

Grenze und Relation. Die Ontologie des Lebendigen bei Hegel, Plessner und Rosmini

MARKUS KRIENKE¹

Summary: 1. Einführung. 2. Hegel: von der «Grenze der Vernunft» zur «Vernunft der Grenze». 3. Plessner: von der «Vernunft der Grenze» zur «Vernunft des Lebendigen». 4. Rosmini: von der «Vernunft des Lebendigen» zur «Vernunft der Relation». 5. Schlussbetrachtungen.

Abstract: As «being at home with oneself in another», Hegel gives to the «limit» a metaphysical meaning that goes beyond the Kantian concept of understanding, comprehending the limit as a positive element of realization of the finite-spiritual being, and thus of subjectivity. Being beyond the boundary is an essential element of subjective self-fulfilment. Plessner transfers this basic structure from the level of the concept to that of the subjective realisation of life. What Plessner uses to characterise the human being as an eccentric positionality is meant by Rosmini as a positive understanding of the limit as a relation. It is therefore the understanding of the specific limit of the real and physical realisation of the subject that opens up the view of a post-Kantian and concrete anthropology as a counter-project to posthuman relativisations.

Keywords: *boundary and barrier, boundary and relation, self-reference and self-*

1 Professore ordinario di Filosofia moderna ed Etica sociale presso la Facoltà Teologica di Lugano e Direttore della Cattedra Rosmini.

*transgression, eccentric positionality, fundamental feeling, person and relation,
Hegel, Plessner, Rosmini.*

«Jede geschaffene Vernunft muss erkennen,
durch konkrete Erfahrung,
was es ist, das dem Endlichen mangelt,
dem Unendlichen jedoch nicht mangelt,
damit ihre Erkenntnis lebendig und wirksam ist,
um sie zu großen Taten zu bewegen».

Antonio Rosmini, *Teodicea*.

1. Einführung

Antonio Rosmini (1797-1855) und Helmuth Plessner (1892-1985) beziehen sich beide in auffallend ähnlicher Weise auf das Denken Georg Wilhelm Friedrich Hegels (1770-1831): sowohl um dessen positive Determination der endlichen Seienden im Verhältnis zur Außenwelt und dem Absoluten über die kantische Bestimmung der „Grenze“ hinaus philosophisch weiterzuführen, als auch um den spezifisch hegelschen Engführungen zu entkommen, welche das Thema der Grenze nicht anthropologisch angehen bzw. es mittels des Verhältnisses des Menschen zum natürlich-realen Umfeld zu verhandeln, sondern geistphilosophisch integrieren und damit dessen leibliche Vermittlung übergehen. Was Hegels Sichtweise auszeichnet und ihn zum relevanten Bezugspunkt der beiden anderen Denker werden lässt, ist seine kritische Überschreitung Kants: Es zeichnet das Lebendige nicht nur aus, über sich hinaus zu sein, sondern diesen Fremdbezug als konstruktiven Eigenbezug auf die Grenze der eigenen Körperlichkeit (Leib) zu fassen, wodurch die Grenze ein positives Grundkonstituens des endlichen belebten Seins wird und seine Relationalität konstitutiv begründet. Indem der Geist über seine Grenze hinaus ist, ist er selbstbezüglich, d. h. mit sich selbst vermittelt, und nur daher absolut.

Aus diesem Grund ist gerade das Organische die Grundstruktur der objektiven Verfasstheit der Welt. Hegel buchstabiert diese Zusammenhänge in logischer Form, Plessner dagegen als stufenartige Lebensvollzüge aus: Verglichen miteinander, kann man daher leicht ersehen, dass sie „die Verhältnisse von Geist und Leben bzw. Leben und Geist umgekehrt darstellen“². Lebendige Körper haben dabei eine Grenze, welche sie nach Plessner mit dem Äußeren in eine reziprok verschränkte Vermittlung setzt, wohingegen diese bei toten Körpern lediglich den „Rand“ stellt. Rosminis anthropologische Analysen kommen dabei – wohl aus analoger Hegelkritik – zu ähnlichen Schlussfolgerungen, dabei jedoch die Grenze mit Hegel als Relation ausdeutend.

2. Hegel: von der «Grenze der Vernunft» zur «Vernunft der Grenze»

Nachdem die Grenze bei Kant zunächst nur eine raumzeitliche Bedeutung hat (als Fläche, Linie und Punkt einerseits bzw. als Augenblick andererseits)³, dient sie ihm bereits in der Kritik der reinen Vernunft zur Bestimmung des Erkenntnishorizonts des Verstandes selbst⁴, um dann in der Kritik der

2 S. Rohmer, *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*, Karl Alber, Freiburg-München 2016, 17.

3 „Daher aber kommt es, daß ein Einfaches im Raume kein Teil, sondern eine Grenze ist. Eine Grenze aber ist allgemein das in einer stetigen Größe, was den Grund für die Schranken enthält“ (I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* [1770], in Id., *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 7-107, hier 61, Anm.).

4 So ist etwa das Noumenon der *Grenzbegriff* schlechthin: „Der Begriff eines Noumenon ist also bloß in *Grenzbegriff*, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche“ (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1983, 282 [B 310-311]). Kant selbst verweist jedoch dann, in den *Prolegomena*, darauf, dass der hier gemeinte Gebrauch des Begriffs – als einer Bestimmung des Verstandes – eigentlich eher der Bedeutung der „Schranke“ entspricht: „Oben [...] haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis bloßer Gedankenwesen angezeigt, jetzt [...] können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives [...], dahingegen Schranken bloße Negationen enthalten“ (I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Akademie Ausgabe 4, 109-264, hier 229 [§ 56]; vgl. auch Kant, *Kritik*, cit., 611-612 [B 739]).

Urteilkraft unübersehbar auf den Organismus bezogen zu werden: Insofern hier der praktische Vernunftgedanke von Autonomie und Selbstgesetzgebung analog auf die Naturrealität übertragen wird, erlangt Kant eine neuartige Sicht auf die „Grenze“, Im gegenseitigen Verhältnis des Ganzen und seiner Teile kommt die Idee der Selbstorganisation zum Ausdruck und die Natur erlangt eine ‚Vernünftigkeit, welche die Entgegensetzungen des Endlichen zwischen Subjekt und Objekt, theoretischer und praktischer Vernunft transzendiert⁵. Von dieser – die strenge Äußerlichkeit der Objektbestimmungen überwindenden – Perspektive ausgehend, gelangt Hegel über das kantische Verständnis der Grenze hinaus, welches aus der Sicht auf die Dinge als endliche, abgeschlossene und selbstgenügsame resultiert. Damit wird derselbe Begriff, nun mit der kantischen Sicht auf den Organismus verbunden, zum Ort der Einheit der bei Kant noch entgegengesetzten Reflexionsbegriffe wie „Inneres“ und „Äußeres“, „Bestimmung“ und „Bestimmbarkeit“ usw., und konkretisiert mithin das, was bei Kant als Abstraktes bzw. Noumenon außen vorgelassen wurde. Ihr Verhältnis zum Unendlichen, das für sie wesenhaft ist, konstituiert ihre, folglich auf der Begriffsebene widersprüchliche, Existenz. Erst im Urteil wird dieser Widerspruch aufgehoben und Realität und Idealität werden identifiziert.

In dieser in der Wissenschaft der Logik ausgeführten Dynamik erweist sich die Realisierung des Bewusstseins, im Weltbezug sich selbst objektiv zu werden und damit erst im Anderen zu sich selbst zu kommen. Damit ist die Grenze immer schon als umfasste und d. h. negierte begriffen sowie gleichzeitig die Struktur des Geistes beschrieben, weswegen sie dem Tier nicht zukommt: Leben kulminiert für Hegel im geistigen Leben, während es im Falle des Tieres seine Grenze eben nicht zu übersteigen vermag. Hier ist es „durch die Vernichtung des ihm gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche, einfache Beziehung auf

5 Vgl. S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 57. Diese Analogie kann aber nicht durchgeführt werden, da sie die Grundanlage der kantischen Kritiken unterlaufen würde, welche darauf beruhen, dass sich die theoretische wie praktische Synthesis nur in der menschlichen Vernunft vollzieht. Darum weist Rohmer zurecht darauf hin, dass der „Begriff einer inneren Zweckmäßigkeit der Organismen auch nur unter dem Vorbehalt des Als-ob“ gilt (ebd.).

sich“⁶. Genau an diesem Punkt erweist sich die Spezifität geistigen Lebens, dem Anderen als Anderer – mithin Reflexivität voraussetzend – gegenüberzutreten und damit den äußerlichen Gegensatz zu diesem zu überwinden. Im Anderen, so die Dynamik der Phänomenologie, kommt das Selbstbewusstsein zu sich bzw., wie Hegel im Jenaer Systemfragment ausführt, das Selbstbewusstsein findet nur in einem anderen Selbstbewusstsein Befriedigung⁷. Dies begründet dann die hier ausgearbeitete Theorie der Anerkennung, welche somit die Theorie der Grenze in ein Relationsgeschehen erhebt: In der reziproken Anerkennung zweier Selbstbewusstseine ist die Grenze produktiv überwunden, ohne dass dies die Identität des Subjekts aufs Spiel setzen würde, im Gegenteil: Nur dadurch findet sich die Identität des Subjektes als solchen realisiert. Die Positivität der Grenze für die Konstituierung der Identität wird daran deutlich, dass die Differenz selbst zum Bestandteil der Identität wird, und zwar nicht die abstrakte Andersheit als solche, sondern die konkrete Differenz zum Anderen seiner selbst⁸. Diese Positivität ergibt sich aus dem Bewusstwerden des Ansichseins, doch liegt in dessen „Behauptung [dass über die Schranke nicht hinausgegangen werden kann] [...] die Bewusstlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist“⁹. Was Hegel mithin im Anerkennungsgeschehen aufhebt, ist nicht die Grenze als solche, sondern deren materialistisches oder subjektivistisches Missverständnis

6 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes* (Werke, 10), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, 20 (§ 381 Zusatz).

7 „In dem Anerkennen hört das Selbst auf die einzelnen zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen, d. h. nicht mehr in seinem unmittelbaren Daseyn [...]; der Mensch wird nothwendig anerkannt, und ist notwendig anerkennend“ (G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, hg. von R.-P. Horstmann [Gesammelte Werke, 8], Meiner, Hamburg 1976, 215).

8 „Durch die Annahme einer solch gedoppelten Natur des Unterschiedes, der einmal als unmittelbarer Unterschied die Unterschiedlichkeit des Unterschiedenen garantiert und als in sich reflektierter bzw. als Gegensatz und Widerspruch die innere Einheit derselben zu Tage fördert, erspart sich Hegel erstens die Annahme eines höherstufigen Unterscheidens von Identität und Unterschied, das in ein Paradox führen würde“ (S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 117).

9 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein*, hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke (Gesammelte Werke, 21), Meiner, Hamburg 1984, 121 (I, 134).

einer als äußerlich-trennend aufgefassten Natur. Diese Natürlichkeit, welche den Körper in ihrer äußerlichen Grenze substantialistisch auffasst, wird mithin durch den Bewusstseinsprozess überwunden und damit Freiheit als positive, verwirklichte Freiheit möglich. Dies hat seinen Grund darin, dass durch die Reziprozität des Freiheitsgeschehens der Andere nicht in den Freiheitsprozess des subjektiven Geistes einverleibt wird, sondern als Freiheit nicht instrumentalisierbar ist und deswegen das Subjekt nicht seiner Entäußerung preisgibt. Positiv gewendet besagt die Grenze nun also, dass das Subjekt sich im anderen als anderes setzt. Im Anerkennungsprozess wird diese logische Figur als „Bei sich sein im Anderen“ ausbuchstabiert: „Der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend“¹⁰.

Die nichtstatische, relationale Auffassung der Grenze wird dann auch für die Hegelsche Logik von grundlegender Bedeutung und bestimmt demzufolge sein gesamtes System. In seiner qualitativen Bestimmtheit ist das Etwas bzw. „Seyn“ durch seine Grenze bestimmt, „welche als das dem Etwas immanente und die Qualität seines Insichseyns ausmachend, die Endlichkeit ist“¹¹. Daraus folgt: „Ansich ist Etwas, insofern es aus seinem Seyn-für-Anderes heraus, in sich zurückgekehrt ist“¹². Jenseits der Grenze ist aber das Andere wiederum als die Negation der Negation bestimmt, sodass diese Grenze selbst – über die doppelte Negation – als „die Beziehung der beyden Seiten gesetzt“ resultiert, die dann zugleich die „Einheit des Etwas mit sich“¹³ ist: Erst dadurch wird die Schranke als Grenze auffassbar. Das Werden liegt dem Diskurs der Grenze zugrunde, indem es in seinem Aufgehobensein die einfache Einheit aus Sein und Nichts als Etwas hervorbringt und die Grenze mithin doppelt als Sein und Nichtsein bestimmt. Aufgrund dessen Bestimmtheit ist „Gränze, Schranke“, welche in ihrer Dialektik dessen Bewegungsgesetz als Endliches bilden, ist dem

10 G. W. F. Hegel, *Frühe politische Systeme*, hg. von Gerhard Göhler, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1974, 227.

11 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 118 (I, 130). Schaefer kommentiert: „Hegels Begriff der Grenze ist demnach der einer Funktion, während Kants Grenzbegriff der des Dinges schlechthin ist“ (A. Schaefer, *Begriff der Grenze und Grenzbegriff in Hegels Logik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 27, 1973, 77-86, hier 83).

12 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 108 (I, 115).

13 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 119 (I, 131).

Etwas aufgrund dieser Negation „das Anderseyn nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment“¹⁴. Das Andere des Anderen ist die doppelte Negation des „Etwas“ und des „Anderen“. Die Relation der doppelten Negation der beiden Etwas, als das Andere des Anderen¹⁵, führt sodann zum Verständnis der Grenze als die Selbstbezüglichkeit des Etwas unter Ausschluss des Anderen, ohne dass natürlich von diesem Anderen abgesehen werden könnte. Die Dialektik der Grenze ist aber auch das Identifizieren und gleichzeitige Unterscheiden beider. Nur das Leben entspricht dabei dieser Dynamik. Das Wesen erscheint als „einfache Identität“, aber dennoch als Resultat des sich selbst Herstellens. Dieses Herstellen impliziert jedoch auch das Abstoßen von sich, und d. h. gleichzeitig Nichtidentität. Zudem wird die qualitative Grenze eines Dinges – seine unmittelbare Bestimmtheit, welche das Unterschiedensein des Etwas von Anderem in ihrem gegenseitigen Zusammenhang besagt – in die quantitative Bestimmung überschritten, da sie bereits auf der qualitativen Ebene nicht statisch festgeschrieben ist: Die Quantität ist dabei „eine Grenze, die eben so sehr keine ist“¹⁶. Die Variierung der Quantität hat natürlich – bis zu einer bestimmten Grenze – auf die Qualität keine Auswirkung. Die Synthese beider Momente führt eben deswegen zum Maß, welches die qualitative Beschaffenheit des Dinges gewährt, in seinem Überschrittensein jedoch das dynamische Verhältnis von Qualität und Quantität zum Ausdruck bringt und somit über sich hinausweist. Das Maß ist für Hegel die bewusste Beziehung auf sich und damit qualitative Bestimmtheit: Was hier unmittelbar als Identität von Qualität und Quantität statisch gesetzt ist, wird im Urteil der geschichtlich-dynamischen Entwicklung als Leben begreifbar¹⁷.

14 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hg. von W. Bonsiepen und H. C. Lucas (*Gesammelte Werke*, 20), Meiner, Hamburg 1992, 130 (§ 92).

15 „Der Tatbestand, dass beide Etwasse das Andere des Andern sind, begründet einmal im Sinne der doppelten Negation die innere Wirklichkeit des Etwas. Zugleich sind beide Etwasse als Andere aber auch partikuläre, äußere Wirklichkeiten füreinander“ (S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 82).

16 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 173 (I, 211).

17 Über Qualität und Quantität „hat sich der Gedanke der Grenze weiter entfaltet. Er ging von der Endlichkeit über die Äußerlichkeit zum Maß. Darin kündigt sich eine andere Weise

Bereits für Leibniz ist Schranke die konkrete Realisierung des endlichen Seienden, während die Grenze den mathematischen Grenzwert bezeichnet, welcher sich nicht auf das Jenseitige von sich bezieht: Dementsprechend ist letzter Begriff auch bei Hegel für das Sichverändern der Dinge reserviert, während ersterer die ontologische Begrenzung des Endlichen, auch dessen Tod, besagt. Gerade die Mathematik qualifiziert sich daher für Hegel dazu, den „Begriff des wahrhaften Unendlichen“ zu verdeutlichen¹⁸. Hegel kritisiert dabei an Kant, dass er die Grenze stets nur als Schranke fasst, und das Hinausgehen über diese als Sollen, denn im Sollen ist „Etwas *über seine Schranke erhaben*, umgekehrt hat es aber nur *als Sollen* seine *Schranke*“¹⁹. Im Sollen, in anderen Worten, wird die Grenze zu etwas Negativem. „Diese Schranke [der Natur für den Geist] wird nun vom absoluten Wissen aufgehoben, welches die *dritte* und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist“²⁰. Die Endlichkeit ist damit nicht eine feste Schranke für den Geist, welcher nicht nur von seiner Beschränktheit weiß, sondern eben darin auch schon über sie hinaus ist: „Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeinen *Schranke wissen*, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für sie*. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist“²¹, doch ist dies immer nur auf dem „Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit

des Bei-sich-Seins im Anderen an, die darin besteht, dass eine bestimmte Einheit sich in das Andere kontinuiert und darin mit sich selbst gleich bleibt. Diese Einheit nennt Hegel dann Selbstbestimmung“ (T. Pierini, *Das Sein »innerhalb seiner selbst«: Qualität und Quantität*, in A. F. Koch et al. [Hgg.], *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik* [Deutsches Jahrbuch Philosophie, 5], Meiner, Hamburg 2014, 111-121, hier 121).

18 „In diesem Begriff des Unendlichen [der Grenzbegriff der Differenzialrechnung] ist das Quantum wahrhaft zu einem qualitativen Daseyn vollendet; es ist als wirklich unendlich gesetzt; es ist nicht nur als dieses oder jenes Quantum aufgehoben, sondern als Quantum überhaupt. Es *bleibt* aber die *Quantitätsbestimmtheit* als Element von Quantis, Princip, oder wie man auch gesagt hat, in *ihrem ersten Begriffe*“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 251 [I, 320]).

19 *Ivi*, 120 und 123 (I, 133 und 137).

20 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie. Dritter Teil*, cit., 31 (§ 384 Zusatz).

21 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie (1830)*, cit., 97 (§ 60).

im Widerspruche²². Dieser Widerspruch besteht, so Hegel, in der negativen Bestimmung des Sollens für die Schranke und der Schranke für das Sollen. Demgegenüber ist das Unendliche „als eine neue Definition des Absoluten“, wie Hegel anmerkt, „die Erhebung aus der Schranke“²³. Dies bedeutet, dass sich das Endliche als Bezug auf die eigene Schranke wie gleichzeitig auf das Sollen in gegenseitiger Negation diesen Selbstbezug nochmals negiert und damit über sich hinaus ist²⁴. Gerade im Hinblick auf das Unendliche fasst Hegel mit dem Konzept der Grenze auch das Problem des schlechten Unendlichen, insofern der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen nur als einfache Negation gefasst wird und damit die Grenze dem Unendlichen selbst äußerlich bleibt und es damit verhindert, dass über die Einheit von Endlichem und Unendlichem reflektiert wird.

3. Plessner: von der «Vernunft der Grenze» zur «Vernunft des Lebendigen»

Hegels Idee der immanenten Grenze, welche das *Movens* für das lebendige bzw. geistige Seiende ist, über sich hinauszugehen, um diese Bewegung dann in der Rückkehr zu vollenden, ist ausdrücklich von Plessner übernommen worden. Damit ist die Grenze der Ort der Selbstbezüglichkeit des Menschen, im Unterschied zum Tier, das sich nicht im Anderen selbst objektiviert, und das Wesen des Menschen in der Überwindung der Subjekt-Objekt-Gegenübersetzung zu bestimmen. Nur wenn der Mensch gleichzeitig als körperliches und geistiges Wesen begriffen wird, kann man sich an die spezifische Dimension des Lebens philosophisch annähern. Die Bestimmung des Lebendigen erfolgt daher anthropologisch über eine neue Fassung des Mensch-Welt-Verhältnisses: Die Exzentrizität des Menschen als dessen zentrales

22 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, cit., 123 (I, 137).

23 *Ivi*, 124-125 (I, 139-140).

24 Für Hegel ist es die „Natur [des Endlichen], sich auf sich als Schranke, sowohl als Schranke als solche, wie als Sollen, zu beziehen, und über dieselbe hinauszugehen, oder vielmehr als Beziehung auf sich sie negiert zu haben und über sie hinaus zu seyn“ (*ivi*, 125 [I, 141]).

Konzept ist damit eine spezifische Art der Grenzbestimmung, denn alles Lebendige realisiert sich durch seinen besonderen Bezug zur eigenen Grenze, und diesen Bezug bezeichnet Plessner als „Positionalität“. Im Vergleich zu den Tieren ist die menschliche Positionalität exzentrisch. Exzentrizität bedeutet dabei, dass der Mensch sich nochmals zu seinem eigenen Zentrum verhält und sich dadurch von diesem und d. h. von sich selbst distanziert. Damit verliert er seine Zentralität den Dingen und auch dem eigenen Körper gegenüber, weswegen er eine Bestimmung seiner Stellung in der biologischen Welt vornehmen kann: Obwohl ausschließlich in seiner Grenze konstituiert, kann er sich doch über sie erheben und sich von außen betrachten. Diese Differenz zwischen dem Sein des Leibes und dem Haben des Körpers bestimmt eine konstitutive Brechung der grundlegenden Einheit des Menschen²⁵, durch die er seine biologischen Grenzen übersteigt²⁶. Dadurch wird aber auch die Grenze als Teil der eigenen Realität verstanden, da dieses sich auf sich selbst Beziehen zugleich den Bezug auf die Welt bestimmt und darin die Dynamik des Subjekts charakterisiert: „Die Grenze gehört dem Körper selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen entgegen“²⁷. Plessner unterscheidet sich von Hegel dadurch, dass er „an der hegelschen Einsicht einer unlösbaren Zusammengehörigkeit von Subjekt und Welt, von Organismus und Umwelt festhält; er aber andererseits diese Zusammengehörigkeit lebensphilosophisch im Sinne eines dynamischen Prozesses denkt, während Hegel bestrebt ist, die Differenz von Subjekt und Welt im Rahmen seiner Dialektik – durch seine Lehre des Übergreifens des Begriffes – zur Auflösung zu bringen“²⁸. Die Interpretation der leiblichen

25 Vgl. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gebler e Plessner*, Mondadori, Milano 2007², 84-85.

26 „Um sich selbst zu verwirklichen, muss der Mensch die organische Ebene übersteigen, nicht nur ein Körper *sein*, sondern auch einen Körper *haben*: Er muss sich mithin von der Unmittelbarkeit dessen befreien, was ihm als einem Tier gegeben ist, seine biologische Wirklichkeit negieren, um sie in einer höheren Synthese als kulturelle Realität wieder zu integrieren“ (*ivi*, 92).

27 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin-New York 1975³, 127.

28 S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 243.

Grenze des Subjekts als Relation sucht Plessner mithin – im Gegensatz zu Hegel – auf der materiell-biologischen Ebene als Lebensprozess zu begreifen²⁹. Dies führt zwar nicht dazu, dass die Natur dem Geist übergeordnet wird – auch in der Plessnerschen Stufenfolge bleibt dieser an der höchsten Stelle –, wohl aber zu einer grundlegend verschiedenen Auffassung der Grenze, und zwar ausgehend von der lebendigen Selbstorganisation des Organismus. Nach Plessner beziehen sich Subjekte auf die Umwelt, indem sie sich gegen sie aktiv abgrenzen und dadurch ihre eigene Grenze nicht nur – wie alle belebten Wesen – aktiv als Weltverhältnis setzen, d. h. diese allererst herstellen, sondern sich nochmals zur diesem gesetzten Weltverhältnis reflexiv verhalten. Die Grenze bestimmt somit das Leben als Positionalität bzw. „Grenzrealisierung“³⁰. Damit ist die subjektive Relationalität der Grenze durchaus von der Bestimmung der Grenze bei nichtgeistigen Lebewesen unterschieden, woraus sich sein Begriff der „exzentrischen Positionalität“ ergibt, welche die Freiheit als entscheidende Differenz des subjektiven Lebens vom tierischen begründet. Dem Menschen ist „die Zentralität seiner Existenz bewußt geworden. Es hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es *Ich*, der hinter sich liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol“³¹.

Die Grenze ist dabei der Ort des Austauschs des Lebewesens mit seiner Umwelt. Einerseits sind lebendige Seiende „grenzrealisierende Körper“³², welche andererseits aber auch gleichzeitig, dank dieser Grenze, in dynamischem Austausch mit der Umwelt sowie Abgrenzung zu ihr stehen. Diese

29 „Den Menschen trägt die lebendige Natur, ihr bleibt er bei aller Vergeistigung verfallen, aus ihr zieht er die Kräfte und Stoffe für jegliche Sublimierung“ (H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 76).

30 A. Manzei, *Umkämpfte Deutungen – Gesellschaftstheorie und die Kritik szientifischer Bestimmungen menschlicher Existenz in der biotechnologischen Medizin*, in: G. Gamm – M. Gutmann – A. Manzei (edd.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, transcript, Bielefeld 2005, 55-82, hier 68.

31 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 290.

32 *Ivi*, 126.

Grenzrealisation wird dabei von Plessner dahingehend spezifiziert, dass sie die Grenze selbst gegenüber dieser doppelten Bewegung – einerseits nach außen und andererseits nach innen – als neutrale, jedoch unausgedehnte Sphäre – eben als Grenze – auffasst, die jedoch – im Unterschied zum unbelebten Ding – dem Körper selbst angehört. Dadurch, so Rohmer, gewährleistet „die Grenze nicht nur den Übergang zum Anderen“, sondern „der Körper [vollzieht] in seiner Begrenzung [...] den Übergang und ist dieser Übergang selbst“³³ in teleologischer Weise: „Organisation ist die Daseinsweise des lebendigen Körpers, der sich differenzieren muss und in und mit der Differenzierung jene Teleologie herausbringt, nach der er zugleich geformt und funktionierend erscheint“³⁴. Damit *ist* die Grenze „das gesuchte conjunctum zwischen dem Innenaspekt und dem Außenaspekt“ und damit Überwindung des Dualismus³⁵. Im Gegensatz zu Hegel ist es also das Verhältnis zur Grenze, welche den lebendigen Körper ausmacht. Das Überschreiten der Grenze wird in der Moderne als *hybris* verbrämt, weswegen der Posthumanismus diese Grenzüberschreitung und die Entthronung des neuzeitlichen Konzepts der „Reinheit“ des humanistischen Ideals als Fortschritt ansieht³⁶. Für den Posthumanismus ist diese Grenzüberschreitung deswegen nicht Arroganz, sondern die grundlegende Dynamik der Wirklichkeit³⁷. Plessners „Vernunft des Lebendigen“ ist geradezu das Gegenprogramm hierzu, indem es die ontologisch-anthropologischen Dualismen und „Reinheitsideale“ überwindet, dies aber grade als Dynamik der anthropologischen Realisierung der Grenze

33 S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 237. „Besteht das Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben. [...] Das Reellsein der Grenze an einer der einander begrenzenden Größen drückt sich für diese aus als die Weise des Über ihr hinaus Seins“ (H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 127).

34 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 170.

35 J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Karl Alber, Freiburg-München 2009, 533.

36 R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, 53; alle Übersetzungen in diesem Beitrag wurden, sofern nicht anders angegeben, vom Autor erstellt; M.K.

37 *Ivi*, 55.

selbst ansieht.

Die spezifisch menschliche Weise, sich zu seiner Grenze zu verhalten – sein Bewusstsein begründet sich nach Plessner auf der dialektischen Gestalt der Grenze –, bedingt dabei die soziale und kulturelle Struktur seiner Selbstverwirklichung in ihrer Prozessualität: „Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es *wird*: der Prozeß ist die Weise seines Seins“³⁸. Damit liegt „[p]ositional [...] ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist“³⁹. Der Mensch erlebt sein komplexes Erleben des Körpers und im Körper nochmals als leibkörperliche Erlebenseinheit. Trotz dieses monistischen Ansatzes der psychophysischen Einheit des Lebens, muss Plessner jedoch konstatieren: „Es geht ein Riß durch den Menschen, der einen Körper hat und Leib ist. Den Körper, den er hat, kann man ruhigen Gewissens den objektivierenden Wissenschaften überlassen; denn zugleich ist er Leib, und in diesem Leib wird alles, wodurch sich sein Menschsein als Personsein definiert, aufgefangen, aufgehoben und abgegrenzt“⁴⁰. Plessner reproduziert mithin die Grenze in der Unterscheidung zwischen Körper und Leib und es ist augenscheinlich, dass er im Gegensatz zu Hegel an einer Differenzsetzung der Grenze festhält: zwischen Exzentrizität und Innenwelt verbleibt ein letzter unaufhebbarer Unterschied.

Zusammenfassend lautet somit die plessnersche Methode: „Auf das Verhältnis des begrenzten Körpers zu seiner Grenze kommt es also an“⁴¹, wenn es darum geht, die Welterschlossenheit als Grundkonstitutivum des Menschen in und durch seine Grenze deutlich zu machen: Denn „erst durch die Grenze tritt ein wirkliches Anderssein zu Tage. Der Körper fängt daher nicht dort an, wo das Medium, an das er grenzt, aufhört (und umgekehrt), sondern er ist dieses Anfangen und Aufhören an ihm selbst; unabhängig – wenn

38 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 132.

39 *Ivi*, 293.

40 R. Ammicht Quinn, *Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Matthias Grünewald, Mainz 1999, 30-31.

41 H. Plessner, *Die Stufen*, cit., 103.

auch nicht in Ablösung – von anderen Seienden“⁴². Plessner buchstabiert dies dann in seinen drei „anthropologischen Gesetzen“ aus: In natürlicher Künstlichkeit, vermittelter Unmittelbarkeit und utopischem Standort wird die plessnersche Anthropologie, und konstitutiv in ihr das Verständnis der Grenze, zur Erschließung des Weltzuges unter den Herausforderungen des Zeitalters von Big Tech und Anthropozän. Dabei wird deutlich, dass sich das Verhältnis von Lebendigem und Geistigem bei Plessner genau umgekehrt wie bei Hegel darstellt: Das Leben ist nicht ein Moment des Geistes, sondern im Gegenteil dessen Grundlage. Wirft Plessner Hegel vor, die leibspezifische Weise der exzentrischen Positionalität zu unterschlagen, mithin die Grenze letztlich im begrifflichen Absoluten aufzuheben, kann umgekehrt aber auch Plessner nicht gänzlich von dem Vorwurf entlastet werden, ein nur diffuses Verständnis des Bewusstseins zu haben, das sich letztlich nicht von der Struktur der exzentrischen Positionalität selbst abhebt und damit nicht die bereits hegelsche Anregung ausführt, die Erörterung der „Grenze“ bis zu einer philosophisch-anthropologischen Theorie der „Relation“ weiterzudenken. Gerade diesbezüglich finden sich bei Rosmini interessante anthropologische Überlegungen, welche – auf diese Perplexität antwortend und zugleich den Kritizismus Hegel gegenüber teilend – nun systematisch abschließend, wiewohl biographisch vorlaufend, thematisiert werden sollen.

4. Rosmini: von der «Vernunft des Lebendigen» zur «Vernunft der Relation»

Während Rosminis Ansatz von seiner metaphysischen Grundanlage her zweifelsohne nicht mit der plessnerschen Naturphilosophie vergleichbar ist, so nimmt er doch bereits dessen hegelskritische Überzeugung vorweg, dass „die cartesische Spaltung durch eine Klärung der Wesensmerkmale des Lebendigen überwunden“ werden kann⁴³. Im Gegensatz zu Hegel kommt es mithin darauf

⁴² S. Rohmer, *Die Idee des Lebens*, cit., 237.

⁴³ *Ivi*, 232-233.

an, die Natur – für Rosmini: das *sentimento* – in die konzeptuelle Bestimmung des Menschen mit einzubeziehen: Während Plessner dies organisch fasst, führt Rosmini eine metaphysische Überlegung durch – methodologisch bleibt er gewissermaßen Hegel näher als der deutsche Anthropologe. Auch bei Rosmini ist das Leben nicht Voraussetzung zur Erfassung der geistigen Vollzüge des Subjekts, dennoch kann aber nicht davon abgesehen werden. Seine Theorie des „körperlichen Grundempfindens“ (*sentimento fondamentale corporeo*) – oder auch „Selbstwahrnehmung des Lebendigen“ (*sentimento del vivere*)⁴⁴ – begreift in seiner Systematik den Lebensprozess in seiner Einheit auf der Ebene der Leiblichkeit (in leibseelischer Einheit) als subjektive Gefühlsrealität⁴⁵. Für Rosmini „lässt uns [das körperliche Grundempfinden] weder die Gestalt noch die sichtbare Größe unseres Körpers erkennen“, insofern es in einem „Gefallen besteht, das eine eigene Art und Begrenzung hat, eine Art und Begrenzung, die nicht durch den einfachen Begriff des Vergnügens eingeschrieben ist und als *Ausdehnung* bezeichnet wird“⁴⁶. Damit ist die ontologische Grundwahrnehmung des begrenzten Seins über das Empfinden innerlich vermittelt. Dieses bezieht sich auf ein „empfindendes Prinzip“ (*principio senziente*), mit welchem der „körperliche Terminus“ (*termine corporeo*) eine untrennbare, polar strukturierte Einheit bildet. Im körperlichen

44 A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, hg. von F. Evain (*Ediz. crit.*, 24), Città Nuova, Roma-Stresa 1981 (im Folgenden: AM), 139. Alle rosminischen Werke werden mit den Nummern der Paragraphen zitiert.

45 Rosmini definiert, dass das „körperliche *Leben* [*vita animale*]“, das der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, „ein ständiges Hervorbringen des körperlich-materialen Grundempfindens ist“ (AM 45). Deswegen trifft auch auf Rosmini die plessnersche Einsicht zu, dass „[n]icht nur Bewusstsein, sondern schon der positionale Sachverhalt Lebendigkeit [...] als eine spezifische Weise, eine Ganzheit zu sein, verstanden [wird], die von der physischen Gestaltganzheit charakteristisch unterschieden, aber dennoch als erscheinende Eigenschaft der physischen Gestalt anschaulich gegeben ist“ (G. Lindemann, *Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmut Plessners*, in: G. Gamm – M. Gutmann – A. Manzi [Hgg.], *Zwischen Anthropologie*, cit., 83-98, hier 87). Demzufolge kritisiert Rosmini ausdrücklich diejenigen „Naturalisten“, welche dem lebendig-organischen Organismus dessen Struktur des Grundempfindens absprechen (vgl. AM 54).

46 A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 3 voll., a cura di G. Messina (*Ediz. crit.*, 3-5), Città Nuova, Roma-Stresa 2003-2005 (im Folgenden: NS), 715 e 753.

Grundempfinden drückt sich das „Empfinden aus; ein Gefühl als verkörperter Geist, in seiner eigenen unteilbaren Einheit von Geist und Körper“⁴⁷.

Damit ist dieser Terminus das, was der in der deutschen Schulphilosophie als *Schranke* definiert wurde⁴⁸. Die Fähigkeit des lebendigen Wesens (des belebten Körpers), seine eigene Schranke auf die Außenwelt hin zu übersteigen und mithin in ein aktives Verhältnis zu ihr zu treten, besteht für den italienischen Philosophen in der Innerlichkeit des körperlichen Grundempfindens: Die innere Körperwahrnehmung im empfindenden Prinzip ist die Voraussetzung dafür, die über den Körper vermittelten sinnlichen Qualitäten (*qualità sensifere*) wahrnehmen zu können. Damit qualifiziert sich der lebendige Körper als Leib, zwar in seiner Schranke konstituiert zu sein, über diese jedoch erstens in einem Selbstbezug (*sentimento*) und zweitens in einem Weltbezug (der Körper als *principio sensifero*) zu stehen⁴⁹: Rosmini konzipiert hier mithin die für Plessner charakteristische Außen-Innenbeziehung des grenzrealisierenden Körpers. In dieser Hinsicht wäre ein Körper an sich, mithin ohne im Grundwahrnehmen dem Subjekt als eigene Unmittelbarkeit präsent zu sein, nichts weiter denn eine einfache außersubjektive Realität⁵⁰. Rosmini besteht darauf, dass es in dieser Doppelperspektive gänzlich verwehrt ist, das empfindende Prinzip (das er noch in scholastischer Tradition als „Seele“ [*anima*] bezeichnet) als natürlichen „Akt des Körpers“ zu begreifen, und insofern die aristotelisch-scholastische

47 F. Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1966, 226. „Das Grundempfinden lässt uns also weder die Gestalt noch die sichtbare Größe unseres Körpers erkennen, sondern es lässt uns unseren Körper auf eine ganz andere Weise wahrnehmen: Es gibt keine andere Möglichkeit, sich eine Vorstellung von dieser Weise zu machen, als nur die, sich in uns selbst zu konzentrieren und auf das Lebensgefühl aufmerksam zu sein, das uns alle beseelt“ (NS 715). Zu den protophänomenologischen Dimensionen dieser Theorie vgl. C. Vecchiet, Rosmini profetomenologo, «Sacra Doctrina», 2, 2009, 42-91; G. Sansonetti, *Il «Sentimento fondamentale». Metamorfosi di un'idea tra Rosmini e la fenomenologia francese attuale*, in: Rosmini Studies 5 (2018), pp. 265-275.

48 Vgl. C. Wolff, *Vernünftige Gedanken Von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Renger, Halle 1751, § 106-107.

49 Vgl. AM 61.

50 Er wäre, so Rosmini, „eine wesentlich außer-subjektive Materie“, während er, als im Grundempfinden situiert, „Subjekt“ ist (AM 62).

Tradition dies besagt, sie dann auch abgelehnt werden müsse⁵¹: In seinem Prinzip („Seele“) ist das körperliche Grundempfinden etwas ontologisch Anderes als der Körper. Aus diesem Grund konzipiert Rosmini eine Theorie des Leibes und der Grenze. Der Körper ist „eine Energie, eine von uns unterschiedene Kraft“, und damit nicht lediglich passives Organ, um für das Subjekt die Sinneswahrnehmungen zu rezipieren, sondern eigenständige und positive Realisierung⁵². Damit kommt ihm aufgrund seiner „Grenzstellung“ – ähnlich wie bei Plessner – eine eigenständige, positive Realität innerhalb der leibgeistigen Verwirklichung des Subjekts zu.

Rosmini unterscheidet, zwecks größerer Präzision, die Grenze von der „Negation“ und dem „Mangel“: Im Hinblick auf den ersten Begriff, der die „weiteste Bedeutung“ der drei Begriffe hat, bedeutet er nicht die vollständige „Nichtexistenz von etwas“, während er im Gegensatz zum zweiten Begriff die Abwesenheit oder Verneinung von etwas bezeichnet, das nicht zu seinem Wesen gehört⁵³. Hier liegt dann auch der Unterschied zu Hegel: Die Realisierung des lebendigen Einzelwesens ist eine lebendig strukturierte Einheit – dessen Grundstruktur diejenige des *sentimento* ist – und nicht eine überindividuelle Begriffsdynamik, in welcher allein das lebendig Wirkliche verstanden wird. Demzufolge ist für Rosmini auch der Intellekt selbst als *sentimento* – genauerhin als vernünftiges Grundempfinden (*sentimento fondamentale intellettuale*)⁵⁴ – anthropologisch beschreibbar und tritt als vernünftiges

51 AM 63.

52 NS 684. „Der Körper ist das Mittel der Seele, das die Seele im Raum spürt: Die körperliche Substanz ist weder mehr noch weniger als dieses Mittel. Dieses von der Seele und in der Seele unmittelbar empfundene Agens, das den Modus der Ausdehnung hat, ist nun eine begrenzte Substanz [...] und diese Substanz ist begrenzt, weil sie, soweit sie wirkt, begrenzt und ausgedehnt ist [...]. Es ist besser, sich eine richtige Vorstellung von der Substanz zu machen, indem man sie immer auf eine Handlung reduziert, die, wenn man sie unter dem Aspekt eines Prinzips betrachtet, Agens genannt wird; und wenn man sie als etwas betrachtet, das sich von selbst begreifen lässt, ohne dass es etwas anderes braucht, wird sie Substanz genannt“ (A. Rosmini, Brief an Carlo Felice Sola in Biella vom 29. April 1842, in Id., *Introduzione alla filosofia*, hg. von P. P. Ottonello [Ediz. crit., 2], Città Nuova, Stresa-Roma 1979, 393-396, hier 395).

53 A. Rosmini, *Teosofia*, 6 Bde., hg. von P. P. Ottonello und M. A. Raschini (Ediz. crit., 12-17), Città Nuova, Roma-Stresa 1998-2002 (im Folgenden: T), 193, Anm.

54 Vgl. AM 522-535.

Grundempfinden⁵⁵ neben die selbstbezüglich-innerliche Konstitution des Körpers als Leib. Damit erhebt Rosmini im „verstehenden Zugang“ dieselben anthropologischen Differenzen wie Plessner, für den „unbelebt/belebt und nicht-bewusst/bewusst [...] solche kategorialen Differenzen [sind], die sich nur einem verstehenden Zugang zur Natur erschließen“⁵⁶. Gleichzeitig realisiert er so mit Plessner, dass „Leben [...] nicht der einheitliche Strom [ist], der sich nur am Dinglichen bricht, am Nichtlebendigen, am Erstarrten und Verdinglichten, sondern Leben selbst ist der Sache nach nur möglich durch Unterbrechung, in Form von Grenzrealisierung“⁵⁷.

Da die Außenwelt über das körperliche Grundempfinden vermittelt in ihrer raumzeitlichen Verfasstheit wahrgenommen wird, kritisiert Rosmini nicht nur die kantische Verankerung der reinen Sinnesformen im transzendentalen Subjekt, sondern unterstreicht auch seine Ansicht, dass jede körperliche und zeitliche Ausdehnung, und d. h. in ihrer Begrenztheit, in eben diesem körperlichen Grundempfinden situiert ist. Somit ist die real-körperliche Grenze auch für Rosmini eine synthetische Angelegenheit⁵⁸, während im vernünftigen Grundempfinden sie in der Unendlichkeit des Seins überschritten wird und den Menschen als eine „Potenz [ansieht], deren letzter Akt darin besteht, sich ohne Grenzen mit dem Sein durch liebende Erkenntnis zu verbinden“⁵⁹.

55 „Das intellektive Verstehen [intendere] setzt das intelligente Prinzip [principio intelligente] voraus, so wie das Empfinden ein empfindendes Prinzip. Durch jenen ersten Akt, durch den das intelligente Prinzip das Sein intuiert, welches das erkenntnismöglichende Licht ist, wird seine geistige Natur konstituiert. Das Verstehen besteht somit aus jener *Dualität*, die bereits im Empfinden erkannt wurde. Im Empfinden findet man durch Analyse zwei Elemente, das Empfindende und das Empfundene. Ähnlich finden sich im Verstehen zwei Elemente, das Verstehende und das Verstandene. Bis hier besteht also eine perfekte Analogie zwischen dem Empfinden und dem Verstehen, jedoch wird der Unterschied immens, wenn man das *empfundene* Element und das *verstandene* Element analysiert“ (AM 506).

56 G. Lindemann, *Verstehen und Erklären bei Helmuth Plessner* (TUTS-Working Papers, 4/2005). Berlin 2005, 9; <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-11879>, abgerufen am 5. Januar 2024.

57 J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, cit., 533.

58 Vgl. S. Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004, 116-117.

59 T 35.

Für das Verständnis der Grenze bei Rosmini ist nun die spezifische Differenz beider Grundempfinden von ausschlaggebender Bedeutung: Während ersteres nur eine subjektive (innerliche) Wahrnehmung der Realität ermöglicht, in der alles äußerlich-Andere als „Außersubjekt“ (*extrasoggetto*) erscheint, wird die Objektivation der Realität durch das vernünftige Grundempfinden ermöglicht, das als Terminus die objektiv-apriorische Seinsidee selbst hat. Während der Terminus im körperlichen Grundempfinden, wie gesehen, als „Schranke“ aufgefasst werden kann, ist der Terminus im vernünftigen Grundempfinden „Grenze“, die das Subjekt in den Möglichkeitshorizont des Seins hineinstellt und ihn gerade deswegen über seine empirisch-körperlichen Schranken immer bereits hinweg sein lässt. Die Wirklichkeit des Menschen ist nach Rosmini diejenige, ontologische Synthese aus den Prinzipien beider Grundempfinden zu sein, die mithin im ständigen gegenseitigen Verweis der idealen und realen Termini die komplexe leibgeistig-lebendige Realität des Menschen als sich in körperlicher Schranke und geistiger Grenze positiv konstituierend darstellen. Hierin besteht die mit Plessner vergleichbare Exzentrizität des Menschen. Ein Blick auf Kant hilft dabei, die spezifische leibgeistige Einheit des Menschen in Rosmini besser zu fassen: Während für Kant dessen synthetische Einheit transzendental-apriorisch im „Ich“ besteht, betont Rosmini stattdessen, dass das „Ich“ sich selbst „wahrnimmt“, das Selbstbewusstsein sich also „als modifiziert, geduldig, tätig“⁶⁰ konzipiert. Dies ist eine durchaus enger an Leibniz orientierte Weise, die „substantielle“ Dimension der „ursprünglichen Wahrnehmung“ als apriorische Synthetizität zu beschreiben, von der das „Ich“ eher ein Ausdruck als transzendental-konstitutiv ist. Dies bringt Rosmini dann in die Nähe der Anthropologie des 20. Jahrhunderts: Mit Plessner thematisiert er eine lebensphilosophisch komplexe Sicht auf den Menschen, der sich innerhalb seiner Grenzen sinnlich-intellektuell auf sich selbst wie die Außenwelt verhält und damit eine komplexe Struktur des *sentimento* beschreibt⁶¹.

60 A. Rosmini, *Psicologia*, 4 Bde., hg. von V. Sala (*Ediz. crit.*, 9-10A), Città Nuova, Roma-Stresa 1988-1989, 63.

61 Es wurde bereits auf Strukturähnlichkeiten zu Scheler hingewiesen; vgl. C. Vecchiet, *Dimensioni dell'umano tra eccedenza ed eccentricità. Ipotesi di rilettura dell'antropologia di Antonio Rosmini in chiave scheleriana*, «Rosmini Studies», 5, 2018, 203-224; D. Galati,

Im Unterschied zur hegelschen Methode – sowie auch zu Scheler – ist die Grundbewegung diejenige der Selbstunterscheidung in Bejahung der eigenen Körperlichkeit sowie derjenige der *extrasoggetti* im Horizont der universalen Affirmation des Seins im intellektiven Grundempfinden. Dadurch bereitet er die Möglichkeit vor, dieses Verhältnis nicht mehr als Innen-Außen-Verhältnis, sondern als Relation zu begreifen.

Der Unterschied zu Hegel ist mithin in der Differenz von realem und idealem Sein (welche ontologisch die beiden Dimensionen des Grundempfindens besagen), wodurch Rosmini die Unbegrenzbarkeit des Seins in der Affirmation der Grenzen der Wirklichkeit („reales Sein“) formuliert⁶². Hegel würde dann auch – wie Rosmini analysiert – die Infinitesimalrechnung dahingehend missverstehen, sie als unendliche Annäherung des Seins ans Nichts bis zu deren Identifizierung zu verstehen⁶³: Wenn es aber unzweifelhaft „in der Natur ein unendlich Kleines nicht gibt“ und sich hier „der Begriff einer unendlich kleinen Ausdehnung als absurd“ erweist⁶⁴, wird deutlich, dass Rosmini die hegelsche Bestimmung der Grenze als idealistische Vereinnahmung der körperlichen Realität in ihrer individuellen Begrenztheit versteht. Der Unterscheidung von *Schranke* und *Grenze* bei Kant entspricht dabei, dass Rosmini eben den hegelschen Gebrauch der Grenze dahingehend kritisiert, durch eine seiner Meinung nach fehlgehende Interpretation der Infinitesimalrechnung die ontologische Bedeutung der Grenze als Konstituens endlich-realen Seins missverstanden zu haben. Stellt also für Rosmini das Grundproblem bei Hegel

Rosmini e Scheler: l'eterno nell'uomo, in P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: il divino nell'uomo*, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1992, 255-291. Während jedoch die Exzentrizität bei Scheler im „Neinsagen“ zur Wirklichkeit zum Ausdruck kommt – darin durchaus die hegelsche Negation aufnehmend – ist das Verhältnis bei Rosmini affirmativ-synthetisch gedacht: Darin, dass das Subjekt durch seinen idealen Terminus im unendlichen Möglichkeitshorizont des Seins steht, negiert er nicht die Realität, sondern ist zu deren voller Bejahung bemächtigt.

62 Vgl. E. Pignoloni, *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola-Milano 1953, 113.

63 Vgl. T 1750. Auf diese Weise würde Hegel zeigen, dass er einen so „groben und vulgären Begriff des Werdens“ hat, dass er nicht begreift, dass das theologische Argument (der Schöpfung) und das mathematische Argument (der Infinitesimale) ihn entgegen seiner Annahme nicht stützen können; vgl. T 1751.

64 T 1746.

die Identifizierung von Sein und Nichts und demzufolge dessen Begriff des Werdens dar, ist mithin klar, dass es Rosmini um die ontologisch positive Konstitution von „Etwas“ im Verhältnis zum „Anderen“ über Qualität, Quantität und Maß geht: In diesen Kategorien kann der Grenzbegriff als Konstituens von realer Endlichkeit nicht adäquat begriffen werden. Rosmini stellt mithin Hegel das „große Prinzip der *Begrenzung der Dinge*“⁶⁵ entgegen: Es handelt sich um die reale Begrenztheit aller Seienden, welche nur im Horizont des universalen Idealen Seins begriffen wird. Die reale Begrenztheit weist damit in der ideal-realen Synthesis über sich hinaus, allerdings nur insofern, als sie in der Erkenntnis selbst realisiert wird. Es ist somit die geistige Erkenntnisleistung, welche die Grenze in der Weise ihres Überschreitenwerdens als konstitutiv für die endliche Realisierung des Seins erkennt. Diese Dynamik ist dabei – trotz des umgekehrten „Vorzeichens“ (des affirmativen statt negativen) – der hegelschen Theorie der Grenze nicht unähnlich. Damit realisiert er – wie auch Hegel – die skotistische Bestimmung der Individualität *in ihrer Grenze* als die Vervollkommnung des Wesens⁶⁶.

Eine wesentliche hegelkritische Übereinstimmung mit Plessner besteht hingegen darin, die Grenze als dem begrenzten Körper ontologisch konstitutiv zu verstehen. „Da das unendliche Wesen keine Begrenzung hat, ist die *Grenze*, die das endliche Wesen ausmacht, ihm eigen und ausschließlich, nicht mitteilbar, seine absolute und notwendige Zugehörigkeit, charakterisiert als sein Wesen sein Handeln. [...] Hier ist sie also *frei*, wenn auch in der ontologischen Abhängigkeit, die sie nicht selbstgenügsam macht; die Begrenzung macht die Entität dann *zu dem, was sie ist*; sie ist ihr unbestimmbar eigen, sie unterscheidet und identifiziert sie unter den anderen Entitäten und in Bezug auf die Entität, die sie konstituiert und begründet, und genau in diesem Sinne ist sie eine *Positivität, die absolut ist* und als solche die erste Grundlage der Freiheit“⁶⁷.

65 A. Rosmini, *Philosophie der Politik*, übers von C. Liermann, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999, 118. Die Tatsache, dass dieses Prinzip in der Philosophie der Politik formuliert ist, ändert nichts an dessen ontologischer Bedeutung.

66 Vgl. hierzu F. Binotto, *La realtà dell'essere: Rosmini e il principio d'individuazione*, «Divus Thomas», 123, 2020, 2, 106-126, hier 119.

67 F. Déchet, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, «Rivista

Damit sind die Voraussetzungen für den rosminischen Personbegriff abgesteckt: Die Person realisiert sich durch ihre Grenze in relationaler Weise – d. h. anerkennend – auf das Sein als „Anderes“ und im speziellen als „Person“⁶⁸. Diese Dynamik entfaltet sich dann in der Theorie der „Inobjektivierung“ in einer über die hegelsche und plessnersche Basis hinausgehenden Dynamik, welche nicht über den Anderen zu sich zurückkehrt, sondern im Horizont des idealen Seins beim Anderen verbleibt und somit ein „moralisches Band“ stiftet, das Ausdruck der spezifisch rosminischen Idee von Relation ist⁶⁹. Doch muss es bei einer Andeutung dieser rosminischen Perspektive der Ausdeutung der Grenze als Relation bei Rosmini – in der er durchaus einigen hegelschen Instanzen zur Realisierung verhilft – hier verbleiben.

5. Schlussbetrachtungen

Alle drei Autoren kommen in einer Doppelaspektivität der Grenze überein: einer quantitativen, nur äußerlichen, begrenzenden bzw. einer qualitativen, innerlichen und bestimmenden Grenze. Während jedoch für Hegel die innere der äußeren Grenze vorausläuft, ist dieses Verhältnis bei Plessner genau umgekehrt. Mit Plessner teilt Rosmini die Idee einer positiv-realisierenden Bedeutung der Grenze, was mit der Auffassung der Realität als subjektiv belebter zusammenhängt. Diese Positivität ergibt sich jedoch nicht aus einer Betrachtung des Lebendigen, sondern aus dem grundlegenden Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen und seiner positiven Konstitution der Grenze als dem endlichen ontologisch zukommend. Plessner und Rosmini distanzieren sich von der hegelschen Systematik, dass dem Begriff „eine höhere

rosminiana», 62, 1968, 238-248, hier 244

68 „Vor dem Hintergrund seiner Kritik am hegelschen Idealismus, erarbeitet Rosmini einen spiritualistischen Begriff der Personwürde, aus dem der Mensch als Träger eines authentisch ethisch-religiösen Wertes hervorgeht“ (A. Gentile, *La triade „coscienza“, „libertà“ e „volontà“ nei Principi della scienza morale e nel Trattato della coscienza morale di Rosmini*, «Il Contributo», 3, 2023, 2, 105-123, hier 117).

69 Vgl. E. Pili, *Inaltrarsi: una lettura dell'inoggettivazione nella Teosofia di Rosmini*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107, 2015, 3, 595-622.

Lebendigkeit⁷⁰ zukommt als der Natur.

Allen drei Denkern ist gemeinsam, die Grenze als positives Konstituens endlich-geistigen Seins, mithin von Subjektivität zu verstehen, und zwar dergestalt, dass das Über-die-Grenze-Hinausgehen ein wesentliches Element subjektiven Selbstvollzuges ist. Zudem kommt das Subjekt über die Grenze nicht nur zu sich, sondern auch in einen positiven Bezug zum Anderen, weswegen die Grenze zur Relation wird. Damit konzipieren alle drei Denker „Grenze“ als Verbindung zwischen Mensch und Natur im Gegensatz zu Trennungskonzepten wie etwa dem kartesischen Paradigma, das im 19. Jahrhundert noch philosophisch vorherrschte, oder aber der Entgegensetzung von Geist und Leben bei Scheler. Diese Relation sucht Plessner, im Vergleich zu Hegel als positive Affirmation des Anderen zu fassen, und in der Kritik an der hegelschen Aufhebung des Anderen im Vollzug des Zusichselbstkommens des subjektiven Geistes stimmt Rosmini durchaus – *ante litteram* – mit ihm überein. Im Gegensatz zu Plessner führt der italienische Philosoph jedoch eine zweite Grenze ein, womit die erstere – wie bei Hegel – zur Schranke wird und die lebensweltliche Bezugnahme auf Andere in der intersubjektiven „Inobjektivation“ geistphilosophisch vermittelt. Dadurch bekommt „Grenze“ als „Relation“ bei Plessner und Rosmini – über Hegel hinaus – eine unterschiedliche Valenz: Ausgehend von der gemeinsamen Basis der Leiblichkeit als Innerlichkeit wird die Grenz-Relation bei Rosmini zur ethischen Anerkennung des Anderen bzw. bei Plessner zur lebendig-natürlich betrachteten Relationalität. Beide Hegel-Rezipienten gehen damit darin über Hegel hinaus, das Bewusstsein als einzige Instanz der Bestimmung der Grenze als Relation im Bereich des Lebendigen zu übersteigen und in einem komplexeren anthropologischen Ansatz die Dimension der Leiblichkeit einzubeziehen. Damit konzipieren beide eine Konzeption der Grenze, welche nicht die Differenz im Begriff aufhebt, sondern eine Synthesis denkt, die Differenz zu setzen in der Lage ist: Die Subjekt-Objekt-Differenz muss nicht aufgehoben werden, damit „Grenze“ mehr sein kann als nur „Schranke“.

In dieser Bestimmung der Schranke liegt dann auch für alle drei Autoren

70 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., 238 (§ 248).

der Urgrund von Moralität: Wie gesehen, ist es bei Hegel das Sollen selbst, das mit der Grenze gegeben ist, während für Plessner der sich in der Exzentrizität eröffnende unendliche Möglichkeitsraum als gattungsspezifische Realität den vernünftigen Entwurf von Normen notwendig macht. Bei Rosmini ist es schließlich die anthropologische Realisierung des Menschen in seinen Grenzen selbst, welche ihn zur Vervollkommnung mittels der moralischen Anerkennung der Realität anspricht und es ihm ermöglicht, die Grenze zur Relation mit dem Anderen als Anderem zu erheben.