

I. *Mein intellektueller Werdegang*

1.1 Vom „Aktualismus“ zum „kritischen Spiritualismus“ (1931-1936)

[101] In dieser Zeit der Reorganisation meiner Studien, der systematischen Neuausrichtung meiner philosophischen Forschung und meiner spekulativ-theoretischen Forschungsinteressen, in diesem Zeitabschnitt mit der Lektüre neuer Werke und der Vertiefung einer Thematik und Problematik, die noch weit entfernt war von ausgereiften Fragestellungen oder Problemanlagen, bestand die Frucht von sechs Jahren intensiver Arbeit, abgesehen von einigen kleineren Aufsätzen und manchen Abhandlungen auf dem Gebiet der Literaturkritik über UGO FOSCOLO, GIACOMO LEOPARDI, ALESSANDRO MANZONI, GIOVANNI PLACIDO AGOSTINO PASCOLI und über GIUSEPPE A. DI COSTANZO, in den vier Sammelbänden zur antiken Philosophie und zu THOMAS REID, 1935 erschienen unter dem Titel „*Studi sulla filosofia antica – La filosofia di Tommaso Reid*“,¹ einer gründlichen Überarbeitung meiner *tesi di laurea*, meiner Diplomarbeit aus dem Jahr 1935, überschrieben mit „*Studi sulla filosofia medioevale e moderna*“,² sowie aus den programmatischen „Grundzügen des kritischen Spiritualismus“, „*Linee di uno spiritualismo critico*“.³ Meine Nachforschungen zu ordnen, war gleichbedeutend damit, Erfahrungen zu sammeln zu den Klassikern der Philosophie, zumindest mit den Hauptwerken der klassischen Philosophie, angefangen von den alten Griechen bis zu GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, ein ambitioniertes Projekt, das ich mit der ebenso beschwerlichen, wie freudvollen Lektüre auch von ausgewählten monographischen Schriften der Sekundärliteratur und der bedeutendsten Geschichten der Philosophie anging, um alles, was ich für beachtenswert hielt, dicht gedrängt in Heften zu exzerpieren und zu kommentieren, die ich noch heute aufbewahre, oder aber anzumerken und zu glossieren auf den Seitenrändern, alles in allem ein Mosaik von Notizen und Bemerkungen.

¹ [Michele Federico Sciacca: *Studi sulla filosofia antica – La filosofia di Tommaso Reid*, Con un'Appendice sui rapporti con Pasquale Galuppi e Antonio Rosmini-Serbatì, Napoli: Perrella, 1935; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

² [Michele Federico Sciacca: *Studi sulla filosofia medioevale e moderna*, Napoli: Perrella, 1935; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³ [Michele Federico Sciacca: *Linee di uno spiritualismo critico* (Biblioteca di Filosofia), con prefazione di Antonio Aliotta, Napoli: Perrella, 1936; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

Die Jahre zwischen 1931 und 1936 waren auch und besonders geprägt von heftigen polemischen Auseinandersetzungen, wie sie eben zu meinem Temperament dazu gehören und wie sie auch der Zeit entsprechen, Schlagabtausch der wissenschaftlichen Polemik, die aber heute, wenn man sie mit einem weniger argwöhnischen und verständnisvolleren Auge wieder sieht, von eingeschränkter Tragweite sind, und ihren einstigen Beigeschmack des Aktualitätswerts verloren haben, denen jedoch ihre wirkungsvolle Treffsicherheit und kämpferische Brillanz eines jugendlichen Enthusiasmus und Elan nicht ganz abhanden gekommen ist, alles Dinge, die mir heute nicht mehr zuteil werden; in den erbittertsten dieser Auseinandersetzungen habe ich mit [102] mit dem Katholizismus auseinandergesetzt, und sie bezeichnen denn auch den Kulminationspunkt meiner anti-religiösen Auffassung, zeitgleich mit den ersten Revisionen und Kritiken am Aktualismus, dies ausgerechnet im Namen einer religiösen Instanz. Ich beziehe mich dabei insbesondere auf die Polemik mit *Padre* MESSINEO über die Konzeption des Staates, des Staatswesens, eine Auseinandersetzung, die von ihm in der „*Civiltà Cattolica*“ und von mir im „*Giornale Critico*“ geführt wurde, das von GIOVANNI GENTILE herausgegeben wurde, aber auch auf die Polemik mit *Don* ANTONIO COJAZZI betreffend einer Edition der „*Ultima critica*“ von AUSONIO FRANCHI, die von mir im „*Giornale delle Scuola Media*“ geführt wurde, vom Priester des Salesianer-Ordens im „*L'Osservatore romano*“. Diese polemischen Schriften, die eingefügt worden sind in die „*Studi sulla filosofia medioevale e moderna*“, sind von mir später sukzessive abgelehnt worden, zusammen mit einer ebenso erbittert polemischen Abhandlung über „*Il problema dell'individuazione in Duns Scotus e San Tommaso*“, die ebenfalls aus dem Jahr 1934 stammte.⁴ Ausgerechnet im gleichen Jahr habe ich aber in der Fachzeitschrift „*Ricerche filosofiche*“ einen ausgedehnten Artikel über die „Krise des Idealismus“ veröffentlicht, „*La crisi dell'idealismo*“,⁵ zu der Zeit also, als ich mich immer mehr an Gentile annäherte, fasziniert gerade auch vom Menschen, aber auch von den unvergesslichen Gesprächen mit ihm, und so habe ich denn im „*Giornale critico*“ oder im „*Leonardo*“ Beiträge verfasst.⁶

⁴ [Michele Federico Sciacca: *Il problema dell'individuazione in Duns Scotus e San Tommaso*, 1934; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵ [Michele Federico Sciacca: *La crisi dell'idealismo*, in: *Ricerche filosofiche*, Jg. 1934, H. 1, S. 1-19; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁶ Über unser Verhältnis zu *Giovanni Gentile* siehe auch *Michele Federico Sciacca: Gentile interprete del Rosmini*, in: *Interpretazioni rosminiane*, Firenze: Marzorati, 1958; sowie *dens.:* *Gentile*, in: *Giornale di Metafisica*, Jg. 1955, H. 1.

Das war nun keinesfalls ein Selbst-Widerspruch, sondern vielmehr aus meiner Unzufriedenheit heraus geboren worden, dies im Bewusstsein, dass der Aktualismus für mich nicht mehr die einzig richtige philosophische Lehre, sondern nurnoch eine philosophische Auffassung unter
5 anderen war, eben eine philosophische Wissenschaft und kein philosophischer Glaube, wobei ich damals durchaus nicht ahnte, wie sich die dabei stellenden Fragen, die dabei aufkommenden Probleme beantworten oder auflösen lassen würden, Frage- und Problemstellungen innerhalb des Idealismus, die mich damals sehr beunruhigten, und die mich letztlich
10 über den Aktualismus hinausführen sollte. Dieser „Gemütszustand“, diese „Geistesverfassung“, die einem tief inneren Dissens und zugleich neuen Anforderungen entsprungen war, wurden von mir in den abschliessenden Stellen dieses Aufsatzes über die „Crisi dell'idealismo“ so treffend zum Ausdruck gebracht, dass sie an dieser Stelle auszugsweise
15 wiedergegeben werden sollen, da ich das Wesentliche, Entscheidende noch heut nicht besser mitzuteilen verstehe, als im damaligen Wortlaut:

„Alle sprechen wir von Religion, von religiösem Glauben, von Religiosität, aber nur wenige haben einen Glauben, üben ihr Glaubensbekenntnis auch aus, und gerade das wäre doch, was allein wünschenswert ist. Unsere heutige Zeit ist für die Religion zweifellos wenig günstig,
20 für eine Religiosität, wie sie beispielsweise von den Leuten im Mittelalter verstanden wurde. Heute gibt es eine Dringlichkeit des Lebens, eine Unruhe und Unrast im Tun und Lassen, im Erschaffen und Neuschaffen, und auch ein gewisses Widerstreben gegenüber einer Adaptierung, [103]
25 welche die menschlichen Aktivitäten, die menschliche Lebensführung erschöpfen und verderben lässt, sie in noch so viele Auffassungen aufzählet und in noch so viele Aktivismen zerstreut, ohne dass man sich überhaupt noch auf eine bestimmte Hauptaktivität zu konzentrieren vermöchte. All das bedeutet gewiss, aktiv zu leben, aber wenn als Grundlage aller Aktivitäten kein Glaube steht, eine gefestigte und gesunde, heilsame Glaubensüberzeugung, die nun aber nicht sosehr in einem Glauben
30 an die Eroberung der ganzen Welt oder in einer weltlichen Verherrlichung der Natur oder auch in einem humanistischen Glauben an das Geistesleben zu bestehen hat, sondern vielmehr darin bestehen soll, dass die geistig-spirituelle Sphäre der Menschen verwirklicht, das religiöse Erleben
35 aktualisiert, nach aussen getragen wird, dies zum Zweck der Erlangung einer höher gestellten, übergeordneten Sphäre, die nicht mehr menschlich, sondern göttlich ausfällt, dann erweist sich die menschliche Lebensführung nurnoch als ein Aktivismus oder Dynamismus, die sich in nichts
40 mehr unterscheiden von einem schnellebigen und florierenden Vegetieren

einer Pflanze, von Lebewesen, die in einem für sie günstigen Klima und Ambiente schön kultiviert, gehegt und gepflegt werden. Der Glaube hat das Prinzip abzugeben, den Ausgangspunkt und das Endziel zu bezeichnen für alle menschlichen Aktivitäten, für alles menschlichen Handeln, sodass die Akte verinnerlicht werden, wie auch der Mensch gegenüber sich selber innerlich und intim ausfällt, und gerade eine solche Glaubensüberzeugung oder Religiosität sind es, die uns abhanden gekommen sind, und es wäre keine wohlgefällige Verleugnung und keine alberne Verbohrtheit von Gefallenen, wenn man weiterhin vor sich selber verbergen wollte, dass man sich noch immer anschickt, nach diesem allergrössten Schatz, nach dieser bedeutendsten Errungenschaft zu suchen...“.

„Ohne jeden Zweifel empfinden wir heute alle eine gewisse Unzufriedenheit, eine Unbefriedigtheit, auch wenn wir nicht alle zum Ausdruck geben können, wonach wir eigentlich suchen, was wir uns eigentlich für uns wünschen; gewiss ist auch, dass sich das philosophische Bewusstsein derzeit an einem Wendepunkt befindet, denn was nicht mehr klar und deutlich hervortritt, sind Ziel und Zweck, die Finalität. So stellen wir denn recht eigentlich nur das tiefere Bedürfnis nach Transzendenz unter Beweis, das Verlangen nach einer grösseren Konkretheit von Subjekt und Objekt. Der Beweggrund dafür ist denn auch ein ganz bestimmter: der Idealismus ist uns noch bis vor kurzem als ein Glauben erschienen, und so haben wir wenig daran gesetzt, zu einer anderen Glaubensüberzeugung zu gelangen, und aktuell macht es für uns den Anschein, dass jede Philosophie, alle philosophischen Auffassungen, Standpunkte und Positionen, die als solche alle den menschlichen Geist, die menschliche Spiritualität nicht zufriedenzustellen vermögen, da sich das menschliche Geistesleben nicht in eine kritische, kritizistische Grundhaltung schicken mag, sondern danach verlangt, über einen handfesten Glauben, über eine unerschütterliche Glaubensüberzeugung, über eine ausser Frage gestellte Religiosität zu verfügen“.

„Unsere ‚grosse Beule‘ zu lindern – und das ist gebührend anzuerkennen – hat die italienische Neo-Scholastik mit ihrer wenn auch nicht sehr zahlreichen Schaar von ernsthaften, gewissenhaften geistreichen Denkern erheblich beigetragen [diese Anspielung bezieht sich wohl vor allem auf ANTONIO ROSMINI-SERBATI und seine Anhänger]. Diese Neu- und Vordenker haben insbesondere auf die Geisteshaltung der jüngeren Garde von Akademikern, die den Universitäten entwachsen sind, einen beträchtlichen Einfluss ausgeübt, mithin auf die akademische Jugend eingewirkt, die von der Illusion getragen waren, das Universum im Griff zu haben

und die Lebenswirklichkeit nach ihren eigenen Vorstellungen erschaffen zu können, und die für einige Jahre das Banner der Philosophie des Geistes [diese Anspielung bezieht sich auf die Anhänger von BENEDETTO CROCE] und die Philosophie des reinen Aktualismus [diese Anspielung

5 bezieht sich auf die Anhänger von GIOVANNI GENTILE] hochgehalten haben, wobei alle an ihren Universitäten und Mittelschulen einem konkreten *Logos* gehuldigt haben, das ohne ein Absolutes, ohne einen Gott auskommt. Als sie aber abgenabelt von ihren akademischen Lehrern aus Anlass ihrer eigenständigen philosophischen Forschungen deren Werke

10 wieder gelesen haben, diesmal jedoch ohne die Brille ihrer Autoren, [104] haben sie sich Angesicht in Angesicht mit ihrem eigenen Gewissen wiedergefunden, und ihren eigenen Problemstellungen ins Auge sehen müssen, und wie sie ihre eigenen philosophischen Auffassungen, Standpunkte und Positionen ausgearbeitet haben, hat sich bei ihnen nach und nach

15 damit das Bewusstsein breit gemacht, dass in diesen „Worten ohne Wahrheit“ eine gewisse Leere enthalten ist, sozusagen eine Lücke bestanden hat, und so haben sie sich gefragt, ob es denn auch wirklich zutrifft, was beispielsweise Croce behauptet, dass an Anfang nicht das „Wort“ gewaltet habe, aber auch nicht der Akt gestanden habe, sondern vielmehr „der sprachliche Ausdruck des Akts“, beziehungsweise „die Betätigung des

20 Worts“ die Grundlage gebildet habe, und dass also am Ende des universellen Lebens alles Urteilen vergeblich sei (eben entweder ein vergebliches Positives oder das Paradies, oder aber ein vergebliches Negatives oder die Hölle), oder ob es denn auch tatsächlich zutrifft, was Gentile schreibt, nämlich dass die einzige Unsterblichkeit, die überhaupt denkmöglich sei

25 [...], die Unsterblichkeit des transzendentalen Subjekts sei. Neben diesen beiden genannten Standpunkten sind denn andere Auffassungen aufgekomen, andere Positionen geltend gemacht worden, die in Erinnerung gerufen haben, dass ganz am Anfang der *Logos* bestanden hat, und dass der *Logos* nahe bei Gott (als Wort Gottes) gewaltet hat, und die nach der Existenz Gottes verlangt haben, nach der realen Wirklichkeit eines absoluten Seins, das sich nicht auf das reflektierend denkende Subjekt zurückführen lässt, und demnach die Unsterblichkeit der personifizierten Menschenseele geltend gemacht haben. Und eben diese italienische Neo-Scholastik, indem sie dieser Wahrheiten und Grundeinsichten wieder aufgegriffen hat, hat über ihre Bewegung auch unser Augenmerk, die Aufmerksamkeit der Intellektuellen auf sich gezogen, die nach dem Göttlichen verlangten. Das veranlasste nun aber nur ein grosses Gespött und erregte heftigen Widerspruch, womit sich die Gelehrten und die Gelehrsamen

35 Luft verschafften, hat sich diese Bewegung doch an unsere Fersen gehef-

40

tet, um uns auf all unseren Schritten das lebendige Korpus der Metaphysik des Seins vor Augen zu führen, von dem alle dachten, dass es schon lange überwunden sei. Dieses absolute Sein, das sich nicht in den Rahmen des Denkens einfügt, sich nicht in die Sphäre des Geistigen schickt, das
5 hat also fortbestanden gehabt, unserer Nicht-Beachtung zum Trotz, und es hat sich also uns allen an die Fersen geheftet, gleich einer Glocke an ihrer Aufhängung, die jedesmal dann, wenn wir denn von einem absoluten Selbstbewussten geschrieben haben, die Alarmglocke hat erklingen lassen, sodass uns schliesslich in Erinnerung gerufen worden ist, dass es doch
10 noch etwas anderes gibt, das sich nicht leichthin in den menschlichen Geist fügt, in das menschliche Denken schickt, um nurnoch ein Glied in der dialektischen Verkettung der menschlichen Überlegungen abzugeben, sondern den philosophischen Autoren einen Augenblick lang die Schreibfeder auf dem Papier ins Stocken geraten lässt, um sie tiefer nachdenken,
15 gründlicher überdenken zu lassen“.

„Zur Neo-Scholastik sind in Italien andere Faktoren dazugekommen, und nicht zuletzt die italienische Tradition des Idealismus selber, insbesondere in der Spielart des Aktualismus von GIOVANNI GENTILE. Der Meisterdenker, als er uns allen seine Konzeption der Innerlichkeit vorgetragen
20 hat, wie es auch schon von anderer Seite festgestellt worden ist, hat uns alle dazu geführt, alles und jedes in diese Innerlichkeit hinein zu verlegen in dieser innerlichen Sphäre zu verorten, bis zu dem Punkt, dass man sich einer Innerlichkeit gegenüber befunden hat, die sich in sich selber erschöpfte, ohne überhaupt noch über sich selber hinaus auf etwas Umfassenderes, Gesamtheitliches oder Ganzheitliches zu verweisen, sodass die
25 Thematik, die Problematik dieser Innerlichkeit von dieser philosophischen Lehre garnicht mehr eigentlich einer Lösung zugeführt wurde“.

Über die Neo-Scholastik hinaus, von der wir uns die Stossrichtung einiger Kritikpunkte [105] am Idealismus zueigen machen, jedoch die
30 Lehre als solches nicht übernehmen, sind uns bei unserer sondierenden Lektüre besonders zwei Autoren dabei behilflich gewesen, unsere Fragen und Einwände gegen den Aktualismus auf immer peremptorische Weise zu stellen und zu formulieren, sowie die vom Idealismus und Aktualismus gegebenen Antworten und Lösungen als immer unzureichender,
35 unbefriedigender zu erachten, nämlich die beiden grossen Romane von Fjodor Michajlovič Dostoevskij und die Komödien und Novellen von Pirandello. Der russische Schriftsteller, der auf uns einen grossen Einfluss ausgeübt hat, und der tief im Unterbewusstsein noch immer auf uns einwirkt, haben für uns die Problemfrage nach dem Sinn der Schmerzen

und des Leids aufgeworfen, und haben uns begreifen lassen, verständlich gemacht, dass lediglich das Christentum diesen Phänomenen eine positive Wendung gegeben haben und eine religiöse Bedeutung haben zukommen lassen, und so haben wir uns denn in die Problematik des religiösen Glaubens hineinbegeben, um uns vor Augen zu führen, wie lächerlich doch der ärmliche Geist der Atheisten ausfällt. Die Romanfiguren bei Dostoevskji, Mörder und zu Zwangsarbeit Verurteilte, Erniedrigte und Verletzte, haben uns das Leiden, die Plagen auch von Unschuldigen als Erniedrigung, als Geringachtung erkennen lassen, als wirkungsmächtige Faktoren für eine Regeneration und eine Heilung, eine Errettung erscheinen lassen, haben uns aufgezeigt, dass der Mensch immer nur auf dem Weg über den Leidensweg, über den Kreuzweg, vermittelt durch die Sühne, mittels eines Sühneopfers dabei Erfolg haben kann, befruchtend das Gute zu bewirken, wieder auf seinen Lebensweg zurückzufinden, um ihn fortzuführen, weiterzugehen, und das hat uns in unserer Überzeugung bestärkt, dass ein grossherziger Sünder ein besserer Christ ist und sich seine Erlösung, sein rettendes Heil eher verdienen kann als ein noch so tugendvoller Mensch, der gefühlslos, hochmütig, sententiös und letztlich unmenschlich ausfällt. Die Lebenswelt von Dostoevskji ist genau die des christlichen Evangeliums, der biblischen Evangelien: die Menge seiner gottverlassenen Menschen entspricht denn Anhängern von JESUS CHRISTUS, die dem Sohn Gottes nachgefolgt sind und die ihm ihre Liebe dargeboten haben, und die Meute der Mächtigen kommt den Menschen gleich, die Gottes Sohn verfolgt und umgebracht haben, wobei die erstgenannten der Menschlichkeit entsprechen, die von der angeblich „tugendhaften“, aber in Tat und Wahrheit verarmten Gemeinschaft zurückgewiesen und ausgestossen werden, welche keine Prüfungen des Leids und keine Reue, keine Vergebung kennen, denen keine Erlösung, kein Heil zuteil wird von seiten des Leidenswegs von Jesus Christus und des Glaubens an Gott, an das Göttliche. Dostoevskji hat uns als erster gelehrt, dass die Zweifelsfrage nach dem umfassenden Sinn, die gesamthafte Bedeutung der menschlichen Person nicht zutreffend aufgefasst werden kann unter Absehung von der christlichen Religion, und dass es eine vollkommene Korrespondenz gibt zwischen der „philosophischen“ Problemstellung, dem einzigen essentiell wesentlichen und wesensgemäss Menschlichen, den ontologischen Grundforderungen an den Menschen, und der „Offenbarung“ von Jesus Christus. Dadurch hat sich der christliche Glaube aber wirkungsmächtig in unsere Problemstellung und Problemanlage eingeschaltet: wenn Gott tot ist, hat der Mensch, der von Gott befreit worden ist, eine begründete integrale, umfassende, gesamtheitliche oder ganzheitliche

Antwort oder Lösung für die Problemfrage nach seiner Wesensverfassung zu finden, denn andernfalls erweist sich ein absoluter Humanismus, eine uneingeschränkte Bezugnahme auf den Menschen als unzureichend, als ungenügend, und wirft die Frage nach der Religion, nach dem Glauben
 5 ausgerechnet in eigener Sache wieder auf. Dieser Kritik sehen sich jede Immanenzphilosophie, mithin alle Arten von Idealismus und auch unsere damalige Spielart des Aktualismus ausgesetzt.

[106] PIRANDELLO haben wir gelesen und verstanden als eine Art von Kritik in eigener Sache des Immanentismus, der Immanenzphilosophie
 10 und besonders auch des Idealismus, gewissermassen als deren letzte Konsequenz, was die Negativität von deren Positivität, Positivismus offenbart; dieser zweite für uns ausschlaggebende Autor erweist sich als ein „Idealist“, der sich seines „Solipsismus“ sehr wohl bewusst ist, wie er auch dem Aktualismus eignet, als ein ernüchterter Vertreter einer seins-immanenten
 15 Lehre, der durchaus darum weiss, dass alles nichtig ausfällt, wenn einmal Gott negiert ist. Er entkörperlicht, entwesentlicht denn auch die selbstgenügsame menschliche Person, um sie so entblösst herauszustellen, wie sie eben Lebewesen entkleidet ausfällt, als eine blossе Erscheinungsform, nurnoch als ein Schatten von einer wesensgemäss menschlichen Person,
 20 als eine regelrechte Halluzination, als eine Selbst-Täuschung; in Tat und Wahrheit aber ist der Mensch mit seinem tief inneren Mensch-Sein anderswo gelegen, sich selber gegenüber unzugänglich, sodass es ein gequältes und aussichtsloses Unterfangen ist, wenn sich der einzelne Mensch auf die Suche nach sich selber begibt, wenn er einmal angstvoll
 25 aus seiner Persönlichkeit, aus seiner Person-Qualität ausgetreten ist, die sich ihm entzieht. Darin besteht denn die „Tragödie“, das „Drama“ des Menschen, aber nicht etwa darin, dass die Person dabei abhanden kommen würde, sondern weil alle Menschen dahinschwänden, während sie sich auf der Suche nach sich selber befinden, ohne sich je wiederzufinden, gleichsam als ein „verdoppeltes“ Wesen, nämlich einerseits als eine Erscheinung, die „erschlossen“ werden kann und andererseits als eine Persönlichkeit, die „unerschlossen“ bleibt, als eine menschliche Individualperson, die unergründlich, unerklärlich, unaussprechlich und demnach auch für immer unverständlich bleiben muss; bei Pirandello sind die
 30 Figuren allesamt „auf der Suche nach einem Urheber“, weil sie alle nach dem einen, einzigen Autor aller Menschen, eben nach Gott suchen. Der Immanentismus, die verschiedenen Spielarten der Immanenzphilosophie haben sich uns dargeboten als eine solche unermessliche Personifizierung, der ihr absoluter Autor, ihre absolute Urheberschaft abhanden gekommen
 35 sind, und die im Moment, wo sie sich dessen bewusst werden, ihre eigene
 40

Nichtigkeit erkennen, ein Nichts ausmachen, das von Angst erfüllt und mit Geheimnissen beladen ist, das reich an Ernst und zugleich an Lächerlichem ist. Woher sollte denn die Konsistenz der menschlichen Person rühren, wenn nicht das Mensch-Sein zur Grundlage ihrer selbst gemacht werden kann, und wenn Gott nicht existiert? Das ist die Grundfrage, die sich uns aufgedrängt hat, und die uns schon im Jahr 1935 zu einer ersten Verunsicherung und zu einem nicht näher bestimmten „Spiritualismus“, zu einer „Geist-Philosophie“ geführt hatte, wie sich dem Vorwort zu den „*Studi sulla filosofia antica*“ entnehmen lässt:⁷ „Die hier versammelten Abhandlungen gehen bis in das Jahr 1930 zurück, wiewohl sie in einem relativ kurzen Zeitraum verfasst worden sind, und so gewisse Unterschiede und Verschiedenheiten aufweisen, insbesondere was den Grundtenor der Interpretation anbetrifft. Der geneigte Leser wird bei dieser Gelegenheit gewahr werden, dass wir ausgehend von einem streng idealistischen Interpretationsansatz stufenweise in eine andere, entschieden spiritualistische Richtung fortgeschritten sind“.

Als wir dieses Vorwort verfasst haben, ist die Thematik und Problematik der „Grundzüge eines kritischen Spiritualismus“, unserer „*Linee di uno spiritualismo critico*“ von 1936 schon entworfen gewesen,⁸ worin verschiedene Einflüsse Eingang gefunden haben, unter anderem, wie schon ansatzweise in den vorangehenden unausgegorenen Studien, auch die Reaktionen von manchen Interpretationen, darunter diejenigen von ARMANDO CARLINI [107] und von AUGUSTO GUZZO, mit denen uns schon eine intellektuelle Freundschaft und geistige Verwandtschaft verbunden haben, über diejenigen mit MAURICE BLONDEL und mit ANTONIO ALIOTTA, deren philosophische Lehren einen noch viel grösseren Eindruck auf uns machten, als in unserer universitären Studienzeit, nicht zuletzt weil es uns die Rückkehr nach Neapel erlaubt hat, diesen Autoren näher und enger verbunden zu sein. Und also lassen denn die „*Linee di uno spiritualismo critico*“, die erste Skizze und vielleicht sogar nur ein erster Aufriss, als ein Entwurf, den Relativismus von Aliotta durchwegs erkennen, wie er von uns persönlich neu gefasst und in eine Richtung weitergeführt, zu Ergebnissen geführt wurde, die von diesem Vordenker noch nicht vorgesehen

⁷ [Michele Federico Sciacca: *Studi sulla filosofia antica – La filosofia di Tommaso Reid, Con un' Appendice sui rapporti con Pasquale Galuppi e Antonio Rosmini-Serbati*, Napoli: Perrella, 1935, *prefazione*; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁸ [Michele Federico Sciacca: *Linee di uno spiritualismo critico* (Biblioteca di Filosofia), con prefazione di Antonio Aliotta, Napoli: Perrella, 1936; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

waren. Heute lassen wir nurnoch wenige in diesem Werk enthaltene Thesen für uns gelten, und distanzieren uns von ihnen, aber immerhin bezeichnen sie innerhalb der Entwicklung meines Denkens den ersten systematischen Versuch, den Relativismus von Aliotta innerhalb des Idealismus zur Geltung zu führen und entsprechend das Erfordernis nach einer Transzendenz darin metaphysisch zu integrieren, eine Transzendentalphilosophie zu entwickeln, die in uns in Entwicklung begriffen war, auch wenn es uns unsere Bildung innerhalb der idealistischen Philosophie noch immer durch alle Verwerfungen durchsickert, und es für uns eine grosse Anstrengung bedeutete, den Aktualismus zu überwinden, eine Bemühung, die damals noch alles andere als gelungen ausfällt und die da noch überhaupt nicht theoretisch begründet und gerechtfertigt erscheint. Darin wird eine Erkenntnistheorie dargelegt, die das absolute und transzendente Subjekt eliminieren will, um dafür die Wirklichkeit der einzelnen Subjekte als geistige Mittelpunkte zu postulieren (was auf eine Art spiritualistische Monadologie hinausläuft), und um aus den Stufen der Erkenntnis aufsteigende Elemente oder Momente werden zu lassen, gleich Standpunkten, die immer weiter blicken lassen und ein immerzu umfassenderes Verständnis erlauben. Der Zugang zu dieser Art von Transzendenz wird aber in einer ethisch-moralischen Komponente zu erschliessen versucht, die als eine Anstrengung aufgefasst wird, seinen Willen nach dem Gesetz der Liebe, nach dem Imperativ der christlichen Liebe auszubilden, eine Willensbildung, die nie ganz aktuell verwirklicht werden kann und demnach immer hinter den aufopferungsvollen Bemühungen zurück bleiben muss, wobei dieser Erkenntnisfortschritt in einem aufsteigenden Prozess begriffen sein soll, der niemals zum Abschluss gelangt, und der deshalb für etwas offen steht, das den Menschen, all seine Aktivitäten und seine Lebenswelt übersteigt, transzendiert. Von daher rührt denn auch die Konklusion, dass wenn „die Innerlichkeit ein Problem bezeichnet, das die Innerlichkeit selber transzendiert“, und wenn das Selbstbewusstsein fortgesetzt in einer Ambition, in einer Aspiration nach dem Absoluten, Unendlichen, Göttlichen besteht, von denen sie erschlossen und getragen wird, das integrale, gesamtheitlich oder ganzheitlich aufgefasste Mensch-Sein zwingend eine „Integration der theologischen Dimension“ erfordert, wobei die Existenz Gottes in diesem Werk eher pantheistisch als theistisch konzipiert wird, mithin im Sinn einer auf alle Ewigkeit erschaffenden Aktivität („die Welt ist in gleicher Weise ewig wie auch Gott“), also als ein dynamisches Absolutes, als ein absoluter Schaffensakt, der ununterbrochen und unermesslich aktuell verwirklicht, aufgrund dessen wir denn auch behaupten, dass „die Welt, das Leben in der

Schöpfung Gottes und in der Erschaffung des menschlichen Geistes“ bestehe. Und so ist es uns damals erschienen, was wir im Vorwort zum Ausdruck gebracht haben, dass es sich dabei „um einen mutigen Versuch [108] handle, die Gründe für den altüberlieferten Spiritualismus in die
5 Problemstellungen der modernen und zeitgenössischen Philosophie zu integrieren, dies als eine kritische Neufassung beider Richtungen“; Aliotta hat in seiner Einleitung zum Buch seinen Eindruck geäußert, dass es uns gelinge, klar und deutlich zu erkennen, dass man sich nicht der alten, früheren intellektualistisch verstandenen Transzendenz wieder zuwenden
10 könne und dürfte, und dass wir „die Problemstellung einer Revision traditioneller theologischer Ideen und Ideale kühn angegangen haben“.⁹ Diese unsere Publikation ist breit diskutiert worden, was von uns nicht vorausgesehen werden konnte, und zwar sowohl von seiten der Vertreter des Idealismus, die uns weiterhin für sich vereinnahmen wollten, auch
15 wenn ich nicht zu den „orthodoxen“ Idealisten dazugehöre, aber auch von seiten der Spiritualisten und der Katholischen Intelligenz, die in mir einen Kopf ausmachen wollten, der gewissenhaft auf der Suche sei, und der sich in die Lebenspraxis der drängendsten und akutesten Themen und Probleme hineinbegebe.

20 Im Zeitraum zwischen 1926 und 1936 hat unser Hauptproblem immernoch in der gleichen Problemfrage bestanden, die wir schon im Alter von achtzehn Jahren unklar erahnt gehabt hatten: wenn die Frage nach Gott erschöpfend behandelt ist, und die Errungenschaft der zeitgenössischen Philosophie im Nachgang von Immanuel Kant und gegen den
25 Kantischen Kritizismus nicht mehr auf einen Agnostizismus oder auf die Unmöglichkeit hinauslaufen soll, die Grundfragen der Metaphysik noch stellen zu können, sondern vielmehr in einem kritischen Bewusstsein begründet liegt, Problemstellungen, die nicht mehr unauflöslich sind, sondern als ein für allemal überwundene „Mythen“ zu gelten haben, dann
30 bleibt nichts anderes mehr übrig, als die Frage nach dem Menschen, der zu einem solchen Bewusstsein seiner selbst gelangen soll, und dieser Mensch ist nun einmal kein Atheist oder Agnostiker, aber doch einer, der keine Vorstellung vom transzendenten absoluten Sein mehr verfügt, mit hin ein Mensch, der sein Leben führt, ohne dabei über eine ideelle Vorstellung
35 von Gott zu verfügen, ohne dass das Absolute, das Unendliche, das

⁹ [Antonio Aliotta: Prefazione, in: Michele Federico Sciacca: *Linee di uno spiritualismo critico* (Biblioteca di Filosofia), Napoli: Perrella, 1936, *prefazione*; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

Göttliche für seine wesensgemäss menschliche Existenz aktuell wirklich ist, wie das beispielsweise noch bei MERKUR oder DIANA der Fall gewesen ist. Im Unterschied zu den Vertretern des Immanentismus, der Immanenzphilosophie aber, welche dies als den endgültigen Abschluss, als den
5 eigentlichen Schlusspunkt erachteten, bildete die Errungenschaft des von Gott befreiten Menschen unseres Erachtens nur der Ausgangspunkt für weitere Überlegungen, und im Unterschied zum absoluten Idealismus des Neu-Hegelianismus, der als Überbau dazu optimistischerweise ein ganzes
10 Konstrukt von vollendeten Werten und unfehlbaren Gewissheiten errichtete, wie wenn die Eliminierung von Gott auch als einer Problemfrage nur eine Angelegenheit eines Eintrags auf einer Karteikarte wäre, nahmen wir uns das Recht heraus, die Grundfrage in einer grundsätzlichen Terminologie neuerlich zu stellen, nämlich als eines Imperativs an die Adresse der Philosophie, den einzelnen Menschen, das menschliche Individuum zu
15 anerkennen, zu begründen und zu rechtfertigen, und damit einhergehend auch alle Wertvorstellungen und den tieferen Sinn der menschlichen Existenz, und das bedeutet gleichviel, wie bis auf den Grund zu vertiefen, bis wohin die „neuartige“ Konzeption des Menschen trägt, wenn der Mensch für sich selber genommen wird, auf sich allein gestellt ist, [109]
20 ohne Einschränkung durch eine theologische Transzendenz, wie auch immer man sich eine solche vorzustellen hat, damit man auf die Frage nach dem Menschenbild endlich eine umfassende und nicht nur eine illusorisch täuschende Antwort geben kann, gleich umfassend und abschliessend, wie auch die des traditionellen christlichen Theismus ausgefallen war, den es zu ersetzen galt. Wenn man nun aber die Problemanlage so
25 fasste, und wenn man eine Auflösung der Problematik innerhalb des Idealismus Neu-Hegelianischer Ausprägung in Angriff nehmen wollte, so war das, wie wenn man die Quadratur des Kreises intendierte, da der einzelne Mensch, das menschliche Individuum, die menschliche Individualperson für diese Art von Idealismus inexistent ist, sich jedenfalls als eine philosophische Frage garnicht stellen lässt, und damit die von ihm gegebene Antwort so ziemlich als das Gegenteil von umfassend ausfällt, da sie sich in der Begrifflichkeit des Historismus – denn die Geschichte, die Geschichtlichkeit erweist sich als das umfassende Ganze des Menschen, als absolute Totalität alles Menschlichen – eben nicht auf den einzelnen Menschen als menschlichem Individuum bezieht, sondern den
30 Menschen in der Menschheit aufgehen lässt, untergehen lässt, beziehungsweise in reine Geschichtlichkeit auflöst, und das bedeutet gleichviel, wie dass der Mensch von der Geschichte in Abzug gebracht wird, welche

dogmatisch als integrales Ganzes der Menschheitsgeschichte aufgefasst und verstanden wird.

Es ist nun allzu offensichtlich, dass wir damit in unserer eigenen werkbiographischen Vergangenheit eine Fragestellung und Problem-
5 anlage formuliert und angegangen haben, die zwar in die heutige Zeit passt, aber eine Antwort auf eine Frage von früheren Zeiten entwirft, denn es bedeutet, aus der Warte des Immanentismus, der Immanenzphilosophie eine ebenso umfassende und abschliessende Antwort zu inaugu-
10 rieren, wie sie der überlieferte Theismus auf die Frage nach der menschlichen Existenz und nach deren Singularität geleistet hat, ohne sich die Frage nach Gott überhaupt zu stellen. Als wir die „*Linee di uno spiritualismo critico*“ verfassten, haben wir, obwohl wir uns immer noch im Kreis des Idealismus, des Aktualismus bewegten, schon 1936 andere Gestade erreicht, oder besser gesagt haben wir uns schon nicht mehr auf dem
15 Gebiet des Idealismus bewegt, sondern haben in der Luft gehangen, haben uns zwischen Stühlen und Bänken befunden, dies in unserer Überzeugung, im Rahmen des Neu-Hegelianisch ausgerichteten Idealismus des italienischen Aktualismus die uns vorgenommene Problemfrage nicht beantworten zu können, diesen Standpunkt unter Einschluss des transzen-
20 dentalphilosophischen Prinzips in der Kantischen oder Hegelianischen Fassung aber auch nicht einfach aufgeben zu sollen – und in diesem Punkt gab es denn eine Differenz und einen Dissens zwischen ARMANDO CARLINI, AUGUSTO GUZZO und uns, der grundlegend und unmissverständlich ausfällt –, ohne aber irgend eine wohl begründete philosophische Auffas-
25 sung in den Händen zu haben, über etwas zu verfügen, das an die Stelle des Idealismus oder Aktualismus treten könnte, sodass unser Spiritualismus in dieser Epoche nur vage geblieben und theoretisch nicht auf den Punkt gebracht worden war, und zudem nicht über eine ausreichend begründete theoretische Grundstruktur verfügte, sondern vielmehr von
30 einem Bedürfnis nach einer christlich-religiösen ontologischen Grundordnung zeugte, von einem Grundbedürfnis nach Transzendenz als Grundcharakter gekennzeichnet war. Diese Position in der Folge zu überwinden und neue Gesichtspunkte mit einzubeziehen, einen neuen Standpunkt einzunehmen, von wo aus wir es unternehmen konnten, unseren weiteren
35 Denkweg auf uns allein gestellt zu verfolgen, das hat zehn Jahre lang beansprucht (1936-1946), soviel Zeit hat es denn gebraucht, um uns vom immanenzphilosophischen Idealismus zu lösen, zu befreien, um uns in der Behandlung unserer Fragestellungen anders zu orientieren, [110] um die Fragen zu beantworten, die im Inneren des Immanentismus oder des
40 radikalen Humanismus selber aufgeworfen worden waren.

Bei dieser unserer Suche nach neuen Anhaltspunkten, nach neuen Grundlagen, wäre es uns nie in den Sinn gekommen, dass wir eine willkommene Hilfestellung von seiten des Materialismus, des Naturalismus und Positivismus, von materialistischen, naturalistischen und positivis-

5 tischen Theorien erfahren würden, gegenüber denen wir instinktiv eine Abneigung hegen, eine unkürzbare In-Kompatibilität zeigen, und zwar bis zu dem Grad, dass wir es beim besten Willen nie soweit gebracht haben, ein ganzes Werk von HERBERT SPENCER zu lesen, um nur ein Beispiel dafür

10 zu geben; und so war es denn nichtsdestotrotz ein eigentliches Kompliment, dass ich mich aus Gründen der universitären Lehrverpflichtungen und für meine Arbeit als Philosophiehistoriker ausgerechnet auch solchen philosophischen Lehren und ihren Vertretern zu widmen hatte. Gleich verhält es sich mit der sogenannten Wissenschaftstheorie oder Wis-

15 senschaftsphilosophie, deren Themen und Probleme uns immer fern gestanden haben, auch und gerade weil wir nie daran geglaubt haben, dass von seiten der Wissenschaften ein Beitrag zur Auflösung philosophischer Problemstellungen, zu Fragen des menschlichen Geisteslebens, mit denen wir die Philosophie identifizieren, zu erwarten sei, sodass wir die

20 Wissenschaften als ein Standpunkt erachten, welcher der Werte der Philosophie und der Künste unterlegen, unterzuordnen ist, und zwar in dem Sinn, dass die Philosophie und die Künste eine höhere, übergeordnete Ebene der menschlichen Existenz bezeichnen. Noch so erstaunliche Errun-

25 genschaften auf den Gebieten der Wissenschaften bedeuten unseres Erachtens nichts für die Ebene des menschlichen Geisteslebens, für das Gebiet der Philosophie und des Werkschaffens der Künste – und sei es auch nur eines einzigen Verses wahrer, reiner Poesie –, mithin für die Aufdeckung und Offenbarung des tieferen Sinns des menschlichen Seins, des Mensch-

Seins.



1.2 Die Vertiefung von Platon und Antonio Rosmini-Serbati (1937-1938)

[111] Da stand ich nun also nicht mehr als ein Vertreter des Aktualismus, aber immernoch als ein Idealist (denn als Idealist wird man nach JOHANN GOTTLIEB FICHTE geboren), mit einem Spiritualismus in meinen
 5 Händen, der noch ohne solide Grundlage war, und mit soviel Angst um den Glauben in meinem Herz, und so widmete ich mich dem Studium von PLATON, mit einem Impetus, der über das allein philosophiegeschichtliche Interesse weit hinausging; vielmehr wollte ich seine Antwort auf meine
 10 Fragen, ich verlangt vom Platonismus, dass er mir Hilfe leiste, zu mir selber zu finden. Auf diese Weise sind unsere beiden Werke über „*La dialettica delle idee nel ‚Parmenide‘ e nel ‚Sofista‘*“,¹⁰ sowie über „*La metafisica di Platone*“ entstanden.¹¹ Im Sammelband über „*Il problema cosmologico*“, einem dicht gedrängten Band mit fast ausnahmslos persönlichen Deutungen und theoretischen Interpretationen, kann man gegen das Ende des
 15 Vorworts folgendes lesen:¹² „Zu guter Letzt ein Bekenntnis von ganz persönlichem Charakter, die der geneigte Leser zu beurteilen haben wird, wenn er die alt-griechische Konzeption der menschlichen Existenz im allgemeinen nach unserem Dafürhalten kennengelernt hat: das hartnäckige Nachdenken über den Paganismus, über das Heidentum und seine
 20 Philosophie, sein Menschenbild, hat uns zu einem Christen gemacht, hat uns dazu geführt, uns dem Christentum zuzuwenden“. Das besagt, dass das Ungenügen, die Unzulänglichkeiten unserer bisherigen Grundkonzeption, bei der die problematisierten Grundfragen nach der menschlichen Person und der menschlichen Freiheit, sowie des Bösen und des Leids,
 25 ohne adäquate Antwort oder gar unbeantwortet geblieben sind, haben mich entschieden zum Christentum, zur christlichen Philosophie geführt; aber das war nun fast gleichbedeutend mit dem Bekenntnis, dass noch nicht zu meiner spekulativ-theoretischen Position gefunden hatte, und mich dem religiösen Glauben anvertraute, auf die christliche Religion ver-
 30 traute. Neuerliche Erleuchtung gaben mir auch meine Studien zu BERNARDINO VARISCO, PIER FEDERICO MARTINETTI und PANTALEO CARABELLESE

¹⁰ [Michele Federico Sciacca: *La dialettica delle idee nel ‚Parmenide‘ e nel ‚Sofista‘*, Roma: Perrella, 1938; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

¹¹ [Michele Federico Sciacca: *La metafisica di Platone*, Roma: Perella, 1938; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

¹² [Michele Federico Sciacca: *Il problema cosmologico*, Bd. 1 von: *La metafisica di Platone*, Roma: Perella, 1938, *premesse*; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

nicht eigentlich, auch wenn sie durchaus dazu gut waren, mein Problemverständnis reicher zu machen und besser auf den Punkt zu bringen; [112] weitere solche Beschäftigungen finden sich zusammengefasst im schmalen Band über „*Aspetti e sviluppi dell'idealismo critico italiano*“,¹³ dem ersten Kern dessen, was später in meiner Übersicht über „*La filosofia italiana del Secolo XX*“ weiterentwickelt werden sollte.¹⁴ Das „metaphysische Programm“, „*Programma metafisico*“, das von ANTONIO ALIOTTA – mit dem ich eine neue Reihe der Zeitschrift initiiert hatte – und mir zusammen redigiert, und das im ersten Heft des Jahrgangs 1937 von „*Logos*“ veröffentlicht wurde,¹⁵ hat zwar schon einen Positionsbezug beinhaltet, aber darin ist noch keine ausgearbeitete Lehre zum Ausdruck gekommen, auch wenn diese programmatische Erklärung von fast allen philosophischen Fachzeitschriften der Zeit abgedruckt und kommentiert wurde, und so auch GIOVANNI GENTILE dazu bewegt hat, im „*Giornale critico*“ eine polemische Bemerkung zu schreiben, die meine respektvolle, aber entschlossene Antwort gleichsam provozierte. Das war die erste Auseinandersetzung zwischen mir und Gentile, aber von da an ist es in der Folge zu einem Bruch mit seinem Aktualismus gekommen, wobei die persönliche Beziehung erst nach Ablauf von einigen Jahren wieder gekittet war, gleichwie dies auch der Fall war mit den wenigen polemischen Kritiken von anderen Vertretern des Idealismus in Italien, und den ersten Auseinandersetzungen mit ARMANDO CARLINI und AUGUSTO GUZZO.

In diesen Jahren der äusserst intensiven Forschungsarbeit habe ich damit fortgefahren, ein weiteres Zusammentreffen auf einem anderen Gebiet vertieft zu behandeln, das ebenfalls von GIOVANNI GENTILE angeregt worden war, der seit dem Jahr 1935 als Schriftenleiter der „*Collana di letture filosofiche*“ im Verlag von C. G. SANSONI in Florenz fungierte, und der mir vorgeschlagen hatte, eine Neuauflage der „*Principî della scienza morale*“ und der „*Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*“ von ANTONIO ROSMINI-SERBATI zu veranstalten, einem philosophischen Autor, mit dem ich mich bis dahin nur am Rand befasst hatte,

¹³ [Michele Federico Sciacca: *Aspetti e sviluppi dell'idealismo critico italiano*, in: *Logos*, Jg. 1938, H. 2, S. 191-218; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

¹⁴ [Michele Federico Sciacca: *La filosofia italiana del Secolo XX*; Bd. 1: *Dal pragmatismo allo spiritualismo*; Bd. 2: *Storici ed eruditi*, Con una bibliografia, Milano: Bocca, 1942; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

¹⁵ [Michele Federico Sciacca: *Programma metafisico*, in: *Logos*, Jg. 1937, H. 1, S. 1f.; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

im Zusammenhang mit meinen Studien zu THOMAS REID. Ich habe den Auftrag *nolens volens* angenommen, aber die Lektüre der beiden kleineren Werke zusammen mit dem Hauptwerk des „*Nuovo saggio sull'origine delle idee*“ haben angefangen, mich ernsthaft zu interessieren, mich in Beschlag
 5 zu nehmen, und haben mich für eine gegen den Kantianismus, gegen den Kantischen Kritizismus gewandte Interpretation von Rosmini eingenommen, die aber entgegen der Lesart von Gentile ausgefallen ist, der es immerhin zuliess, dass diese Beschäftigung integral veröffentlicht wurde, aber nur unter der Voraussetzung, dass ich mich der Thematik und Problematik an anderer, geeigneter Stelle eingehender und vertiefter befasste.¹⁶ Damit beschäftigt, diese meine Argumentation zu vertiefen, habe ich mich intensiv mit dem Roveretaner und dem Rosminianismus befasst, und aus dieser Arbeit sind zwei Werke entstanden, einmal „*La filosofia morale di Antonio Rosmini*“,¹⁷ und sodann „*Teoria e pratica della*
 10 *volontà*“,¹⁸ zwei Bände, die beide im Jahr 1938 veröffentlicht wurden, zusammen mit den oben bereits erwähnten Werken.

Weder zu der Zeit, noch auch in den darauf folgenden Jahren ist es mir gelungen, den Standpunkt von ANTONIO ROSMINI-SERBATI spekulativ-theoretisch nutzbringend zu veranschlagen, da mein Blick immernoch
 20 verstellt war durch den „*Nuovo Saggio*“, [113] der doch noch sehr an IMMANUEL KANT und die Geisteskultur der Aufklärung erinnert, und der dazu noch meiner idealistischen Bildung und meiner Spielart von Aktualismus und „Spiritualismus“ entsprochen hat, ganz auf der Linie eines ARMANDO CARLINI, für den die theologischen Fragen ausschliesslich solche der „Spiritualität“, des religiösen Glaubens, der Religiosität abgaben, aber auch
 25 infolge meiner noch unausgereiften Theoriebildung, auch wenn ich ausgerechnet in diesem Jahr ein Lehrstuhl an einer Universität zuteil geworden ist. Der Philosoph aus *Rovereto* hat mich endgültig davon überzeugt, dass das Prinzip der Transzendentalphilosophie kein obligatorischer Ausgangspunkt ist, und er hat mich darin bestärkt, dass es eine Möglichkeit
 30 gibt, die Metaphysik spekulativ-theoretisch zu begründen, wenn man sie nur als „*prima philosophia*“ des Menschen, alles Menschlichen versteht, und

¹⁶ Dazu im besonderen *Michele Federico Sciacca*: Giovanni Gentile interprete di Antonio Rosmini, in: *Interpretazioni Rosminiane*, Firenze: Marzorati, 1958.

¹⁷ [*Michele Federico Sciacca*: *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Napoli: Perella, 1938; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

¹⁸ [*Michele Federico Sciacca*: *Teoria e pratica della volontà*, Napoli: A. Morano, 1938; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

eben nicht als eine Naturphilosophie der menschlichen Wesensnatur im allgemeinen, und dieses „personale Grundprinzip“ schien mir schon eine solidere Grundlage abzugeben für meine Kritik am Idealismus, wobei auch Ethik und Moral auf diese Grundlage des Prinzip der Persönlichkeit gestellt, in der Massgabe des Seins, in der Normativität des Seins selber konstitutiv begründet werden konnten; damit habe ich mich erst spät von sovielen theoretischen Schwierigkeiten und philosophischen Vorverständnissen befreit, die sich meinem Beitritt zum christlichen Glauben als Hindernisse in den Weg gestellt hatten, aber all dies hat mir immer noch nicht den Schlüssel in die Hand gegeben – auch wenn wir schon daran dachten, dass es so etwas wie eine „Grundidee vom Sein“, eine „Grundempfindung des Seins als der grundlegenden, reinen Idee“ geben könnte – , um eine philosophische Lehre zu begründen, welche die Fragen adäquat zu beantworten vermochte, die ich einst an die Adresse des Idealismus, des Aktualismus gestellt hatte. So befand ich mich denn noch für etliche Jahre als ein überaus umtriebiger und polemischer Vertreter eines, meines Spiritualismus wieder, den ich als „christlichen“ kennzeichnete, da ich noch keine spekulativ-theoretische Charakterisierung zu leisten vermochte, diese Spielart von „Spiritualismus“ noch nicht als eine philosophische Lehre konstitutiv begründen konnte, solange ich mich nicht darein schickte, innerhalb des Kantischen Kontexts, des idealistischen Horizonts zu verbleiben, ausser dass ich dazu noch religiöse Forderungen erhob. Die unglücklich gewählte und glücklose Etikette des „Spiritualismus“, der „Geistphilosophie“, hat sich als Grund für unzählige Missverständnisse und von nicht immer wohlwollenden Fehldeutungen herausgestellt, da diese Bezeichnung unter einem religiösen Gesichtspunkt eine spezifische Differenz bezeichnete, aber nicht unter philosophischen Gesichtspunkten eine spekulativ-theoretisch begründete philosophische Lehre bezeichnete, aber ich kam damals noch nicht darum herum, da zumindest für mich noch keine theoretische Grundkonzeption greifbar war, worauf ich hätte aufbauen können, sondern erst eine Erklärung meiner Unzufriedenheit mit den anderen philosophischen Lehren, und das Grundbedürfnis nach einem philosophischen Denkansatz, der gegenüber den Forderungen des religiösen Glaubens, der christlichen Religion „offen“ steht.

Innerhalb dieses spekulativ-theoretischen Rahmens mochte ANTONIO ROSMINI-SERBATI nicht als ein fruchtbarer Nährboden für meine Theoriebildung fungieren; vielmehr brauchte es dazu noch eine weitere Begegnung, die dazu ersehen sein sollte, um vieles vertieft zu werden, und die in gleicher Weise entscheidend war, wie meine Befassung mit dem Rosminianismus, nämlich die Beschäftigung mit AURELIUS AUGUSTINUS, mit

dem zusammen Rosmini erst zu „meinem“ philosophischen Vordenker werden konnte, wobei die „Aneignung“ als mein Eigenbesitz in zweifacher Hinsicht zu verstehen ist, nämlich dass er einerseits mit mir wesensverwandt war und mich erhellte, und dass ich ihn mir andererseits angeeignet habe, zueigen gemacht habe, sodass es sich nun nicht eigentlich mehr um Rosmini handelt, sondern vielmehr [114] eben um „meinen“ Rosmini, darum was ich persönlich davon denke und halte, was er vorgedacht hat, sodass seine Konklusionen für mich eher wie ein Ausgangspunkt gewesen sind, um weiter zu meinen eigenen Schlussfolgerungen zu gelangen, worin denn die Positionen aufgegangen sind, die man bis zu dem Punkt als orthodoxe Auffassungen des Rosminianismus bezeichnete. Ich als philosophischer Denker wäre aber nicht der, als der ich ausgefallen bin, ohne dass ich Rosmini in seinen Werken begegnet wäre, dies innert den engen Grenzen meines intellektuellen Bildungsgangs, der ich ja nicht einmal ein rechter Katholik gewesen bin, und zwar insofern, wie schon oben gesagt, dass es seine Werke gewesen sind, die mich „intellektuell“ disponiert haben, mich zum Katholizismus zu konvertieren oder zum Katholischen christlichen Glauben zurückzufinden, nach fast zwanzig Jahren der Abstinenz; der ganze Rest freilich, der hat in einer innerlichen Errungenschaft bestanden, einem Werk der Gnade Gottes, die man sich nicht ein für allemal zuzieht, sondern die vielmehr eine immer wieder zu erneuernde und immer wieder neu zu erringende Gabe darstellt, sodass man sich nicht einmal friedlich „konvertieren“ kann, sondern immer wieder am gleichen Punkt steht, sich neu „konvertieren“ zu müssen, unzähligen Zweifeln und unendlichen Rückfällen ausgesetzt. Und in diesen Jahren einer „Radikalkur“ gab es für mich nicht wenige und nicht nur schwache Zweifel, wobei mir *Monsignore* FRANCESCO OLGATI mit herzlichen Ratschlägen beigestanden hat, die mir neuen Mut gegeben haben, um im Glauben hoffnungsvoll weiterzufahren, gleichwie mir auch *Padre* GIUSEPPE BOZZETTI nahe gestanden hat, damals und für alle Zeit, so auch heute, wo er das Zeitliche gesegnet hat, um nurnoch im reinen und hellen Licht der Wahrheit und der Liebe fortzubestehen, wovon in meiner Erinnerung seine Augen, sein Lächeln und seine Worte fortwährend Zeugnis und Beweis ablegen.



1.3 Mein „christlicher Spiritualismus“, eine Selbstkritik (1939-1948)

[115] Die Jahre zwischen 1939 und 1948, das ist die Zeit unseres „christlichen Spiritualismus“, eine Phase in unserem philosophischen Denken, die endgültig abgeschlossen und inzwischen überwunden ist, und die sich schematisch kennzeichnen lässt – innert den Schranken dessen, was solche Schemata überhaupt taugen – als eine Erklärung des Unvermögens, des Ungenügens der Philosophie, beziehungsweise der Vernunft, ihre eigenen Problemstellungen, sowie die essentiell wesentlichen Problemfragen des Menschen in seiner Singularität und Partikularität gegenüber sich selber als Instanz bis auf den Grund einer Lösung zuzuführen, und daher rührt denn auch unsere Schlussfolgerung, dass eine ihrer selbst bewusst gewordene Philosophie nicht anders als christlich ausfallen kann. Seit da haben wir ausdrücklich ausgeschlossen, aussen vor gelassen, dass sie zwingend eine Offenbarung erfordert, und stattdessen vertreten, dass es eine Unterscheidung zwischen der natürlichen und menschlichen Ordnung und der übernatürlichen oder übermenschlichen Sphäre gibt, sondern haben vielmehr vertreten, dass der Mensch seine Zweifelsfragen ohne Bezugnahme auf die göttliche Offenbarung und auf Wahrheiten des christlichen Glaubens beantworten kann, aufgrund derer alles philosophische Denken, einschliesslich des vor-christlichen, antiken Denkens, „intentional“ (und nicht etwa „essentiell“) christlich ausfällt. Der Band über die Metaphysik bei PLATON hat denn mit den folgenden Worten geschlossen:¹⁹ „Das Platonische Licht der Sphäre der Ideen ist aber kalt und letztlich bedeutungslos, wenn es nicht von der Liebe des christlichen Gottes erfüllt wird, des Schöpfers in Person und nicht etwa eines Artefakts, angesichts dessen unendlicher, unermesslicher Macht es keine durchbrechende Notwendigkeit oder Kausalität gibt. Ein solches Gottesverständnis reisst einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen dem Paganismus, zwischen dem Heidentum der alten Griechen und dem christlichen Zeitalter auf. Es trifft zwar zu, dass dies ein absurder Bruch mit der Antike ist, aber eben deshalb, ausgerechnet aus dem Grund, weil dies eine Absurdität darstellt, gibt es nur eine einzige Erklärung dafür, die sich einzig und allein mit dem theologischen Begriff der göttlichen Offenbarung bezeichnet lässt“.

¹⁹ [Michele Federico Sciacca: *La metafisica di Platone*, Bd. 1: *Il problema cosmologico*, Roma: Perrella, 1938; auch in: *Platone (Opere complete, Bd. 26/27)*, Milano: Marzorati, 1967; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

[116] Mit dieser Problemanlage musste uns unser Spiritualismus fast zwingend zu einer durchdachteren und anteilnehmenderen Erforschung von MAURICE BLONDEL führen, der sich jedoch von BLAISE PASCAL nicht trennen lässt, und das bedeutet, dass wir uns der Apologie als vordringlicher Problematik angenommen haben, eine apologetische Philosophie entworfen haben, und das heisst, dass der Übergang von der Vernunft zur Religion als einer aufgefasst wird, welcher der Vernunft selber intrinsisch innewohnt, dem Vernunftvermögen selber inhärent ist, mithin als ein Akt der Vernunft zu verstehen ist, womit dieses Vermögen „anerkennt, dass viele Dinge es übersteigen“, ohne aber deswegen auf seine Ansprüche und Forderungen Verzicht zu leisten. Wir sind der Ansicht gewesen, dass sich der kritische Grundcharakter der Philosophie hinüberretten lasse und zugleich mit dem religiösen Glauben eine Synthese bilden könne, wodurch beide voneinander verschieden aufrechterhalten bleiben, aber dennoch in eine symbiotische Beziehung eintreten, dies entgegen der Behauptung einer Vernunft, die vom Glauben gänzlich unabhängig sei, gleichgültig gegenüberstehe oder sogar feindlich gesinnt sei, dies in der Überzeugung, dass eine Philosophie wahrhaft kritisch ausfällt, wenn sie die ihr gesetzten Grenzen anerkennt, sodass ein solcher Akt der Anerkennung der Grenzen der Vernunft die „Ernsthaftigkeit“ und „Gewissenhaftigkeit“ der Vernunft zu gewährleisten vermag und zugleich die „Ethizität“, die „Moralität“ sicherzustellen versteht, die jeder spekulativ-theoretischen philosophischen Forschung, jeder wissenschaftlichen Philosophie notwendig zueigen sind. Dabei ist der Einfluss von Blondel auf uns immer deutlicher und entschiedener ausgefallen und hat letztlich denjenigen von ANTONIO ROSMINI-SERBATI noch übertroffen, wie es unsere Werke aus dieser Epoche belegen, die von einem apologetischen Antrieb gekennzeichnet sind, die dem geforderten reinen Spiritualismus intrinsisch innewohnen müssen. Auch die wenigen theoretischen Schriften dieser Zeit (von denen der Artikel von 1939 über die „*Necessità di una coscienza metafisica*“ eine allgemeine Resonanz erfahren hat),²⁰ die fast ausnahmslos im Sammelband über die „*Problemi di filosofia*“ aus dem Jahr 1941 enthalten sind,²¹ sowie auch die Abhandlung über „*Il problema morale*“ von 1942²²

²⁰ [Michele Federico Sciacca: *Necessità di una coscienza metafisica*, in: *Archivio della Cultura Italiana*, Jg. 1939, H. 2, S. 201-210; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²¹ [Michele Federico Sciacca: *Problemi di filosofia*, Roma: Perrella, 1941; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

lassen alle diese Grundthematik und Grundproblematik erkennen, welche von den dicht gedrängten Studien zu Blondel in ein rechtes Licht gerückt werden, und das sind die „*Precisazioni e chiarimenti intorno al problema dell'apologetica*“ von 1946,²³ unsere Selbstdarstellung „*Il mio spiritualismo cristiano*“ von 1944,²⁴ und die „*Lettere dalla campagna*“ von 1945,²⁵ aber auch die im Sammelband „*La Chiesa e la civiltà moderna*“ von 1948 enthaltenen Beiträge,²⁶ alles gewissermassen propädeutische Schriften, die erst 1944 zu ihrem synthetischen Abschluss gelangt sind, und zwar im Buch „*Problema di Dio e della religione nella filosofia contemporanea*“ von 1944,²⁷ ein Werk, das man mit Fug und Recht als das am meisten an Blondel orientierte bezeichnen darf, nebst der Monographie über „*Pascal*“ aus dem gleichen Entstehungsjahr.²⁸ Davon getragen ist denn auch unsere Sicht auf die Geschichte der Philosophie vom Mittelalter bis in die heutige Zeit, wie wir sie dargestellt haben in der Abhandlung über „*La filosofia italiana*“ von 1941,²⁹ eine Interpretation, die lebhaft und sogar leidenschaftliche Diskussionen und Debatten hervorgerufen hat; dieser rote Faden wurde von uns weitergesponnen in den beiden staatlichen Bänden über [117] „*La filosofia italiana del Secolo XX*“ von 1941,³⁰ sowie im Band über „*La filosofia italiana nell'età*

²² [Michele Federico Sciacca: Il problema morale, in: Logos, Jg. 1942, H. 1, S. 19-35; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²³ [Michele Federico Sciacca: Precisazioni e chiarimenti intorno al problema dell'apologetica, in: Giornale di Metafisica, Jg. 1946, H. 4, S. 317-321; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²⁴ [Michele Federico Sciacca: Il mio spiritualismo cristiano, in: Filosofi italiani contemporanei, hrsg. von Michele Federico Sciacca, Como: Marzorati, 1944, S. 363-374; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²⁵ [Michele Federico Sciacca: Lettere dalla campagna, Brescia: Morcelliana, 1945; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²⁶ [Michele Federico Sciacca: La Chiesa e la civiltà moderna, Brescia: Morcelliana, 1948; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²⁷ [Michele Federico Sciacca: Problema di Dio e della religione nella filosofia contemporanea, Brescia: Morcelliana, 1944; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²⁸ [Michele Federico Sciacca: Pascal, Brescia: La Scuola, 1944; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

²⁹ [Michele Federico Sciacca: La filosofia italiana, Milano: Bocca, 1941; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³⁰ [Michele Federico Sciacca: La filosofia italiana del Secolo XX; Bd. 1: Dal pragmatismo allo spiritualismo; Bd. 2: Storici ed eruditi, Con una bibliografia, Milano: Bocca, 1942; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

del Risorgimento“,³¹ der erst 1948 im Druck erschienen ist, obwohl er schon in den Jahren 1945/ 1946 verfasst wurde. Diese Abteilung von Schriften bilden zusammen mit weiteren kleineren Werken unser Beitrag zum „christlichen Spiritualismus“ und entsprechen unserem Vorhaben, unsere

 5 Werke auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte im Einklang mit unseren spekulativ-theoretischen Arbeiten anzuordnen, in eine gesamthafte Ordnung zu bringen, einschliesslich der Überlegungen zum zeitgenössischen philosophischen Denken in der ganzen Welt, über die wir erstmals eine synthetische Übersicht dargeboten haben in unserem Beitrag zu „*La filosofia, oggi – Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi*

 10 *attuali*“ von 1945.³²

Die Zwischenergebnisse, die zum Zweck einer Grundlegung einer christlichen Philosophie von uns erarbeitet wurden, lassen sich denn wie folgt zusammenfassen: (1.) als kritisches Denken steht die Philosophie den

 15 Menschen nicht im Weg, gläubige Christen zu sein und steht denn auch nicht im Widerspruch mit den dogmatischen Glaubenswahrheiten des Christentums, sodass die behauptete Inkompatibilität von kritischer, problematischer Philosophie und dogmatischem christlichem Glauben kein theoretisch präjudizierendes Vorverständnis, sondern ein unkritisches

 20 Vorurteil ist; (2.) es gibt keinen Gegensatz und keinen Widerspruch zwischen der Vernunft und dem christlichen Glauben, noch muss das Vernunftvermögen, um kritisch auszufallen, zwingend eine lange Wegstrecke durchlaufen, ohne jemals auf den Glauben zu treffen, was auch nur ein unkritisches Vorurteil darstellt, da ein unvoreingenommen kritisches

 25 philosophisches Denken in dem Moment mit dem Glauben zusammentrifft, wo es darum geht, dass die Schranken des Vernunftgebrauchs vernünftig, rational anerkannt werden sollen, um auch dem Rätselhaften, Geheimnisvollen einen Platz einzuräumen, es sei denn dass man die geoffenbarte christliche Religion, den geoffenbarten christlichen Glauben

 30 nicht ignorieren soll, um damit dem Hochmut und der Verbohrtheit der Philosophen einen Gefallen zu tun, die uns aber nicht allein deswegen „philosophische Denker“ zu sein scheinen; und (3.) es ist eine unbegründete und voreingenommene Anschuldigung (selbst wenn manche Denker

³¹ [Michele Federico Sciacca: *La filosofia italiana nell'età del Risorgimento*, Milano: Vallardi, 1948; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³² [Michele Federico Sciacca: *La filosofia, oggi – Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi attuali*, Milano: Mondadori, 1945; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

der Katholischen Kirche dies glaubhaft machen wollen), dass es für einen guten katholischen christlichen Gläubigen eine Obliegenheit bedeute, der humanistischen Philosophie seit dem Mittelalter bis in die heutige Zeit nicht Rechnung tragen zu sollen, es sei denn, um sie zu bekämpfen und sie zurückzuweisen, wo doch viel eher das Gegenteil der Fall ist, mindestens für die philosophischen Denker katholischen Glaubens, die etwas auszusagen haben und sich bewusst machen, dass es auf dem Gebiet der philosophischen Forschung nichts nachzusagen oder als endgültige, ewig-gültige Wahrheit zu verherrlichen gilt, sondern vielmehr alles immer von neuem zu postulieren und zu vertiefen ist, dies in Tuchfühlung mit der Geistesgeschichte, mit der geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Geistes, und auch in direkter und folgerichtiger Auseinandersetzung mit den Perspektiven und Problemanlagen, welche die Philosophiegeschichte auf den Teppich legt. BLAISE PASCAL, ANTONIO ROSMINI-SERBATI und MAURICE BLONDEL sind von uns gerade im Sinn von [118] drei Vordenkern der Philosophie dargestellt worden, die sich zu verschiedenen Zeiten der neuzeitlichen und modernen Geistesgeschichte – immerhin der Geburtsstunde der Wissenschaften und des Rationalismus, der Kantischen „Kopernikanischen Wende“ und der Vorherrschaft des gegen die Religion antretenden kritischen Rationalismus – eingebracht haben in die drängenden Problemfragen ihrer jeweiligen Zeit, und die Antworten auf diese Fragen gegeben haben, die den neuen Bedürfnissen entsprochen haben, im Kontext von philosophischen Lehren, die für den religiösen, christlichen, katholischen Glauben offen und damit in harmonischem Einklang gestanden haben.

Das sind nun aber alles andere als zufriedenstellende Ergebnisse, und sozusagen nur in einem negativen Sinn positive Resultate, die aber immerhin einige Hindernisse für die Weiterarbeit aus dem Weg geräumt haben, wobei aber der eigentliche Denkweg erst noch zu beschreiten war, und zu diesem Zweck hatten wir uns alle die spekulativ-theoretischen Grundfragen noch einmal vorzunehmen, und zwar auf der Grundlage eines Grundprinzips, das auf dem Weg der kritischen Vernunft erlangt wurde und für eine metaphysische Systembildung Geltung beanspruchen konnte. Wenn wir bei unserem „christlichen Spiritualismus“ stehen geblieben wären, an unserer Position, wie wir sie nun besprochen haben, festgehalten hätten, dann wären wir letztlich nicht über das Moment des aktuellen Bedürfnisses hinausgelangt, und wir wären eingeschränkt gewesen auf die schon erwähnte „Unzufriedenheit“ mit dem idealistischen Aktualismus und auf die „Unzulänglichkeiten“ der Immanenzphilosophie, all unser Elan wäre bei diesem Unterfangen eines beunruhig-

ten Geistes zum Einhalt gekommen, dies aus lauter Angst, sich mit seinen religiösen Glaubensüberzeugungen in ein Einvernehmen mit der Geisteskultur der „Moderne“ zu setzen. Aus diesem Bewusstsein ist in uns das Grundbedürfnis entstanden, mit unseren Problemfragen endlich voranzukommen, unseren „christlichen Spiritualismus“ überzeugt anzugehen, ihn zu drehen und zu wenden, ihn zu untergraben und zu erschüttern, um zuzusehen, ob denn nicht aus seinem Faltenwurf und bei all seinen Unwägsamheiten eine bare Münze von brauchbarer Legierung herausfallen würde, die man anlegen könnte, und die sich gewinnbringend veranschlagen liesse. Die ersten Versuche eines solchen Vorhabens sind von uns in kurzen und bündigen Essays dargelegt worden, die zeitgleich entstanden und erschienen sind mit den oben erwähnten Schriften, und die man betrachten kann als eine erste Selbstkritik an unserem Spiritualismus christlicher Prägung, aber auch als die erste Versuche zu einem umfassenden Gesamtprojekt, dem Unterfangen, diesen Spiritualismus theoretisch zu vertiefen und konstitutiv zu begründen. Von den zahlreichen kleineren Schriften halten wir in diesem Zusammenhang folgende für wichtig und bedeutsam: „*Rosmini e noi*“ von 1944,³³ „*Rosmini essenziale*“ von 1946,³⁴ sowie die „*Introduzione*“, mit der wir unser „*Giornale di Metafisica*“ 1946 eröffnet haben,³⁵ und der Band von 1947 über „*La metafisica e i suoi problemi*“,³⁶ und auch die gedrängte Abhandlung über „*Esistenza e consistenza*“ von 1948.³⁷

In dem Moment, als wir uns ANTONIO ROSMINI-SERBATI und PLATON vertieft angenommen haben (niedergeschlagen in „*La verità di Platone*“ von 1946),³⁸ haben wir auch die Tragweite von BLAISE PASCAL in unserer Ein-

³³ [Michele Federico Sciacca: *Rosmini e noi* (Linee di un programma), in: *Rivista Rosminiana*, Jg. 1944, H. 1/2, S. 2-13; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³⁴ [Michele Federico Sciacca: *Rosmini essenziale*, in: *Humanitas*, Jg. 1946, H. 6, S. 558-571; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³⁵ [Michele Federico Sciacca: *Introduzione*, in: *Giornale di Metafisica*, Jg. 1946, H. 1, S. 1-16; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³⁶ [Michele Federico Sciacca: *La metafisica e i suoi problemi*, in: *Giornale di Metafisica*, Jg. 1947, H. 45, S. 293-313; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³⁷ [Michele Federico Sciacca: *Esistenza e consistenza*, in: *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, Milano: Castellani, 1948, Bd. 2, S. 415-437; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

³⁸ [Michele Federico Sciacca: *La verità di Platone*, in: *Giornale di Metafisica*, Jg. 1946, H. 3, S. 169-187; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

führung zur „*Antologia*“ eingeschränkt;³⁹ und in der Auseinandersetzung mit MAURICE BLONDEL haben wir einen kritischen Standpunkt bezogen, und uns kurz darauf sogar von ihm distanziert, [119] was die Anlage, die Aufstellung und die Auflösungen von philosophischen Problemen anbe-
 5 langt; wir haben uns dann eine vertiefende Befassung mit GIOVANNI GEN-
 TILE aufgenommen, der vor allem darum bemüht gewesen war, das Grundprinzip des „Akts“ zu entwerfen, aber nur um dieses aktualistische Prinzip von einem „immanenten Akt“ zu einem „transzendentalen Akt“ abzuändern, dies auf der Grundlage eines kritischen Beweggrundes aus
 10 dem Jahr 1935, der dazu ersehen war, unter Beweis zu stellen, dass das Subjekt im Aktualismus, das Subjekt als eines, das sich in seiner reinen Innerlichkeit nicht erfassen kann, „sich selber als problematisch-kritisches konstitutiv begründet, sich selber mit diesem Postulat aber als Problem-
 15 stellung bereits transzendiert“, sodass sich der reine Akt, der reine Aktua-
 lismus als eine Philosophie des „reinen Aktes“ als eine unlösbare Problemanlage herausstellt. In der Folge dieser Werke – von denen sich noch ein Wiederhall findet in gewissen Stellen von „*La metafisica della esperienza interiore*“ aus dem Jahr 1949 –,⁴⁰ haben wir damit begonnen, unsere Beschäftigung mit Rosmini und dem Rosminianismus wieder aufzugrei-
 20 fen, wie wir es im Band über die Moralphilosophie schon 1938 angekündigt hatten, und wir haben unseren „kritischen Interpretationsansatz“ wieder aufgegriffen, der sich auf das „für den Rosminianismus essentiell Wesentliche bezieht“, nämlich auf das Sein in der Ausprägung einer reinen Idee, auf die Grundidee vom Sein, wobei das Sein in seiner onto-
 25 logischen Bedeutung zu verstehen ist, und als solches für die menschliche Person und für alle menschlichen Aktivitäten konstitutiv begründend ausfällt. Endlich hat sich vor unseren Augen die Antwort auf unsere Frage, die Lösung unseres Problems abgezeichnet, was innerhalb des Aktualismus noch unmöglich war, und was uns dazu bewogen hatte, uns auf den christlichen Spiritualismus hin auszurichten, wo es noch nicht zu einer philosophischen Beantwortung oder Auflösung gekommen ist, aber
 30 immerhin zum Postulat einer Forderung, der allein vom christlichen Glauben nachgekommen werden konnte.

³⁹ [Michele Federico Sciacca: Pascal, *Antologia*, Brescia: La Scuola, 1946; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁴⁰ [Michele Federico Sciacca: *La metafisica della esperienza interiore*, in: *Cit. Vita*, Jg. 1949, H. 6, S. 524-529; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

Der weitere Denkweg schien damit klar und deutlich vorgezeichnet zu sein: (1.) eine Annahme des Immanentismus, eine Akzeptanz der Immanenzphilosophie in der Ausprägung eines absoluten Humanismus – wonach es keine von Gott aufgegebenen Probleme oder von Gott aufgeworfenen Fragen gibt, sondern immer nur Problemfragen des Menschen, der sich selber begründen und rechtfertigen muss, um sich selber auf seine eigenen Fragen und Probleme eine umfassende Antwort oder Lösung zu geben; (2.) eine Unmöglichkeit einer solche Antwort oder Lösung, was es unausweichlich erforderlich macht, sich dem theologischen Problem von neuem anzunehmen, dabei aber folgerichtig von allen erdenklichen Spielarten des Immanentismus wegzukommen, da jede Immanenzphilosophie diejenigen Fragen und Probleme, die ihre Daseinsberechtigung ausmachen, garnicht zu beantworten oder zu lösen vermag, was nach einer konsequenten Ausrichtung auf einen theistischen Humanismus verlangt; (3.) dieser Humanismus prägt sich als ein „christlicher Spiritualismus“ aus, und das ist als eine Geistphilosophie, welche das Ungenügen, das Unvermögen eines absoluten Humanismus konstatiert, und eine umfassende Antwort, eine allumfassende Lösung nur im religiösen Glauben finden kann, ohne dass es vorgängig gelungen ist, dieser Position eine philosophisch gerechtfertigte Grundlage zu verleihen: und (4.) eine spekulativ-theoretische Vertiefung dieses Spiritualismus, um diesen als eine Ontologie des Menschen zu begründen und zu rechtfertigen, [120] nunmehr jedoch jenseits des Elements oder Moments eines Geltungsanspruchs, was religiös notwendig fideistisch und philosophisch zwangsläufig unergiebig ausfällt, beziehungsweise was nur deskriptiv und phänomenologisch von Bedeutung sein kann. Bereits die Schrift über die beiden Spielarten von Idealismus, „*I due idealismi*“ von 1949,⁴¹ sozusagen eine Einleitung in den Band von 1950 über „*Il pensiero moderno*“, worin kleinere Werke zusammengeführt sind, die von uns tiefgreifend revidiert worden sind, die in die Jahre zwischen 1935 und 1949 zurückgehen,⁴² hat unsere neue Auffassung klar und deutlich zum Ausdruck gebracht, mithin unsere neue Position eines „objektiven Idealismus“, welcher der Grundidee des Seins einen ontologischen Wert zukommen lässt, dies entgegen eines „subjektivistischen Idealismus“, welcher den Ideen und Idealen eine lediglich transzendentale Bedeutung zuweist.

⁴¹ [Michele Federico Sciacca: *I due idealismi*, in: *Humanitas*, Jg. 1949, H. 4, S. 350-355; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁴² [Michele Federico Sciacca: *Il pensiero moderno*, 1950; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

Vom Jahr 1944 an hat sich in unsere Erwägungen und Überlegungen AURELIUS AUGUSTINUS eingeschaltet, den wir erst dann vertiefend studiert und mit einer spekulativ-theoretischen Zielsetzung erforscht haben, als der philosophische Vordenker einer Metaphysik der innerlichen Erfahrung, als eines metaphysischen Denkers des Menschen, der nun in einem „objektiven“, „objektivierenden“ Licht des Seins erst als wesensgemäss menschlicher erkannt wird, als eine Kreatur begriffen werden kann, die von Gott aufgerufen, zu Gott berufen ist, in einem fortwährenden Dialog stehend, abwechslungsweise in einer „unbesonnenen Ablehnung“ und in einer „einsichtigen Zustimmung“ befindlich. Augustin hat uns auch gedient, gewisse Aspekte des philosophischen Denkens von ANTONIO ROSMINI-SERBATI zu vertiefen und klarzustellen, um so einige Unzulänglichkeiten der Augustinischen Metaphysik besser ausmachen zu können, die wieder aufgegriffen zu werden verdiente und in einer kritischen Begrifflichkeit überdacht zu werden verlangte, bis auf ihren wahren Grund zurückgeführt werden musste, gleichwie auch die Ontologie des Philosophen aus *Rovereto*.

Nun hatten wir unsere Fragen und Probleme, die Fragestellungen und Problemanlage klar und deutlich vor Augen, und insbesondere haben wir eine Sichtweise eingenommen, die in der geistesgeschichtlichen Entwicklungslinie ausgehend von PLATON, über AURELIUS AUGUSTINUS, BLAISE PASCAL und ANTONIO ROSMINI-SERBATI bis hin zu MAURICE BLONDEL führte, was es uns zum ersten Mal erlaubt hat, jeden dieser philosophischen Denker gewinnbringend zu veranschlagen, für unser persönliches Anliegen einzunehmen, ohne ihren jeweiligen Standpunkten beipflichten zu müssen, und sie in unsere eigene vereinheitlichende Sicht der Dinge zu integrieren, was ihre unterschiedlichen Forderungen vereinheitlicht hat, um sie auf diese Weise kritisch zu veranschlagen, gerade auch in Auseinandersetzung mit der anderen philosophiegeschichtlichen Entwicklungslinie, ausgehend von RENÉ DESCARTES, über BARUCH DE SPINOZA, IMMANUEL KANT, JOHANN GOTTLIEB FICHTE und GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, über den Hegelianismus, beziehungsweise den absoluten Idealismus, bis hin zu GIOVANNI GENTILE als einem Links-Hegelianer, philosophische Denker, die alle auf ihre je verschiedene Art und Weise unsere eigene Prospektive bereichert haben, und die es uns auferlegt, aufgegeben haben, uns mit ihren Frage- und Problemstellungen eingehend zu befassen, dies in einem steten Dialog stehend mit ihren Thematiken und Problematiken, dies im Spannungsfeld von „zweierlei Idealismen“ und „zweierlei Humanismen“. Die Angriffe von einigen Vertretern der Neoscholastik, die bei unserer ersten Position, auf unserem ersten Standpunkt

eines „christlichen Spiritualismus“ stehen geblieben waren (und es scheint so zu sein, dass sie fest entschlossen sind, immer hinter der aktuellen Entwicklung zurückzubleiben, nur um einen Vorwand zu haben, dagegen anzugehen), haben uns nurnoch darin bestärkt und uns versichert, dass wir nicht so weit davon entfernt waren, und dass wir, ob unsere Auffassung nun originell ausgefallen war oder nicht, zu unserem eigenen philosophischen Grundprinzip, zu unserer eigenen philosophischen Lehre gefunden hatten, [121] von wo aus sich die Problemstellungen der Metaphysik neu überdenken liessen, jenseits von überkommenen schematischen Einordnungen, die eben nicht „ewiggültig“, sondern immer nur schlicht und einfach „zeitgebunden“ ausfielen, wobei die altüberlieferten Problemanlagen der Metaphysik einzig und allein aufgrund einer verbreiteten Bequemlichkeit weiterhin aufrecht erhalten wurden, um nicht selberdenken zu müssen, oder aber um zu verbergen, dass man garnicht erst dachte.

So kam denn ein Jahrzehnt von regen und vielfältigen Aktivitäten zu seinem Ende und zum Abschluss, ein Jahrzehnt, das fast pünktlich zusammenfiel mit unserer Lehrtätigkeit an der Universität von *Pavia*, der Wirkungsstätte unserer geistig-spirituellen „Leidenschaften“, eine Zeit und ein Ort, die von einem Glauben und einem Enthusiasmus erfüllt waren, die vom Zerstörungswerk des Zweiten Weltkriegs nurnoch verstärkt wurden, wie wenn man unter allen Umständen den Schutt der Dinge und die Verschüttung der Menschlichkeit durch die Geltendmachung von geistigen Werten überwinden wollte, um der Entwertung, dem Unwert das helle Licht, die Erleuchtung, die Aufklärung der Hoffnung und des Glaubens den entfesselten Kräften und finsternen Mächten entgegenzusetzen. Ausgerechnet am Morgen des 25. Aprils, als die amerikanischen Truppen in Genua einmarschierten, und die deutsche Besatzungsmacht abzog, haben wir die „*Introduzione*“ zu unserem „*Giornale di Metafisica*“, unsere programmatischen Erklärung als Grundlage für unsere philosophische Zeitschrift verfasst,⁴³ und am Tag darauf erreichten wir unter glücklichen Umständen *Pavia* wieder, fest dazu entschlossen, meine dortigen Aktivitäten fortzusetzen, und unsere Pläne auf dem Gebiet der Geisteskultur aktuell zu verwirklichen, unter Absehung von der politischen Situation und der überstürzten Konstellation.

⁴³ [Michele Federico Sciacca: *Introduzione*, in: *Giornale di Metafisica*, Jg. 1946, H. 1, S. 1-16; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

Aus der Distanz von zehn Jahren halten wir dafür, dass dabei an unserem christlich geprägten Spiritualismus nichts positives abhanden gekommen ist und dass sich in unserer derzeit vertretenen „*Filosofia dell'integralità*“ alles Konstruktive davon überführt und vertieft wiederfindet; unsere erneuerte Auffassung hätten wir dagegen ohne diese Vorbereitungsarbeit und mit unserer noch unreifen Erfahrung nicht systematisch ausarbeiten können, eine geistige Entwicklung, die wir im Schutz der eingeschlafenen Türme der Lombardischen Kleinstadt von *Pavia* erlebt und durchlaufen, ausgedacht und überdacht haben, eingebettet in einem Mikrokosmos, der von diesen Türmen und Mauern abgeschottet wird, wie wenn dadurch die stillen und einsamen bepflasterten Strassen und die uralten, aus der Ewigkeit hinübergeretteten Bauwerke, sowie die befestigten Ufer der langgezogenen Wasser des *Ticino* gleich einem Bett für die säumenden Bäume – die im Frühling nur langsam erwachen, weil die Melancholie an diesem Ort so beschaulich und angenehm ausfällt – bewahrt werden sollten.



1.4 Der „objektive Idealismus“ und die „integrale Philosophie“ (1949-1959)

[122] Und so nahmen wir uns an den Gestaden des Golfs von Genua noch immer die Fragen, die Probleme wieder vor, die am Fuss des Ätna
 5 entstanden waren, an den Ufern des Jonischen Meeres, ob also der Mensch sich selber frägt und eine Antwort auf seine Fragen aus sich selber heraus gewinnt, oder ob der Mensch sich mit seinen Fragen an Gott richtet und die Antwort von Gott tief in seinem Inneren vernimmt; nun aber nahmen wir uns dieser Problematik als einer philosophisch zu beantwortenden
 10 Problemstellung an, indem wir auf der Grundlage einer überaus gründlichen Analyse der menschlichen Existenz in ihrer einzigartigen und ganzheitlichen Singularität unter Beweis zu stellen unternahmen, dass diese Frage und die Antwort darauf, dass dieses Problem und dessen Lösung intrinsisch mit der ontologischen Grundstruktur des Menschen, alles
 15 Menschlichen verbunden waren. Es bedeutete nicht nur eine entschiedene Stellungnahme in der Auseinandersetzung zwischen einem absoluten Humanismus und allen möglichen Spielarten des Immanentismus, der Immanenzphilosophie (allen Arten von Idealismus, einschliesslich des Existentialismus, der Existenzphilosophie), die Affirmation auf den Kopf zu stellen, wonach die These, dass „der Diskurs mit Gott, über das Göttliche in einem Diskurs über den Menschen, über das Menschliche“ bestehe, und dass die Theologie demnach in der Anthropologie aufgehe, durch die andere These zu ersetzen sei, wonach „der Diskurs über den
 20 Menschen nur deswegen intelligibel ausfällt, weil es sich dabei unabdingbar um einen Diskurs über Gott“ handle, sodass die Anthropologie die Theologie intrinsisch impliziert; aber es bedeutete auch eine Stellungnahme in der Auseinandersetzung mit allen Arten von metaphysischem Agnostizismus, im Namen einer neuen Konzeption der Metaphysik und ihrer Grundlegung. In diesem Bestreben sind die Abhandlung über
 25 „*L'esistenza di Dio*“, zuerst im „*Giornale di Metafisica*“ des Jahrgangs 1949 abgedruckt,⁴⁴ daraufhin in den Band „*Filosofia e metafisica*“ von 1950 aufgenommen,⁴⁵ zusammen mit weiteren Werken entstanden, welche den Übergang vom christlichen Spiritualismus zum objektiven Idealismus bezeich-

⁴⁴ [Michele Federico Sciacca: *L'esistenza di Dio*, in: *Ricostruzione metafisica*, Atti del IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari al Convegno di Gallarate, 13-15 settembre 1948, Padova: Liviana, 1949, S. 209-250; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁴⁵ [Michele Federico Sciacca: *Filosofia e metafisica*, Brescia: Morcelliana, 1950; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

neten. [123] Aber der Ansporn, von der einen zur anderen Position zu gelangen, – vermutlich infolge der Besorgnis, die Differenz zwischen den beiden genügend scharf herauszustellen oder auch in der Euphorie, endlich ein erhellendes Grundprinzip für die Konstruktion des eigenen Standpunkts gefunden zu haben, dies besonders im obengenannten Buch – hat über das Ziel hinausgeschossen und ist Gefahr gelaufen, zu einer Art von Scholastischem Realismus zu verkommen, sodass unser Unterfangen im Sand verlaufen wäre, was unsere neue Auffassung unfruchtbar hätte ausfallen lassen können, da sie als eine Überlagerung von voneinander verschiedenen, einander entgegenlaufenden Elementen und Momenten hätte erscheinen können. Wir bekennen uns dazu aufgrund unserer vertieften Selbst-Wahrnehmung, die wir aus freien Stücken errungen haben, und nicht etwa infolge von gewissen Kritiken, die sich durch ein bewundernswertes Unvermögen im Verstehen ausgezeichnet haben, dies trotz der weltweiten Verbreitung, die unsere Erklärungen erfahren haben, da sie auch in einer US-amerikanischen Anthologie Eingang gefunden haben, und die für diese unsere Argumentation als massgeblich gegolten haben. Aus diesen genannten Gründen erachten wir unser Buch „*Filosofia e Metafisica*“ als ein Werk, das noch ganz vom Übergang vom christlichen Spiritualismus zum objektiven Idealismus gekennzeichnet ist, und das deshalb noch nicht als integraler Bestandteil einer Reihe von Werken gelten können, die davon unabhängig das Korpus unserer „integralen Philosophie“ bilden. Erst aufgrund einer neuerlichen Lektüre der „*Teosofia*“ von ANTONIO ROSMINI-SERBATI, worüber ich aus gegebenem Anlass zu schreiben zurückgekehrt bin, dies im kurzen Aufsatz über „*Gentile interprete di Rosmini*“ aus dem Jahr 1950,⁴⁶ sowie infolge eines vertieften Kontakts auf der einen Seite mit HENRI BERGSON und mit LOUIS LAVELLE, sowie mit den grossen spanischen Mystikern, auf der anderen Seite mit MARTIN HEIDEGGER und immer wieder mit GIOVANNI GENTILE als stimulierende selbstkritische Geister und als Ziele von fremder Kritik, haben wir in unserer Selbstdarstellung von 1950 unter dem Titel „*La mia prospettiva filosofica*“⁴⁷ (die nicht zu verwechseln ist mit der anderen aus dem Jahr

⁴⁶ [Michele Federico Sciacca: *Gentile interprete di Rosmini*, in: Giovanni Gentile – *La vita e il pensiero*, Firenze: Sansoni, 1950, Bd. 2, S. 153-167; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁴⁷ [Michele Federico Sciacca: *La mia prospettiva filosofica*, in: *La mia proespettiva filosofica*, Padova: Liviana, 1950, S. 187-204; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

1944, „*Il mio spiritualismo cristiano*“⁴⁸) unsere neue Sichtweise der Dinge, unseren neu errungenen Standpunkt, unsere neuartige Auffassung zur Darstellung bringen können, wie sie unterdessen weiterentwickelt und vertieft worden sind im Band über „*L’interiorità oggettiva*“ von 1951,⁴⁹ der
 5 zunächst in französischer Sprache veröffentlicht worden ist, und den wir an den Anfang der Edition der „*Opere complete*“, unserer gesammelten Werkausgabe stellen wollten, um für den weiteren Verlauf der Publikationsreihe einen Ausgangspunkt des Denkwegs zu bezeichnen, von dem alle weiteren, späteren Entwicklungen ausgehen, und hinsichtlich dessen
 10 sich die beiden vorausgehenden Jahrzehnte reger Publikationstätigkeit nur wie Vorgeplänkel ausnehmen. Von diesem Zeitpunkt an haben wir denn, ausser kleineren Schriften und einer Anzahl von Kommentaren, die im Band „*In Spirito e Verità – Pensieri e meditazioni*“ von 1951 versammelt sind,⁵⁰ nurnoch daran gearbeitet, zu entwickeln und zu entfalten, was auf
 15 diesen hundert Seiten von „objektive Innerlichkeit“ implizit auch schon angelegt ist, dies im Bestreben, unsere Philosophie des Integralismus, unsere integrale Philosophie, unsere philosophische Lehre vom integralen, gesamtheitlichen, ganzheitlichen Mensch-Sein mit Geist zu erfüllen und in Gedanken zu verkörpern.

20 Ausgehend von einer Vertiefung und Verinnerlichung des „*ego sum*“, des seienden Subjekts haben wir erwiesen, dass dies folgendes impliziert: [124] „(1.) die Existenz einer kontingenten und endlichen Entität oder Wesenheit; (2.) diese Entitäten oder Wesenheiten hätten kein Wissen um ihre Existenz, ohne über ein Selbst-Bewusstsein zu verfügen, und das
 25 heisst, ohne sich selber als existierende Entitäten oder Wesenheiten zu denken; (3.) diese Entitäten oder Wesenheiten vermöchten sich selber gedanklich nicht zu fassen und könnten garnicht erst nicht denken, wenn es ihnen an einer intuitiven Einsicht in das Sein, an einer intelligenten Erfassung der Grundidee des Seins fehlte, als eines objektiven unendlichen, absoluten Elements oder Moments, das dem Denken präsent, dem
 30

⁴⁸ [Michele Federico Sciacca: *Il mio spiritualismo cristiano*, in: *Filosofi italiani contemporanei*, hrsg. von Michele Federico Sciacca, Como: Marzorati, 1944, S. 363-374; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁴⁹ [Michele Federico Sciacca: *L’interiorità oggettiva* (1951); in französischer Sprache: *L’intériorité objective* (*Opere complete*, Bd. 1), Milano: Bocca 1952; erste Ausgabe in italienischer Sprache in: *Opere complete*, Bd. 1, Milano: Marzorati, 1957; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵⁰ [Michele Federico Sciacca: *In Spirito e Verità – Pensieri e meditazioni*, Brescia: Morcelliana, 1952; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

Geistige gegenwärtig ist; (4.) und so erweist sich das „*ego sum*“, das existierende Subjekt als solches immer schon als ein Denkakt und als eine menschliche Existenz (nämlich als ein konkret existierender, daseiender Mensch), als eine Synthese von Endlichem und Unendlichem, von Relativem und Absolutem, von Menschlichem und Göttlichem, mithin von Existenz und Werthafem. Der wesensgemäss menschliche Mensch aus Fleisch und Blut stellt sich als ebendiese Synthese heraus,“ und dies macht seine Persönlichkeit, die Person, die Individualperson aus. Auf dieser Grundlage haben wir uns die Problemstellung der Existenz Gottes von neuem angenommen, und dabei folgendermassen argumentiert: „(1.) das objektive Element oder Moment, welches die Innerlichkeit konstitutiv begründet, als das dem Subjekt Vorgegebene, aber nicht als ein vom Subjekt Geschaffenes, wirft das metaphysische Problem des Ursprungs, des letzten Grundes auf; (2.) dementsprechend legt die Tiefgründigkeit der „Wesensstruktur“ oder „Wesensverfassung“ des Menschen als solche die Frage nach der „Genese“, nach der „Genealogie“ des Menschlichen auf; (3.) diese Abkunft lässt sich nun aber nicht vom menschlichen Denken, vom menschlichen Geist beibringen, die sich selber aus der Taufe geben, die autopoietisch ausfallen, und zwar aus dem Grund, weil sie infolge der Präsenz oder Gegenwärtigkeit der Wahrheit die die Problemfrage nach ihrem Ursprung, nach ihrem letzten Grund aufwerfen. Das endliche Sein, dem das Unendliche (das potentiell Mögliche) präsent oder gegenwärtig ist, erweist sich als die Bezeugung oder als Zeugenschaft von Gott und trägt als konstitutives Element seiner essentiell menschlichen Wesensnatur die objektiven Elemente oder Momente in sich, um sich damit seine Existenz objektiv unter Beweis stellen zu können. Die objektive Innerlichkeit als solche besteht in einer Transzendenz, begründet einen Dialog mit Gott, mit dem Göttlichen, das dem Menschen, allem Menschlichen innewohnt, ohne jedoch damit zusammenzufallen, und die es zur Entstehung bringt und es zugleich unermesslich übersteigt, transzendiert. Dabei sprechen wir von einem dialogischen Gespräch mit Gott, dies auf dem Weg über die Wahrheit, worin das helle Licht aller denkenden Entitäten oder Wesenheiten waltet, und so auch der erhellende Dialog zwischen den denkenden Subjekten untereinander im Schoss der menschlichen Gemeinschaft der Wahrheit, von der sie erfüllt sind, und getragen von der gemeinsamen Bestrebung, sich der absoluten Wahrheit zu erschliessen, sich für die Gabe der göttlichen Wahrheit zu öffnen, für die Wahrheit an sich empfänglich zu sein, aus Liebe zu Gott. Philosophisch zu denken erweist sich denn in der Folge von PLATON als ein Entwicklungsgang, als ein Denkweg, sodass der philosophische Denker als solcher ein Wanderer,

ein Spaziergänger ist“. Auf der Grundlage dieser unserer neuen Konzeption haben wir dann die beiden Spielarten des Idealismus einander gegenübergestellt und entgegengestellt, den „Idealismus der Innerlichkeit als der Gegenwärtigkeit der Wahrheit gegenüber dem Denken, dem Geist“,
5 mithin den „Idealismus der objektiven Innerlichkeit“, und den „Idealismus der Innerlichkeit (oder des Denkens), die der Wahrheit gleichkommen“, wobei die Innerlichkeit als Transzendenz verstanden wird, als solche jedoch verleugnet wird.

Das hat es uns dazu auch noch erlaubt, das Grundprinzip des Selbstbewusstseins kritisch zu rekonstruieren und in einen schlüssigen dialogischen Zusammenhang mit dem modernen Idealismus zu stellen, [125] wobei wir verschiedene Ausprägungen des Selbst-Bewusstseins herausgestellt [die da sind bewusstes Wissen um sich selber, Selbst-Bewusstsein, Selbstbewusstsein] und von der objektiven Innerlichkeit abgesetzt haben.
15 Auf diese Weise ist es uns möglich, denkbar geworden, von einem „ontologischen Selbstbewusstsein“ zu sprechen, beziehungsweise von einem „Dialog des Subjekts mit der Wahrheit, von der es erhellt, erleuchtet ist, und die ihm das objektive Bewusstsein um sich selber als wesensgemäss menschliches Subjekt verleiht“, sodass „das Selbst-Bewusstsein in der
20 aktualisierten Einheit der Dualität von (endlichem) Subjekt und (unendlichem) Objekt besteht (*co-scienza*‘ im Sinne von *cum-scio*‘), sich zu einer Kommunikation des Subjekts mit sich selber ausprägt, als ein Selbst-Gespräch, das in einem innerlichen Dialog besteht, aber nicht beschränkt auf ein psychologisches Verständnis“; so wurde es möglich, von einem
25 „theistischen oder theologischen Selbstbewusstsein“ zu handeln, vom „bewussten Wissen eines Subjekts, das vom innerlichen Licht der Wahrheit konstitutiv begründet wird, das darum weiss, dass es vom absoluten, unendlichen, göttlichen Sein abkommt, dass sein Ursprung in der absoluten Wahrheit, in der Wahrheit Gottes gelegen ist. Das so verstandene
30 Selbstbewusstsein macht denn die primäre, primordiale Begegnung des Subjekts mit der Wahrheit aus, die es konstituiert und zugleich transzendiert, und die es analogieweise mit Gott in Verbindung treten lässt. Die anfängliche Kommunikation des Subjekts mit sich selber wird in der Folge als eine Kommunion mit Gott aufgedeckt, entdeckt, sodass sich das Selbst-
35 gespräch infolge der Gegenwart Gottes weiterentwickelt zu einem Gespräch mit einem innerlichen absoluten Du, mit dem transzendenten Göttlichen“.

Die so erschlossene Konzeption, das Prinzip der „objektiven Innerlichkeit“ hat uns die ontologische Tragweite und Reichweite erkennen

und einsehen lassen, die dem Sein als einer Grundidee, der Grundidee des Seins zukommt, gleichwie auch die Möglichkeit eröffnet, dieses Sein zu vertiefen mit Bezugnahme auf die menschliche Existenz, eingebettet in eine dynamische Dialektik der Implikation von Sein und Akt, was sich als

5 fruchtbar erwiesen hat, gerade auch für eine kritische Wiedererlangung der Metaphysik im Kontext des philosophischen Denkens der Neuzeit und der Moderne. An anderer Stelle haben wir denn folgendes geschrieben: „Wir schliessen uns der kritischen Position des modernen und zeitge-

10 nössischen philosophischen Denkens an, fordern aber im Namen der Kritik selber, dass eine solche Kritik bis auf den Grund weitergeführt, soweit als irgend möglich getrieben werde. Als Grundlage einer solchen Kritik fungiert nun aber, als Voraussetzung der Kritik selber, das Sein in seinen grundlegenden Ausprägungen. Eine Kritik, die auch wahrhaftig als solche ausfällt, erweist sich uns deshalb als eine Bestätigung des primor-

15 dialen Charakters des Seins, der Grundidee vom Sein. Wenn eine Erkenntniskritik als eine Kritik der erfahrungsbezogenen Erkenntnis, und somit als eine Kritik der Erfahrung selber nicht nur ein Bewusstsein von den dieser Vernunftkenntnis innewohnenden Grenzen bedeutet (wie dies im aufklärerischen philosophischen Denken bis auf IMMANUEL KANT

20 der Fall ist, aber auch über den Kantischen Kritizismus hinaus), sondern erweitert wird auf ein bewusstes Wissen darum, dass die Erfahrungswelt für die Vernunft, für das Vernunftvermögen eine Grenzziehung bedeutet, dann bedeutet dies ein kritisches Bewusstsein davon, dass die Erfahrung eine solches der Existenz, des Seins ist, und dass die Vernunft in einem

25 Vermögen besteht, aufgrund der Idealform, der ideellen Grundform des Seins zu urteilen. Es gibt daher keinen dogmatischer ausfallenden Standpunkt als der des kritischen Empirismus, des Kantischen Kritizismus, des Kantianismus, undsoweiter undsofort, eine Position, die das Sein [126] an den Rand der Erfahrungswelt verdrängt, und welche die Erfahrung

30 ausschliesslich auf die sinnliche Wahrnehmung der Dinge dieser Welt beschränkt, wie wenn das Denken nicht auch in einer Denkerfahrung von seinen Denkgegenständen bestünde, über eigene Gegenstände verfügte, sodass sich durchaus auch die Grundkonstruktion einer Philosophie als kritischer Philosophie der Erfahrung als eine „kritische“ Position erachten

35 lässt. Wenn man demgegenüber eine Kritik auch und gerade der Erfahrung bis auf den Grund weiterdenkt, wenn man sie zuende denkt bis zum höchsten Grad einer anspruchsvollen kritischen Fortentwicklung, dann besteht diese im Bewusstsein, dass ohne eine grundlegende Ontologie keine kritische Philosophie der Erfahrung möglich oder denkbar ist, da

40 das ontologische Grundproblem der Problematik der Erfahrung einbe-

schrieben ist. ANTONIO ROSMINI-SERBATI ist demnach der einzige Denker (und aus diesem Grund ist es unerlässlich, unverzichtbar, ihn zur Kenntnis zu nehmen), der tief sinnig verstanden hat, welches die Grenzen, die Schranken des modernen philosophischen Denkens sind, und der in seiner eigenen trefflichen Terminologie die kritischen Forderungen in eine bestimmte Richtung weiterentwickelt hat. Nach der Auffassung von Rosmini besteht das Sein in einer Idee, einer grundlegenden Idee, und nicht in einer konzeptuell-begrifflichen Vorstellung, mithin in der Grundidee als der Matrix für alle konzeptuelle Begriffsbildung, im Grundprinzip für das Denken überhaupt, sowie in der Grundlage der Erkenntnis. Das Sein an sich erweist sich eben deshalb als nicht der Urteilskraft zugänglich, sondern gibt die Grundlage ab, auf der das Vernunftvermögen alles reale, wirkliche Sein erst beurteilen und bewerten kann“.

Diese und weitere Schlüsselbegriffe sind von uns in den drei Bänden entwickelt und entfaltet worden, die unsere „integrale Philosophie“ ausmachen, nämlich anschliessend an „*L’interiorità oggettiva*“ sukzessive in „*L’uomo, questo ‚squilibrato‘ – Saggio sulla condizione umana*“ aus dem Jahr 1956,⁵¹ in „*Atto ed Essere*“ von 1956,⁵² sowie in „*Morte ed immortalità*“ von 1959,⁵³ und die gleichen Motive sind von uns auch auf einem anderen als der philosophischem Gebiet, in anderer als nur prosaischer Fachsprache erlebbar gemacht worden, so im Band „*Come si vince a Waterloo*“ aus dem Jahr 1957.⁵⁴ Zwischen den einen und dem anderen dieser Werke, haben wir nebst unserer Schrift „*Ora di Cristo*“ von 1953⁵⁵ mit weiteren Fragen von geistesgeschichtlicher, politischer und sozio-kultureller Aktualität befasst, und so haben wir in unsere gesammelten Werke auch noch andere Schriften aufgenommen, so die Beiträge zu ANTONIO ROSMINI-SERBATI

⁵¹ [Michele Federico Sciacca: *L’uomo, questo ‚squilibrato‘ – Saggio sulla condizione umana* (Opere complete, Bd. 5), Roma: Bocca, 1956; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵² [Michele Federico Sciacca: *Atto ed Essere* (Opere complete, Bd. 6), Roma: Bocca, 1956; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵³ [Michele Federico Sciacca: *Morte ed immortalità* (Opere complete, Bd. 9), Milano: Marzorati, 1959; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵⁴ [Michele Federico Sciacca: *Come si vince a Waterloo* (Opere complete, Bd. 2), Milano: Marzorati, 1957; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵⁵ [Michele Federico Sciacca: *Ora di Cristo*, 1953; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

(betitelt mit „*Interpretazioni Rosminane*“, erschienen im Jahr 1958),⁵⁶ und in den Jahren 1956 und 1958 auch eine überarbeitete Neuauflage von „*La filosofia morale di Antonio Rosmini*“ in zwei Bänden,⁵⁷ und dazu noch eine Neubearbeitung *ab imis* von „*La filosofia, oggi*“ veröffentlicht in den Jahren
 5 zwischen 1952 und 1954,⁵⁸ nunmehr vom neu eingenommenen Standpunkt des objektiven Idealismus, und nicht mehr vom früheren des christlichen Spiritualismus.

Wir haben unsere philosophisches Arbeitsprogramm damit fortgeführt, und unserem philosophischen Denken einen neuen Ausdruck gegeben, indem wir frühere Schriften neu im Druck herausgegeben haben, als
 10 Grundlage für den Entwurf von künftigen Beiträgen, welche unsere „integrale Philosophie“ möglicherweise vervollständigen könnten, dies auf spekulativ-theoretischer und philosophiegeschichtlicher Ebene, wobei das Gesamtwerk, unser Œuvre, wie es in den „Gesammelten Werken“ systematisch dargelegt ist, auf immer unvollendet bleiben wird, da jeder philo-
 15 sophische Denker, [127] ob er verschwindend gering oder höchst bedeutsam ausfällt, immer nur ein müder Abglanz des unermesslichen Lichts der Wahrheit ist.



20 Auf diesem Weg, auf diesen Umwegen sind wir denn zur Reife gelangt, und auch wir sind in ein reiferes Alter gekommen, mit uns selber und mit unserer Zeit zufrieden, auch wenn wir uns jeder Tag ein bisschen mehr aussen vor vorkommen, aber immerhin ohne Nostalgie für unsere Vergangenheit und ohne grosse Hoffnungen für unsere Zukunft, davon
 25 überzeugt, dass die Menschen schon immer mehr oder weniger gleich geblieben sind, und dass jeder Fortschritt schon immer irgendwie lediglich oberflächlich, äusserlich und materiell stattgefunden hat, weil der Mensch viel eher von der von ihm erlangten persönlichen Geisteskultur geprägt ist. Und so denken und schreiben wir denn unter den waltenden
 30 Umständen, eingebettet in das aktuelle Ambiente wider den Zeitgeist an, dies in einer Zeit, wo dem Begriff „Philosophie“ keine allzu genaue

⁵⁶ [Michele Federico Sciacca: *Interpretazioni Rosminane* (Opere complete, Bd. 3), Milano: Marzorati, 1958; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵⁷ [Michele Federico Sciacca: *La filosofia morale di Antonio Rosmini* (Opere complete, Bd. 8), Milano: Marzorati, 3. A. 1958; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

⁵⁸ [Michele Federico Sciacca: *La filosofia, oggi* (Opere complete, Bd. 6/7), 2 Bd., Milano: Marzorati, 1952-1954; Anmerkung des Übersetzers und Herausgebers.]

Bedeutung mehr zugewiesen wird, und wir tun dies in einer erneuerten Bemühung, um den Verlockungen der verloren gegangenen guten alten Zeit zu widerstehen, und um uns selber – als ein „Seminarist“, der keinen Verrat übt – treu zu bleiben und uns nicht aufreiben zu lassen, uns nicht
5 einmal darüber hinwegröstend, dass die gross angelegte Eitelkeit, die keinem versagt bleibt, eine gerechte Vergeltung in die Zukunft zu verlegen. Immerhin fehlt es uns nicht an der diskreten Freundschaft unserer Einsamkeit, unserer Vereinzelnung, und auch nicht am bekömmlichen Wein des Geistes, der uns immer schwierigere und belastendere menschliche Beziehungen erspart, und geben uns damit zufrieden, pünktlich zu
10 den Vereinbarungen mit uns selber zu erscheinen, sowie uns für die wenigen Freunde und die wenigen Bücherautoren zur Verfügung zu halten, die fortwährend die gleichen bleiben, ungeachtet von soviel an jüngsten Begebenheiten und des in Pension gehenden formidablen Lesers,
15 eine überaus kleine Schar von immer gleichen Autoren, mit denen wir uns angefreundet haben, philosophischen Denkern, Mystikern und Dichtern, alle eine willkommene Garde gegen die Gefahren eines nicht geneigten Lesens *à la page*, eines nicht verstehenden Lesens Seite für Seite. Wir haben uns auch keine weiteren Verdienste zugezogen, deren wir uns rühmen
20 könnten, und die wenigen Begabungen, mit denen wir dotiert sind, sind nicht aus eigener Kraft erworben worden, wenn wir uns denn nicht anmassen, uns in Hochmut zu ergehen ob Verdiensten, die uns als Gaben zuteil geworden sind, und die wir so gut als möglich zu nutzen bedacht gewesen sind, aber alles in allem sind das unsere eigenen Unzulänglichkeiten, die wir nicht zu korrigieren vermögen; und Gott sei dank haben
25 wir auch keinerlei Tugenden, und noch viel wichtiger dürfen wir uns nicht rühmen, berühmt zu sein, sodass das wenige, was uns bleibt, uns keinerlei Last mehr bedeutet für die Welt, und über das Leben soll man sich besser ausschweigen, weil es verschwenderisch ist, überhaupt darüber zu sprechen.
30

Wir haben noch einen Rest von Aktivität bewahrt – die Anderen wohl mehr zur Last fällt, als dass sie uns belastet –, und zwar als ein
Schriftenleiter von philosophischen Zeitschriften und Reihenwerken, beziehungsweise Editionen, hie und da als ein Journalist, als Vortrags-
35 reisender und als Lehrbeauftragter in der weiten Welt, in etwa zwanzig Ländern dieser Erde, [128] als ein unermüdlicher Reisender und Wanderer und als ein aufmerksamer Beobachter aller möglichen Eingebungen, die uns von dieser Lebenswelt als Vorwand zuteil werden, uns auf unsere eigenen Fragen Antworten zu geben, und also haben wir auf den Schultern einer Vielzahl von Männern gelebt, ohne genau zu wissen, ob wir
40

unser eigenes Leben sinnvoll verbracht oder verpatzt haben. Gewiss hätten wir auch andere Aktivitäten entfalten können, und in unserem Gehör widerhallt das Echo der Schritte auf den Wegen, die wir nie gegangen sind, aber da erklingt auch eine Stimme, die erwidert, dass alles, was

5 möglicherweise hätte sein können, aber nicht stattgefunden hat, immer nur eine Abstraktion ist, und dass es einzig und allein darauf ankommt, dass man das eine oder andere, was man tut oder lässt, aus dem Grund vollführt, weil es Gott so und nicht anders will. Von allen Lehren des Lebens ist uns eine Lektion besonders wertvoll, nämlich dass wir die

10 menschliche Intelligenz und Geisteskultur wertgeschätzt haben, dass wir aber davon nicht soviel begegnet haben in dieser Lebenswelt, die so arm an Güte geworden ist, und so geben wir uns aus Liebe dem hin, der umsonst geliebt hat, der die Menschen unvergleichlich liebt, gleich einer gekreuzigten Oase in der Wüste.

15

