Philosophie zu vermeiden.⁵⁸

Mit diesem Versuch einer Vermittlung des traditionellen Denkens in die Neuzeit geriet Rosmini, der unbestreitbar einen Platz in der Reihe der bedeutendsten Hegelrezipienten des 19. Jahrhunderts verdient,⁵⁹ zwischen die

⁵⁵ „Man nehme das Ding, wie man will, Sein und Nichts können nicht im selben Konzept zusammenbestehen, sie können nicht dasselbe sein, denn sie sind wesenhaft widersprüchlich. Indem man eine solche gegenseitige Durchdringung und Identifizierung annimmt, beseitigt man nicht den Widerspruch [...], sondern man steigert ihn und begründet ihn im Prinzip der Philosophie selbst“ (T, 1742).

⁵⁶ Brief an E. Belisy vom 13.02.1839, in: EC VII, 55.

⁵⁷ Vgl. Brief an P. Corte vom 27.12.1844, in: EC IX, 170.

⁵⁸ NS, 1226, Anm. 1.

⁵⁹ So wurde Rosminis Hegellektüre als „außergewöhnlich“ bezeichnet (*Negri*, Rosmini legge la hegeliana dottrina dell'essere, 133), ihm wurde eine „bemerkenswerte“ und „quellenkundige Kenntnis aus erster Hand“ bescheinigt (*A. Franchi*, Rosmini critico di Hegel, in: GM 10 (1955)

Fronten: Der Philosophie war er in seinem scholastisch anmutenden Seinsverständnis zu „rückwärtsgewandt“, der Theologie dagegen durch die Anwendung der neuzeitlichen Methode und Sprechweise zu „modernistisch“. Dies mag wohl auch der Grund dafür sein, daß Rosmini bislang in Philosophie und Theologie kaum wahrgenommen wurde. Entgegen diesem Befund können nach dieser Studie zwei Neuakzentuierungen formuliert werden: Von theologischer Seite aus entwickelt Rosmini erstens eine neue und konstruktive Methodik der Auseinandersetzung mit dem Denken Kants und des Deutschen Idealismus, die sich nicht auf apriorische und generalisierende Aburteilungen einläßt, sondern die Kritik auf der Ebene neuzeitlichen Denkens durchführt und gerade so die nach wie vor gültige Relevanz „christlicher Philosophie“ aufzeigt. Durch dieses Fundament ist die Kritik Rosminis – zweitens – auch in ihrem philosophischen Gehalt relevant, denn sie argumentiert nicht unkritisch aprioristisch, sondern kritisiert das idealistische Denken von innen her und weist auf echte philosophische Probleme dieses Ansatzes hin.

In seinem Versuch, das Hegelsche System, das sich durch seine Totalität und Abgeschlossenheit auszeichnet, auf die Fülle des Seins in seiner Transzendentalität zu öffnen, will Rosmini letztlich beweisen, daß die Hegelsche Subjektivität nicht in der Lage ist, das Fundament für ein philosophisches „System“ bereitzustellen. Er möchte zeigen, daß eine solche Subjektivität bereits aus sich heraus auf ihren metaphysischen Grund verweist. Diese Kritik, mit der Rosmini weitgehend die Replik der christlichen Philosophie auf Hegel vorwegnimmt, beruft sich allerdings – wie ebenfalls deutlich wurde – auf das mittelalterliche, insbesondere thomatische, Seinsverständnis, das von Hegel selbst nicht mehr geteilt wird. So ist Rosminis Verdienst eher darin zu sehen, dieses Seinsverständnis auf einem dem Hegelschen Denken durchaus ebenbürtigen Niveau durchdrungen und es somit für den modernen philosophischen Diskurs wieder zugänglich gemacht zu haben. Wurde dieser Ansatz von seiten des „katholischen“ Denkens zunächst als ein „Verrat“ angesehen, was zum Verurteilungsdekret von 1888 führte, beginnt man erst in jüngster Zeit, diesen Ansatz als wichtigen Schritt in der modernen „christlichen Philosophie“ zu würdigen. Ein Zeichen dafür ist die bereits erwähnte offizielle Rehabilitierung Rosminis im Jahr 2001. Daher darf man von dem in diesem Jahr stattfindenden Rosminijubiläum eine Neubelebung der Rosministudien auch in Deutschland erwarten.

597–611, 605); schließlich hieß es sogar, daß „Rosmini nicht nur eine breite Kenntnis der Texte und der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie besaß, sondern daß ihm dies darüber hinaus – wenn er sich spekulativ in eine solch kritische wie integrative Position sowohl gegenüber Kant und Hegel wie auch im einzelnen gegenüber Fichte und Schelling begibt – nur möglich war durch die umfassendste Kenntnis der Texte all dieser Autoren, die in Italien im 19. Jahrhundert anzutreffen ist“ (P. P. Otonello, Il mito di Rosmini „Kant italiano“, in: *Ders.*, Rosmini. L'ideale e il reale, Venedig 1998, 53–66, 58, Anm. 12).