

leitung (13) entschuldigend vorausgeschickt wird, daß Hegels eigene Unklarheit bis in Hegel-Darstellungen durchzuschlagen pfllegt, so entschuldigt dies doch nicht alles: Unübersetzte Lateinzitate (62, 63), selbstverständliche Kant-Verweise besonders auf die *Kritik der Urteilskraft* und einiges an vorausgesetzter Terminologie („epistemische Einstellungen“, „Modalunterschiede“, „teleologische Erklärungen“ etc.) machen das Buch zu einer doch recht anspruchsvollen Lektüre, die Studierende in den ersten Semestern zum Teil überfordern dürfte. Außerdem trifft die Befürchtung der hegel-induzierten Dunkelheit des Textes teilweise zu, etwa im Kap. über die Wissenschaft der Logik. Dennoch: Auch wer – wie der Rez. – dem Text nicht durchgehend folgen kann, wird aus den verstandenen Teilstücken ein nützliches Bild von Hegels Philosophie und ihren Eigenheiten gewinnen. Besonders wertvoll sind die eingestreuten Bemerkungen über die Unterschiede zwischen Hegelschen und traditionellen (bzw. heutigen) Denkweisen, etwa, was Hegels ontologische Konnotationen von „Begriffen“ angeht oder seine organistische Gesamtsicht der Wirklichkeit. Man würde sich manchmal sogar noch mehr solcher Bemerkungen wünschen. Der von der modernen Sprachphilosophie geprägte Leser stolpert beispielsweise fast zwangsläufig über Hegels seltsame Verwendung der Worte „wahr“ und „Wahrheit“, die man nach heutiger Auffassung nur von satz- bzw. propositionsartigen Entitäten präzisieren kann, die Hegel aber in vielfacher Weise auch von Objekten, ja der Gesamtwirklichkeit aussagt. Soweit ich sehe, wird diese prinzipielle Schwierigkeit nirgends wirklich thematisiert; der Leser kann sich höchstens eine implizite Lösung aus dem Text holen. Die eigenwillige Verwendung von „Wahrheit“ schlägt bisweilen sogar bis in E.s und H.s Beschreibungssprache durch. Einen weiteren möglichen, aber unfairen Einwand nehmen die Verf. voraus: Man sollte von einer Einführung nicht Vollständigkeit erwarten (8). Nicht unfair ist es dagegen zu bemängeln, wenn ein so bekanntes Lehrstück wie die Dialektik von Herr und Knecht zwar erwähnt (51), aber nirgends weiter erläutert wird. Zeigt sich hier vielleicht einmal mehr, dass der Grundtext des Buches an Halbfachleute gerichtet war? [Überhaupt wird das von manchen als zentral betrachtete Thema „Dialektik“ auffällig verhalten (wenngleich durchaus kritisch) abgehandelt (59–62); die auch in einer größeren Öffentlichkeit sofort mit Hegel in Verbindung gebrachten Termini „These/Antithese/Synthese“ werden z. B. nirgends erwähnt.] – Soweit eigene Wertungen der Verf. hervortreten, bleiben sie zurückhaltend und differenzierend. Von der beliebten Pauschalkritik an Hegelschen Positionen halten sich die Verf. ebenso fern wie von mancherorts noch zu beobachtende Gralshüter-Attitüden („würde man Hegel nur richtig verstehen (wollen), dann ...“). Wollte man etwas kritisieren, dann vielleicht das, daß Hegel insgesamt als etwas zu harmlos-spekulativer Denker erscheint. Deutlich wird dies bei der politischen Philosophie. Der Hinweis, Hegel habe „große Bedeutung für marxistische und andere anti-liberalistische Gesellschaftstheorien“ gehabt (98), wirkt etwas blaß, und im Lichte der nachfolgenden Darstellungen von Hegels Freiheitskonzeption könnte man ihn überhaupt leicht überlesen. Vielleicht hätte etwas mehr Augenmerk auf die Nachwirkung Hegels dem Büchlein doch gut getan; freilich wäre dies zu Lasten der wohlthuenden Kürze gegangen. Eine umfangmäßig wirklich sinnvolle und nützlich gegliederte Literaturliste schließt das Büchlein ab. – Vorsichtiges Fazit: Das Buch zählt zu den besten kürzeren Hegel-Einführungen (Rez. hat es *nicht* vorzeitig in die Ecke geworfen!). Vielleicht lassen sich die kleinen Kritikpunkte in einer eventuellen (und dem Werk zu wünschenden) Nachauflage beheben, ebenso wie folgende kleine Fehler: „sensu stricto [recte: stricto]“ (36); „die Verbindung [zu streichen: von] der These ... mit der These“ (70); „Hans [recte: Heinrich!] Scholz“ (87); „der Zweck der innere Begriff“ (87) muß wohl heißen „der innere Zweck der Begriff“.

W. LÖFFLER

ROSSI, ROBERTO, *Maria Adelaide Raschini*. L'intelligenza della carità. Lo spirito della filosofia di Rosmini dopo Nietzsche (Collana del dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo „Michele Federico Sciacca“. Università di Genova. Sezione „saggi filosofici“; 24). Venedig: Marsilio Editori 2003. 160 S., ISBN 88-317-8258-4.

Würde man die rosminische Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie, welche in der eindrucksvollen *Teosofia* ihre systematische Ausgestaltung und ihren spekulativen Höhepunkt erfuhr, als definitive Verhältnisbestimmung zwischen christli-

chem und modernem Denken ansehen, dann hätte man die Intention Rosminis grundlegend mißverstanden. Im Sinne des von Rosmini initiierten Dialogs des Christentums mit einer subjektivistisch und individualistisch orientierten Philosophie gilt es vielmehr, das rosminische Werk als einen Anfang zu interpretieren, welcher selbst für weitere Entwicklungen offen ist und zu jeder Zeit aufs neue intellektuell gerechtfertigt werden muß. Die beiden Denker, welche im 20. Jhd. in Italien nicht nur als geistige Erben Rosminis, sondern als die hervorragendsten der authentischen Weiterführer seines Vermächtnisses angesehen werden müssen, sind Michele Federico Sciacca und Maria Adelaide Raschini, letztere Schülerin Sciaccas, der spätestens seit den Feierlichkeiten zum 150. Todestag Rosminis im Jahr 1955 zur zentralen Figur der „Rosminirenaissance“ des 20. Jhdts. avancierte. Während die Studien über das Denken Sciaccas schon in beträchtlicher Weise gediehen sind, liegt mit der Monographie Roberto Rossis das erste Sekundärwerk über die im Jahr 1999 verstorbene Philosophin Raschini vor. Aus der Analyse der 22 Bde. umfassenden Gesamtausgabe der Werke Raschinis (Venedig 1994–2001) heraus gibt Rossi eine umfassende Einführung in dieses Denken, welches vom Anfang bis zum Ende aus rosminischem Geist schöpft. So rekurrieren auch die wenigen Literaturangaben, welche Rossi nicht aus dem raschinischen Gesamtwerk entnimmt, größtenteils auf rosminische Schriften.

Den Aspekt der rosminischen Philosophie, welche sich Raschini zum zentralen Thema ihres Denkens gemacht hat, drückt auch gleich der Titel dieses Werkes aus: „Die Intelligenz der Caritas“. „Intelligenz der Caritas bedeutet also, sich auf den Menschen und seine Vollständigkeit zu beziehen, seinen metaphysischen Grund und seine Teilhabe an der Ordnung der Wahrheit zu verstehen“ (11). Das Christentum ist somit nicht nur Propagator der „tätigen“ Nächstenliebe, es läßt sich nicht auf seinen „praktischen“ Aspekt verkürzen, sondern vollzieht die Mitte seiner Botschaft von der göttlichen Liebe auch im Bereich des Denkens und des Intellekts. Diesen Aspekt christlicher Caritas, welcher das Christentum zwar immer schon auszeichnete, über den es jedoch nur selten explizit reflektierte, hatte Rosmini im Begriff der „intellektuellen Caritas“ (*carità intellettuale*) fokussiert. Raschini sieht es nun als die vordringliche Aufgabe dieser „Intelligenz der Caritas“ an, den Menschen in seiner „Vollständigkeit“ zu betrachten und ihn nicht irgendwelchen Abstraktionen zu unterwerfen. Dies bedeutet aber wesentlich, die aufrichtige Suche nach seinem „metaphysischen Grund“ voranzubringen, welchen die christliche Tradition in der Teilhabe des Menschen an der ungeschaffenen Wahrheit entdeckt.

Diese Suche hatte bereits Rosmini in seiner Analyse und Aktualisierung der mittelalterlich-christlichen Tradition vorgenommen. In der neuzeitlichen Philosophie ereigne sich dagegen nicht nur eine methodische Wende zur Betrachtung des Menschen, sondern gleichzeitig setze sich die „ideologische“ Vorgabe der empiristischen und sensistischen Philosophie durch und führe so zu einer „Verdunkelung“ dieses transzendenten Lichtes, verbunden mit jenem „Prozess der subjektivistischen Aneignung der Wahrheit“, der im Deutschen Idealismus und insbesondere in Hegel seinen Höhepunkt erreicht (44). Folgt Raschini bis zur Interpretation der hegelschen Philosophie als der wissenschaftlichen Explikation des Illuminismus im „System“ der rosminischen Kritik, appliziert sie dieses interpretative Schema sodann auf die nachhegelianische Entwicklung der modernen Philosophie, indem sie nach den Linkshegelianern insbesondere Nietzsche, Michelstaedter, Sartre und die gegenwärtige Strömung der „Schwachen Philosophie“ (*filosofia debole*) in ihre Analysen einbezieht. Diese Entwicklung gestaltet sich für Raschini als die zunehmende Desintegration der Anthropologie; nach dem Verlust des metaphysischen Fundaments erstere eine „entinkarnierte, un-humane Anthropologie, welche gänzlich der Abstraktheit verschrieben ist“ (49): „Eine Kultur ohne Dialog mit der Wahrheit, weil ohne Logos, kultiviert nicht, sondern desintegriert“, wird die Philosophin zitiert (46). Vor diesem Hintergrund ruft sie das geistige Erbe Rosminis in Erinnerung, das innerhalb des neuzeitlichen Denkens die mittelalterliche Einsicht in jenes transzendente Licht der menschlichen Vernunft wachhält und in der gegenwärtigen Philosophie, Kultur und Gesellschaft wieder neu zum Tragen gebracht werden muß.

M. KRIENKE