

Rosmini auf dem Prüfstand der Phänomenologie – und umgekehrt

Eine durchgängige Spannung zwischen dem Bekenntnis zur Endlichkeit und dem Streben zum Absoluten hin durchzieht einen großen Teil des neuzeitlichen und zeitgenössischen Denkens. Einige rasche Hinweise können das anschaulich machen. Bei Descartes veranlasst die Wahrnehmung der Krise der traditionellen Ordnungen die systematische Ausübung eines Zweifels, der, wenn er radikalisiert wird, zwar das Ich auf die unbestreitbare Aktualität seines Denkens verweist, jedoch ohne dass sich daraus eo ipso für dieses Denken die Gewähr ergäbe, dass es sich auch wahrheitsgemäß vollzieht. Dem französischen Philosophen genügt es, nachdem er an diesen Punkt gekommen ist, dennoch nicht, dass das Ich seine eigene Fehlbarkeit – welche die Grenze bezeugt – überwachen kann, indem es auf die Ressourcen der Selbstkorrektur zurückgreift, über die es doch immerhin verfügt. Für dieses Ich ist es, nachdem es sich als geistiges Ich entdeckt hat, vielmehr unabdingbar, sich mit letzter Gewissheit diesseits der Grenze zu wissen, die es vom Abgrund der absoluten Falschheit trennt – und damit unter seinen Denkinhalten als endliches Ich den “evidenten” Beweis dafür zu finden, dass sich auch auf es selbst die Ordnung der Gründe erstreckt, die ein vollkommener und wahrhaftiger Gott der Natur eingeschaffen hat. Und das in einem solchen Maße, dass sogar die Fähigkeit zur Korrektur seiner selbst schließlich als eine von Gott verliehene Fähigkeit, eine facultas a Deo tributa,

erscheinen kann.¹ Die natürliche Endlichkeit wird nicht aufgehoben, aber qua Endlichkeit doch jedenfalls depotenziert dank der Wiederherstellung des Rationalitätskontinuums, das nun mit beruhigender Gewissheit die Natur und Gott zu einer Einheit zusammenschließt: “Per naturam enim, generaliter spectatam, nihil nunc aliud quam vel Deum ipsum vel rerum creaturarum coordinationem a Deo institutam intelligo.”² Man glaubt bereits Spinoza zu hören, aber es ist nach wie vor Descartes – der im Übrigen, gerade weil er die Voraussetzung der Erkennbarkeit des Unendlichen plausibel gemacht hat, nicht zufälligerweise den Weg öffnen wird für die großen Variationen über das Motiv der metaphysischen Absolution des Endlichen, die dann nicht nur von Spinoza selbst, sondern auch von Malebranche und von Leibniz vorge- tragen werden. Bei Kant nimmt das Schwinden der transzendenten Garantien der Wahrheit die Vernunft für die Aufgabe in Anspruch, ihre eigenen Möglichkeiten abzustecken, und zwar in Abhängigkeit von ihren Grenzen; aber bekanntlich gelingt es nicht einmal der Option der Kritik seiner selbst, das transzendente Subjekt vom metaphysischen Stachel des Unbeding- ten zu befreien, auch wenn dieses, mit regulativer Funktion oder als Postulat, wieder in die Ökonomie der Vernunft selbst aufgenommen wird. Bei Hegel muss sich die Philosophie dage- gen erneut entschieden dem Bedürfnis unterwerfen, die Entzweiung zu überwinden, die das Endliche ohne Rückhalt im Absoluten zu lassen droht, das nunmehr als Subjekt oder Geist ge- dacht wird. Und so wird der Abstand zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geist, der bei Descartes noch lebendig war, von Hegel nur dazu gesetzt, damit das Denken ihn als in Wahrheit schon immer aufgehoben erkennen kann: “Es ist deshalb” – so schreibt er nämlich – “ein leerer Ausdruck, wenn man sagt: Es gibt endliche Geister. Der Geist als Geist ist nicht endlich, er hat die Endlichkeit in sich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene.”³ Und das, so erläutert Hegel, deswegen, weil in der Dimension des Geistes gilt: “Schon daß wir von

¹ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia* VI,11 (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, Lateinisch-Deutsch, übers. und hrsg. von Ch. Wohlers, Hamburg: Meiner 2008, 162).

² Ebd. – “Ich verstehe nämlich unter Natur allgemein betrachtet nichts anderes als entweder Gott selbst, oder die von Gott eingerichtete Koordination der geschaffenen Dinge” (ebd. 163).

³ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Dritter Teil, § 386, Zusatz (G.W.F. HEGEL, *Werke* [Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel], Bd. 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, 36).

einer Schranke wissen, ist Beweis unseres Hinausseins über dieselbe, unserer Unbeschränktheit.”⁴ Mit analogem Inhalt, aber umgekehrter bzw. antimetaphysischer Absicht wird das Thema fast ein Jahrhundert später beim Wittgenstein des Tractatus wiederkehren: “Das Buch” – so heißt es im Vorwort – “will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr – nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt). Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.”⁵ Das Werk setzt sich also zum Ziel, von innen her die Grenzen dessen zu markieren, was sich sinnvoll sagen und denken läßt. Und doch: Während es, indem es das tut, das Sagbare klar darstellt, verschweigt es auch nicht, dass es das Unsagbare “bedeutet”,⁶ jenes Jenseits der Welt, in dem der Sinn der Welt, wenn es ihn denn gibt, auf eine eben unsagbare Weise beherbergt sein muss.⁷

In diesen Stimmen – und in den anderen, die ihnen mühelos an die Seite gestellt werden könnten – kehrt also ein formales Motiv beharrlich wieder. Auf der einen Seite beobachtet sich etwas (das Ich, die geschaffene Monade, die transzendente Vernunft, der endliche Geist, die Sprache) von der Grenze her, die es als eine ursprünglich selbstbezügliche Instanz erweist. Auf der anderen Seite weist die Grenze, nachdem sie einmal thematisch gemacht worden ist, über sich hinaus und legt dem Endlichen entweder die (bei Weitem weniger in Anspruch genommene) Möglichkeit nahe, dass jenseits ihrer noch einmal nur weiteres Endliches existiert oder allenfalls das Grenzenlose der Welt – oder auch die (in der Geschichte häufiger genutzte) Möglichkeit, dass sich darüber hinaus ein Absolutes oder ein Anderes gibt, das in der Lage ist, das Endliche von der Not zu befreien, auf der eigenen Endlichkeit insistieren zu müssen.

Dieser spekulative Knoten ist, um es vorwegzunehmen, vielleicht derjenige, um den herum sich im Grunde auch die Beiträge gruppieren lassen, die der Leser in der Rubrik Focus der vorliegenden Nummer der Rosmini Studies versammelt finden wird. Sie stellen das Ergebnis der zweiten Phase des Forschungsprojekts “Rosmini und die Phänomenologie” dar, das

⁴ Ebd.

⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 9.

⁶ Vgl. ebd., 4.115 (S. 33).

⁷ Vgl. ebd., 6.41 (S. 82).

im Jahre 2015 vom Centro Studi e Ricerche Antonio Rosmini, der beim Dipartimento di Lettere e Filosofia der Universität Trento/Trient angesiedelt ist, auf den Weg gebracht wurde.

Das Projekt hat eigentlich eine noch längere Vorgeschichte. Schon im Jahre 2012 war eine im Auftrag des Centro in Rovereto gehaltene „Lectio magistralis“ von Roberta De Monticelli erschienen, in deren Mittelpunkt die Gegenüberstellung zwischen Husserl und Scheler auf der einen Seite und Rosmini auf der anderen im Hinblick auf das Thema der Person steht, ein Thema, bei dem die Autorin begrifflich unterscheidet zwischen „personhood“ und „personality“ bzw. zwischen dem Personsein (der Personalität) aufgrund der Tatsache, dass man an bestimmten universalen Merkmalen teilhat, und der Persönlichkeit, also der Tatsache, dass man aufgrund der eigenen individuellen Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit diese Person ist.⁸ Im Jahre 2014 erfolgte – als Zeichen des Interesses des Centro für eine Auseinandersetzung mit den neueren Entwicklungen in der Phänomenologie – eine Einladung an Jean-Luc Marion, in Rovereto drei (jetzt in einem Band⁹ erschienene) Vorträge zu halten über Dio e l’ambivalenza dell’essere [“Gott und die Ambivalenz des Seins”], Donazione ed ermeneutica [“Gabe und Hermeneutik”] sowie La donazione dispensatrice del mondo [“Die Gabe als Gewährendes der Welt”]. Daran schloss sich die analoge Initiative im Jahre 2015 an, an der Emmanuel Falque beteiligt war.¹⁰ Neue Impulse von stärker historischem Zuschnitt kamen von Fulvio De Giorgi, der (in einem ebenfalls in den Rosmini Studies erschienenen Aufsatz) durch eine geduldige und präzise Rekonstruktion der Geschichte des Rosminianismus im Italien des frühen 20. Jahrhunderts zu der Anregung gelangt, „die ganz eigene Stellung Rosminis [...] (nach Bolzano und vor Brentano) in den Anfängen der phänomenologischen Bewegung in ihren verschiedenen Gestalten“ genau zu bestimmen.¹¹

⁸ R. DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell’idea di persona*, in: M. NICOLETTI – F. GHIA (Hrsg.), *Conservare l’intelligenza. Lezioni Rosminiane*, Trento: Università degli Studi di Trento 2012.

⁹ Vgl. J.L. MARION – É. TARDIVEL, *Fenomenologia del dono* hrsg. von C. BRENTARI, Brescia: Morcelliana 2018.

¹⁰ Vgl. E. FALQUE, *Passer le Rubicon: philosophie et théologie. Essai sur les frontières*, Bruxelles: Lessius 2013.

¹¹ F. DE GIORGI, *Rosmini e il rosminianesimo nel primo Novecento. Tra rosminiani e rosministi*, in: *Rosmini Studies* III 2016, 111–139, hier 139 (‘la collocazione più propria di Rosmini [...] (dopo Bolzano e prima di Brentano) alle origini del movimento fenomenologico, nelle sue varie forme’).

Die Idee, einen Raum der Forschung zu eröffnen, in dem das Denken Rosminis und die phänomenologische Tradition einen Ort finden und in eine Auseinandersetzung miteinander gebracht werden konnten, begann also zu reifen. Was noch übrig blieb, war, ihm eine formale Gestalt und eine plausible Gliederung zu verschaffen. Davon legt das Vorwort von Carla Canullo Rechenschaft ab, das den Band 3 der Rosmini Studies von 2016 einleitet und die grundlegenden Angaben liefert zu dem Projekt "Rosmini und die Phänomenologie", von dem jener Band, wie der Leser weiß, die ersten Ergebnisse bietet. Wie man feststellen kann, decken die dort publizierten Aufsätze den breiten Fächer der seinerzeit programmatisch umrissenen Probleme nur zum Teil ab. Daher die schon angesprochene Notwendigkeit, eine zweite Arbeitsphase folgen zu lassen, die es einerseits eben ermöglichen soll, denjenigen Motive weiter nachzugehen, bei denen die Gegenüberstellung noch nicht vertieft erfolgt ist – und die andererseits aber auch die Intention weiterverfolgt, die Forschung nicht auf die Suche nach möglichen und durchaus auch fruchtbaren Übereinstimmungen zu beschränken, sondern zu prüfen, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit – radikaler – die Phänomenologie von Rosmini her auf den Prüfstand gestellt werden kann und ebenso Rosmini von der Phänomenologie her. Und richtiger wäre es, zu sagen: die verschiedenen Rosminis und die verschiedenen Phänomenologien.

In ihrer Gesamtheit genommen zeigen die Aufsätze dieses neuen Bandes – die zum großen Teil hervorgegangen sind aus den Vorträgen, die anlässlich der Tagung "Rosmini und die Phänomenologie" im Mai 2017 in Rovereto gehalten wurden – nämlich vor allem eine bedeutende Ausweitung der Zahl der Autoren phänomenologischer Herkunft, sowohl aus dem deutschen (Husserl natürlich, aber auch Scheler und Stein) als auch (noch mehr) aus dem französischen Sprachraum (Merleau-Ponty, Ricœur, Marion, Henry, Chrétien, Falque, Barbaras). In zweiter Linie weisen sie eine erhebliche thematische Ausweitung auf: von der Beschreibung der Formen der Erfahrung, hier mit besonderer Bezugnahme auf die leibliche Offenheit zur Welt hin und auf die Verschränkung von Willen und Passivität, bis zur Konstitution des Menschen als moralisches Subjekt (ebenso als Person wie in seinen intersubjektiven Bindungen) und bis zum Thema des Seins und von dort aus bis zu den Spielräumen einer möglichen neuen Eröffnung der Gottesfrage von einem nicht rein ontotheologischen Zugang her. Und dabei ergibt sich der Eindruck, dass eine differenziertere Betrachtung des phänomenologischen Kosmos zusammen mit den verschiedenen thematischen Akzentuierungen, die daraus hervorgegangen sind, andererseits nicht nur zu einer lebendigeren Rekonstruktion (mitunter in einem kritischen Sinne) von Rosminis Denken beigetragen, sondern auch – stets mit den notwendigen Kautelen – eine analytischere Untersuchung der im strengen Sinne historischen Verbindungen

ermöglicht hat, die zwischen dem Rosminianismus und der Tradition Brentano-Husserl'scher Herkunft bestehen (unter Einschluss der jeweiligen Vorläufer). Dabei bleibt natürlich dem Leser das Urteil überlassen über die hermeneutischen Ergebnisse eines Zueinanderstellens zweier denkerischer Linien, das auf den ersten Blick nicht frei von Risiken ist – Risiken, denen im Übrigen, das muss gesagt werden, aufseiten der Interpreten (wie man wird sehen können) stets eine Haltung weiser Vorsicht entsprochen hat.

Auch deshalb kann man uns vielleicht (während wir langsam zum Schluss kommen) einen Denkanstoß erlauben, der problematischer ist und der sich, wie schon angedeutet, an die eingangs entwickelten Überlegungen anschließt. In den hier vorgelegten Aufsätzen muss auffallen, dass die Gegenüberstellung zwischen Rosmini und der Phänomenologie vorwiegend stattfindet mit Bezug auf Anliegen, die innerhalb dessen zur Geltung gebracht wurden, was man mit Janicaud als den “*tournant théologique*”, die “*theologische Wende*” der Phänomenologie zu bezeichnen sich angewöhnt hat. Dabei wird aber auch an Positionen erinnert, die sich schon bei Scheler oder Stein finden, wo das Bedürfnis, die phänomenologische Einstellung für die Erforschung des Religiösen zu öffnen, natürlich stark gewesen ist – Positionen, die im Übrigen auch, wie man heute weiß, in einer Linie stehen mit analogen Motiven der Beunruhigung, die durchaus auch den Geist Husserls selbst beschäftigt haben. Man kann nun die Frage stellen nach dem Grund für einen solchen Befund und sich fragen, ob das eine unvermeidliche Konsequenz der schlichten Tatsache ist, dass man sich entschlossen hat, die Phänomenologie in Parallele zu stellen zu einem Denken wie demjenigen Rosminis – oder ob es nicht auf ein tiefer verborgenes Motiv verweist, das zu denken gerade die hier vorgelegten Beiträge einladen (auch gewissermaßen gegen ihren Willen), und damit auf eine tiefer liegende Zusammengehörigkeit – jenseits der offensichtlichen Differenzen – zwischen Rosmini und vielen der infrage stehenden Phänomenologen (Husserl selbst eingeschlossen): eine Zusammengehörigkeit, die geprägt ist durch die Notwendigkeit, auf den langen und ganz und gar neuzeitlichen Schatten eines Subjekts zu reagieren, das verstanden wird als in sich selbst zentriertes Prinzip der Bestimmung und der Sinngebung des sonst Unbestimmten, ein Prinzip, welches ebendieses Unbestimmte mittels derselben Bewegung in ein Außen seiner (des Prinzips) selbst versetzt. Auf diesem Hintergrund heben sich zwei einander entgegengesetzte Versionen des Solipsismus ab: zum einen diejenige des Subjekts, das in dem Zwist zwischen Sinn und Nicht-Sinn, den es aufzulösen gilt, den Anspruch der Selbstgenügsamkeit erhebt; und zum anderen diejenige des Subjekts, das angesichts des Scheiterns ebendieses Anspruchs die Einsamkeit der Bedeutungslosigkeit erfährt. Im einen wie im anderen Fall überrascht es – aus

einander entgegengesetzten Gründen, die jedoch aufeinander verweisen – nicht, dass man zugleich die Frage nach den anderen und die nach dem (ganz) Anderen erneut auftauchen sieht. Die Philosophien des Subjekts – das heißt die Philosophien des Bedürfnisses nach unbezweifelbaren Antworten auf die Forderung nach Sinn – tun sich nämlich schwer, eine Pluralität anzuerkennen, die sich als irreduzibel gibt. Und dies so sehr, dass dort, wo dies der Fall ist, es oft gerade die Logik des Subjekts ist, die dazu veranlasst, nach übersubjektiven Quellen der Sinnbildung zu suchen. In der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz (im horizontalen oder vertikalen Sinne), die dadurch entsteht, richtet sich die Aufmerksamkeit nicht zufälligerweise auf Konfigurationen, die es – und sei es um den Preis der Paradoxie – erlauben, von einer Transzendenz in der Immanenz zu sprechen. Darin besteht bei Rosmini die Rolle, die der Idee des Seins (genitivus obiectivus und subjectivus) zugedacht ist als dem Punkt des Umschlags der Ideologie in Theosophie. Und darin besteht in der phänomenologischen Tradition – insbesondere in derjenigen, die nunmehr vom philosophischen Primat der Seinsfrage Abschied nehmen möchte – die Rolle, die den Erfahrungen der Passivität (Ricoeur) zugedacht ist als den Stellen, an denen die Alterität – der anderen und des (ganz) Anderen – in die Dynamiken der Selbstsetzung des Ichs einbricht.

Wenn das stimmt, kann man sagen, dass die beiden sich kreuzenden Richtungen des Interesses, die von den hier gesammelten Studien auf verschiedene Art und Weise bezeugt werden, nämlich das Interesse an den Erfahrungen der Passivität bei Rosmini und das Interesse an den Weisen einer neuen Eröffnung des theologischen Diskurses in der Phänomenologie, auf eine an dieser Stelle durchaus nicht zufällige Weise einen Chiasmus bilden, der seinen Schnittpunkt findet in der neuzeitlichen Frage nach dem Sinn. Aber weist dies nicht, wenigstens wenn man die Begriffe so wählt, hin auf eine trotz allem fortwährende Solidarität mit der Metaphysik der Subjektivität? Anderen möglichen Forschungen bleibt die Aufgabe vorbehalten, Licht in das Problem zu bringen, das sich so abzeichnet.

(Mauro Nobile)