Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 7 (1947)

Artikel: Die italienische Philosophie der Gegenwart

Autor: Pensa, Mario

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883474

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die italienische Philosophie der Gegenwart[1])

Von Mario Pensa

Ein zeitgenössischer italienischer Denker, Francesco Orestano, schreibt: «Die Wurzel, das Grundproblem der zeitgenössischen Philosophie ist *das Problem der Wirklichkeit:* Gibt es eine vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit? Und wie kann man sie erkennen?» [2]) Pantaleo Carabellese, der eine andere Richtung vertritt, fügt hinzu: «Nachdem nun die moderne Philosophie in der Entwicklung, die sie in Deutschland durchgemacht... zum Triumph des Menschen als absoluten Subjektes geführt hat, und da nun dieser Triumph als Idealismus gilt, bleibt allgemein im Bewußtsein die Forderung unbefriedigt, die sich hinsichtlich der *Objektivität* der Erkenntnis eines solchen Subjektes erhebt.»[3])

Wenn wir damit vergleichen, was andere Philosophen in ihren Werken und an den verschiedenen Kongressen seit 1933 über die dringendsten Fragen der Stunde geäußert haben, die sie beschäftigen, so vernehmen wir überall, je nach der Schule in neuer Abwandlung, daß das italienische Denken der Gegenwart um das Problem der *Wirklichkeit* kreist, oder genauer um das des Seins und dessen Beziehung zum Subjekt.

---

[1]) Deutsche Übersetzung von Fr. Hindermann. Vgl. zur Orientierung: G. De Ruggiero, La filosofia contemporanea, 2 Bände, Bari, Laterza, 1929; derselbe, Filosofi del Novecento, Bari, Laterza, 1934; B. Croce, Il carattere della filosofia moderna, Bari, Laterza; L. Limentani, A. Masnovo, A. Levi, M. Maresca, G. Della Volpe, G. Lamanna, La filosofia contemporanea in Italia dal 1870 al 1920, Napoli, Perrella, 1928; M. Sciacca, Il secolo XX. Storia della filosofia italiana, Milano, Bocca, 1942 (mit Bibliographie); derselbe, La filosofia oggi. Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi attuali, Milano, Mondadori, 1945; R. Miceli, Filosofia (Enciclopedia scientifica monografica italiana del XX. secolo), Milano, Bompiani, 1937 (mit Bibliographie). Vgl. auch den Band: Filosofi Italiani Contemporanei, Carlo Marzorati Editore, Como, 1944. Herausgegeben von F. M. Sciacca.

[2]) F. Orestano, Il nuovo realismo, Milano, Bocca, 1939, S. 22.

[3]) P. Carabellese, L'idealismo italiano, Napoli, Loffredo, 1938, S. 224.

Daß die italienische Philosophie diesen Weg einschlug, dazu hat der Idealismus beigetragen, und zwar indirekterweise durch die Kraft seines Widerspruchs. Der Idealismus, der die italienische Philosophie zwei Jahrzehnte lang beherrschte, hat eine Reaktion oder doch zum mindesten den Wunsch nach Wandlung und Überwindung seiner Lehren hervorgerufen. Daraus ist die allgemeine Tendenz zum *Realismus* entstanden.

Der Idealismus ist also nicht mehr die stärkste italienische Strömung, er gehört nur insofern zum Bild der neueren italienischen Philosophie, als er durch die anti-idealistische Kritik zutage tritt.

Wie verhält es sich nun mit dieser Kritik?

Was den berühmtesten der beiden Vertreter des absoluten Idealismus betrifft, Benedetto Croce[4]), so liegt das Abnehmen seines Einflusses darin begründet, daß auf der einen Seite ein stärkeres kritisches und spekulatives Bewußtsein sich zu regen begann, auf der andern sich aber eine allgemeine Stimmung auswirkte. Fürs erste könnte wohl der bissige Geist eines G. Papini Recht behalten, der Croces frühen Erfolg (wie im übrigen auch den von Bergson) dem Mangel an spekulativem Sinn ihrer Zeit zuschreibt. Und fürs zweite muß man Croce selbst zustimmen, wenn er die Philosophie mit der Geschichte identifiziert und sagt, sie stehe «weder außerhalb, noch zu Anfang oder am Ende der Geschichte», und sie könne auch nicht «aus einem oder mehreren besonderen Momenten der Geschichte gewonnen werden; jeden Augenblick neu gewonnen, bleibt sie immer und gänzlich verbunden mit dem Lauf der Ereignisse und ist von der geschichtlichen Erkenntnis bedingt». So wäre Croces Philosophie heute einfach deshalb auf dem Weg des Niedergangs, weil die Zeiten sich gewandelt haben und in dieser Wandlung das Gefühl für ihre Mängel sich verfeinert hat.

Der Hauptfehler in Croces Denken ist sein willentliches Aus-

---

[4]) Croces sämtliche Werke sind im Verlag Laterza, Bari, erschienen. Sie sind in vier Reihen eingeteilt: Filosofia dello Spirito, Saggi Filosofici, Scritti di storia letteraria e politica, Scritti vari. Dazu kommen noch die Hefte der Zeitschrift «La critica» seit 1902 und Croces «Contributo alla critica di me stesso», 1931. Die vollständige Bibliographie über Croce bis 1934 findet man im Werke von G. Castellano, Introduzione allo studio di B. Croce, Bari, Laterza 1934.

gehen von Hegel. Zwar knüpft Croce nicht unmittelbar an Hegel an, sondern an die italienischen Hegelianer des 19. Jahrhunderts (Spaventa und De Sanctis). Doch empfinden wir seine Abhängigkeit vom deutschen Philosophen, von dem er übernimmt, «was noch lebendig ist an ihm», das «schon Überlebte» verwirft und dessen «starken Hang zur Immanenz und Konkretheit» er sich zu eigen macht, sowie «die Auffassung eine philosophischen Logik, die sich dem Wesen nach von der des Naturalismus unterscheidet» — doch als ein störendes Element, das sein eigenes Denken von Grund auf gefährdet. Denn Hegels «Geist», das ist das Entscheidende, ist keineswegs identisch mit dem, wofür ihn Groce und dessen alte italienische Lehrmeister hielten, er steht an sich in einem solchen Gegensatz zu alldem, daß man ihn nur entweder in seiner Ganzheit aufnimmt oder dann bei jedem Versuch, ihn abzuwandeln, ein zwitterhaftes Gebilde erhält. Hegels «Geist» ist eine metaphysische Wesenheit von magisch-naturalistischer Herkunft, die schon in der nordischen Mythologie hervortritt und dann untergründig im deutschen spekulativen Denken weiterlebt; mit dem λόγος, der «ratio», dem «spiritus» oder dem «Intellekt« der westlichen Philosophie hat er nichts gemein. Deshalb begeht Croce, indem er diesen «Geist» als Ausgangspunkt seines Systems setzt, einen ähnlichen Irrtum wie Kant, als er in der Meinung, von der «raison» des Descartes zu sprechen, «Vernunft» (also etwas ganz anderes) sagte.

Von diesem Mißverständnis rührt das Zwitterhafte her, das sich durch Croces gesamtes System zieht und Widersprüche zur Folge hat, die dessen spekulativen und kritischen Bau unterhöhlen. So ist für Croce sowohl wie für Hegel der Geist «das einzige Wirkliche»; bei Hegel besteht diese Gleichung zu Recht, da der hegelsche Geist metaphysisch begründet ist, nicht aber bei Croce, weil Croces Geist kein metaphysisches Fundament besitzt. Die erste Kategorie von Croces Geist ist die Intuition oder Vorstellung (rappresentazione). Doch ist der Geist als Kraft der Intuition oder Vorstellung nichts anderes als das psychologische Subjekt, das entweder das ganze Wirkliche nicht auflösen kann, in welchem Fall es das Seinsproblem, vor sich selbst gestellt, ungelöst läßt; oder man verfällt, mit der Behauptung, es könne es auflösen, in die Willkür, das rein persönliche

Ich zu einer metaphysischen Wesenheit zu verallgemeinern, wobei dann das Wirkliche nichts anderes wäre als die Schöpfung dieses besonderen Ich. Auch in der zweiten Kategorie (Urteil oder Kritik) wird Croces Geist in den Widerspruch zwischen das metaphysisch Universale und das subjektiv Individuale verstrickt: denn während der Begriff das Moment von universaler Logizität ist, worin sich das ganze Wirkliche aufhebt, wird andererseits die Geschichte mit dem individuellen Urteil identifiziert. So schwankt man hier zwischen hegelschem Panlogismus und psychologischem Subjektivismus, der schließlich die Geschichte der Kunst an die Seite stellt und beide aus einem Akt der Intuition oder Vorstellung hervorgehen läßt. In den beiden theoretischen Kategorien von Croces Geist zeigt sich deutlich das unverträgliche Hybride, das die Mischung der deutschen Metaphysik (Hegel) mit dem italienischen Humanismus (Vico) zur Ursache hatte. Croce hat also den Menschen vor Augen, den Gegenstand der klassischen Philosophie von Sokrates an, und er schreibt ihm die metaphysische Absolutheit zu, die im Gegenteil dem kosmischen «Geist» der deutschen Mystik eignet. Daraus ergibt sich ein metaphysischer Humanismus, der die besten Aussichten auf Erfolg besitzt in einer Epoche, deren zwiefachen Hang zur Immanenz und zur Vergöttlichung des Ich er zum Ausdruck bringt.

Croces Geist durchläuft in seinem Entwicklungsprozeß bekanntlich vier, ihm eigentümliche Formen oder Kategorien: «die Intuition oder Phantasie, das ist die Kategorie, woraus das als Dichtung oder Kunst Bezeichnete hervorgeht; das Urteil oder die Kritik, das ist die Kategorie des Denkens, in der das entsteht, was wir Philosophie nennen; der Wille, das ist die Kategorie des partikularen Lebens und demnach der Vitalität, der Nützlichkeit oder Ökonomie; endlich die Moralität, das ist die Kategorie des universalen Lebens.» Das Verhältnis zwischen diesen Kategorien wird von der «Dialektik der Unterschiede» (dialettica dei distinti) geregelt, die Croce Hegels «Dialektik der Gegensätze» entgegenhält. Doch gerade diese Ersetzung beweist, daß Croce Hegels «Geist» mißverstanden hat; denn Hegels Geist von seiner Dialektik der Gegensätze trennen oder ihr die Dialektik der «distinti» an die Seite stellen zu wollen, das kommt der Verneinung des ganzen Geistes im hegelschen Sinne gleich,

der sich doch eben nur durch die Dialektik der Gegensätze verwirklichen kann! Croce ist von der Körperlichkeit des menschlichen Wirklichen besessen, des einzigen Wirklichen, das er wahrnimmt, und ihm scheint, daß Hegels dialektischer Prozeß das negative Moment seiner Phasen allzu sehr betone, indem er es in die Abstraktion des Panlogismus münden läßt. Deshalb ersetzt er, um soviel wie möglich von der Positivität aller Phasen zu retten, die «Gegensätze» durch seine «distinti», die wohl «aufgehoben» werden bei ihrer Überwindung, aber nur im Sinne von aufgesogen, aufgenommen, nicht von ausgemerzt. So denkt er sich die vier Kategorien seines Geistes in einem Verhältnis der «Unterschiede», wonach also jede Kategorie die vorausgehende in sich schließe oder aufnehme, doch ohne sie selbst zu beseitigen. Später modifizierte Croce dieses Verhältnis, sich enger an Hegel anlehnend, im Sinn von einem «kreisförmigen» Prozeß des Geistes. Doch bleibt der organische Makel einer Verfälschung von Hegels Denken wie angeboren an seinem System haften, das um so geschlossener und einheitlicher wäre, wenn es als selbständige Schöpfung keine Beziehung zu Hegel hätte. Dieser entscheidende Fehler, der auf Croces Philosophie lastet, kann nur aus einem eigentlichen Mißverständnis von Hegels «Geist» erklärt werden und von dessen Unvereinbarkeit mit einem so konkret humanen und rational-historischen Denken wie dem des italienischen Philosophen.

Die Definition der Kunst als «reine Intuition» (dann als «liricità», und endlich als «universalità«), wobei also das gnoseologische Problem ins ästhetische aufgenommen und die Erkenntnis zur bloßen Vorstellung (rappresentazione) wird, ist mit seiner Ablehnung aller logischen Werte schlechthin ungenügend, um den gesamten Bereich der Kunst zu erfassen (was im übrigen aus vielen mangelhaften literarkritischen Studien von Croce selbst hervorgeht). Die Kunst reicht über ihr Wesen als reine Vorstellung hinaus in andere Kategorien des Geistes, worunter zweifellos auch in die Logik; ohne sie bliebe die Kunst ein Fragment, ein Torso, wäre sie gar nicht lebensfähig (und in der Tat reduziert denn auch Croce mit seiner Unterscheidung von «Poesie und Nicht-Poesie» alle Werke auf ein Mosaik von Torsi).

Croces Gleichung: Geschichte = Philosophie, die nichts anderes bedeutet als die Gleichung: Wirklichkeit = Geist, und sich

unmittelbar auf Hegel stützt, erweckt im italienischen Denken einen gleichsam instinktiven Widerspruch. Diese Identifizierung schließt in der Geschichte sowohl den Kausalitäts- wie den Finalitätsbegriff aus (die der Idealismus beide ablehnt, weil sie eine ontologische Dualität voraussetzen), und sie bietet, indem sie die Geschichte einfach als den sich selber setzenden und sich behauptenden Geist sieht, keinerlei Rechtfertigung für deren verschiedene Momente. Wie soll man dann aber gewisse Geschehnisse und Tatsachen erklären, die das Gewissen als negativ empfindet? Croce räumt in der Logik nur die Existenz des «theoretischen Irrtums» ein, also jenes Irrtums, der im dialektischen Prozeß des Geistes das negative Moment und demnach an sich notwendig und keineswegs negativ ist. Ferner nimmt er einen «positiven Irrtum» an, doch wäre das außerhalb des Denkens und des theoretischen Geistes nur ungestaltete Materie. Danach gibt es in der Geschichte entweder einen «theoretischen Irrtum», der als dialektischer kein Irrtum ist, wobei also die Geschichte als Ganzes *ein* positiver Prozeß ist, oder sie weist auch «positive Irrtümer» auf, außerhalb des Geistes, und es wird somit eine existentiale Dualität angenommen. Im ersten Falle hätten wir eine rein vom Geist geschaffene Geschichte (eine Art von Traum), im zweiten stehen wir vor einer Auffassung der Geschichte, die nicht mehr idealistisch ist. Dieser Widerspruch zeigt sich auch in Croces historischen Schriften, denen man in der Darstellung vieler Geschehnisse und Epochen falsche Perspektiven vorwirft.

Die Identifizierung Geschichte = Philosophie hat Croce immer näher an den absoluten Historismus geführt. Doch ist dieser ja nichts anderes als die Selbstverneinung der Philosophie, die als spekulative Wissenschaft jede Lebensberechtigung verliert und zu einer bloß normativen Methodologie der historischen Kriterien erniedrigt wird. In der Tat definiert sie Croce selbst als: «methodologisches Moment der Geschichtsschreibung: Erläuterung der Grundkategorien der historischen Urteile, d. h. der leitenden Begriffe der historischen Deutung.» Die Gestalt des Philosophen, den Croce abschätzig «Theologe oder Metaphysiker» nennt, scheidet somit aus den Reihen der intellektuellen Berufe aus und geht über in diejenige des Volkswirtschaftlers oder des Historikers, des Staatsmannes oder des Künstlers usw.

Dieses selbstmörderische Ergebnis einer Philosophie, die letztlich ihre Nutzlosigkeit erkennt und sich selbst verneint, gilt als Geständnis eigenen Ungenügens von Croces System.

Auf jeden Fall stellt eine solche Selbstverneinung die beste Definition dar von Croces Philosophie. Sie ist keine Philosophie, sondern eine wohlerwogene und gelehrte Sammlung von Geboten des *humanistischen Wissens*, eine Art Leitfaden oder Handbuch der zeitgenössischen italienischen Kultur von hohem Wert, mit allen Vorzügen der Klarheit und des Gleichmaßes; so erklärt sich denn auch ihr täglicher Einfluß auf allen Gebieten der Wissenschaft. Und gerade in diesem methodologischen Bereich, *mit* oder *gegen* Croce, um ihm nachzueifern oder um ihn zu bekämpfen, muß man sich doch immer Rechenschaft geben von seinem Werk.

Was Giovanni Gentile betrifft[5]), den andern Vertreter des absoluten Idealismus, so gilt auch für ihn, was hier von Croce gesagt wurde: daß also heute seine Philosophie weniger aktuell ist als die Kritik, die an ihr geübt wird.

Besinnen wir uns kurz auf sein System der sogenannten «Philosophie des reinen Aktes» oder Aktualismus. Indem Gentile Hegels Dialektik in dem Sinne abwandelt, daß er die Apriorität der Synthesis aufrecht erhält, welche Thesis und Antithesis setzt, doch selber nicht gesetzt wird, deutet er das Wirkliche als den Akt des Erkennens, durch den das Ich, als Subjekt, das Objekt als Verneinung seiner selbst setzt und dadurch absolutes Subjekt und Totalität der Welt wird. Dieser Akt (den er als «autoctisi», «conceptus sui», «Werden» bezeichnet) des absoluten Subjektes, der also die dialektische Erkenntnis ist, in der Übereinstimmung mit ihren drei Momenten von Thesis, Antithesis, Synthesis, unterscheidet sich in Kunst, Religion und Philosophie im eigentlichen Wortverstand. Zusammen bilden sie *die* Philosophie, die

---

[5]) Gentiles Werke sind bei Laterza, Bari, bei Treves, Mailand, und bei Sansoni, Florenz, erschienen. Die Ausgabe der «Opere Complete» bei Sansoni umfaßt 13 Bände. Dazu kommen noch zahlreiche literarkritische und philosophiegeschichtliche Schriften. Gentile selbst hat sein System im Werk: Introduzione alla Filosofia, Milano, Treves, 1933, kurz dargelegt. Eine gute Bibliographie über G. findet man in den Werken: Chiocchetti, La filosofia di G. G., Milano, 1922; und La Via, L'Idealismo attuale di G. G., Messina, 1922.

also der reine Akt ist des absoluten Subjektes (= des Philosophen). Da nun der Akt Werden ist, ist er auch Geschichte, demnach ist der Philosoph auch die Verkörperung der Geschichte, Philosophie und Geschichte der Philosophie sind ein und dasselbe, und die ganze Wirklichkeit wird als philosophische Geschichte aufgefaßt.

Dieses System besitzt zweifellos eine größere spekulative Folgerichtigkeit als das von Croce. Doch indem Gentiles absolutes Subjekt den positiven Charakter von schöpferischer Freiheit des kantischen Ich ablegt, indem es den Charakter von Kampf und Eroberung des fichteschen Ich und auch die dialektische Dualität von Sein und Nichts verliert, die dem hegelschen Ich innewohnt, löst es sich auf in eine Einmaligkeit, deren Charakter sofern ein absolut negativer ist, als sein Leben — wenn es überhaupt je lebt — in unablässigem Selbstverneinen besteht. Seine Geschichte ist nicht Geschichte, weil sie außerhalb der Zeit ist und nur in der Absolutheit des Denkens lebt. Sofern es dann persönlich determiniert ist, «omnimode determinatum», wie Gentile sagt, ist es letztlich nichts anderes als das einzelne partikulare empirische Ich und mündet in den unfruchtbarsten Solipsismus. Das wird übrigens durch die wiederholten Hinweise bestätigt, die Gentile selbst, in den letzten Jahren, im Sinne einer immer persönlicheren und partikulareren Determinierung des absoluten Subjektes gegeben hat. Schließlich ist also diese Philosophie nichts anderes als das persönliche Denken des Philosophen (von Gentile selbst), nach dessen Tod auch sie stirbt, weil ihr jede allgemeine Gültigkeit fehlt. Sie ist nur ein verzweifelter totalitärer Subjektivismus, negativ, unfruchtbar, solipsistisch und bei weitem nicht imstande, auch nur ein einziges von den Problemen zu lösen, die heute die Menschheit beschäftigen.

Gegen den ganzen absoluten Idealismus als solchen, also sowohl gegen Croces «Philosophie des Geistes» wie gegen Gentiles «Philosophie des reinen Aktes», werden sodann folgende Einwände erhoben.

Das berühmte apodiktische Prinzip des deutschen Idealismus: «Kein Objekt ohne Subjekt», besitzt einen rein logischen Wert; «Subjekt» und «Objekt» sind zwei sprachlich aufeinander bezogene Begriffe wie — um einen banalen Vergleich anzufüh-

ren — «Gatte» und «Gattin». Aber es hat keinen *realen* Wert, denn wenn das Subjekt aufhört zu existieren, so stirbt deshalb noch nicht auch das Objekt mit ihm, ebensowenig wie die Gattin, wenn der Gatte stirbt, selber stirbt; sie lebt weiter als «Frau». Eine rein logische Wahrheit auf die Wirklichkeit zu übertragen und zu behaupten, daß es ohne Subjekt wirklich auch kein Objekt gibt — dieser Irrtum ist so augenscheinlich, daß man ihn nur auf Grund jener besonderen Denkart erklären kann, die ihn begangen hat, d. h. auf Grund der *romantischen* Denkart. Und tatsächlich verwandelt diese sinnlose Übertragung der Logik in die Wirklichkeit die ganze Welt in einen Traum, in ein Märchen: der Idealismus ist in der Philosophie dasselbe, was in der deutschen Literatur das Märchen.

Wenn man ein absolutes Subjekt annimmt, in welchem Verhältnis steht dann jedes einzelne Subjekt zu ihm, in welchem stehen dann alle einzelnen Subjekte zueinander? Das ist das Problem der Persönlichkeit, das der Idealismus, schwankend zwischen dem universalen Geist und dem kleinen empirischen Ich, nicht zu entwirren vermag.

Die Immanenz, die die Idealisten als ihre größte Eroberung betrachten, hat sich bei näherem Zusehen als Sinnlosigkeit erwiesen; denn es kann nicht Immanenz geben ohne *Transzendenz*. Wie könnte man denn auch, nachdem man ein Apriori zurückgewiesen, Immanenz annehmen, die doch gerade nur die Immanenz dieses selben Apriori sein kann? Eben diese *Leere* der idealistischen Immanenz dürfte wohl das tiefste Unbehagen unter den zeitgenössischen Philosophen verursachen. Kurz: der Prozeß des Geistes kann nicht ins Unendliche laufen. Wie ist sein Anfang? Wie sein Ende? Diese Probleme, die wichtigsten der philosophischen Spekulation, läßt der Idealismus alle ungelöst.

Die Totalität des Subjektes führt — durch seine eigene Absolutheit — eher zur Verneinung als zur Bejahung des Subjektes selbst. Dadurch, daß es sich dialektisch aufheben muß, um sich zu behaupten, bedeutet es eben Verneinung und Tod, keine Schöpfung. So haben Croce, indem er den Geist auf die Menschheit als Gattung, und Gentile, indem er ihn gar auf den Menschen als Einzelwesen (den Philosophen) reduziert, schließlich jedwelche Philosophie negieren müssen; der eine mündet

in einen empirischen Humanismus, der andere in einen noch empirischeren Solipsismus.

Alle diese Einwände drücken die zeitgenössische Gewissenskrise nach den lauten Erfolgen des Idealismus aus. Diese typisch romantische Philosophie entsprach durchaus einer Zeit, die an die Fähigkeit des Menschen glaubte, Natur und Geschichte nach eigenem Ermessen schaffen zu können.

Doch haben dann die exakten Wissenschaften mit ihrem Wunschtraum, die Welt in ein System von Begriffen zu bringen, nach und nach immer unerklärlichere Tatsachen entdeckt und die Existenz einer unableitbaren Wirklichkeit anerkennen müssen, die sie das «Irrationale» nennen. Der Lauf der Geschehnisse ist immer weiter abgewichen vom Weg, den ihm die Menschen zuweisen wollten, und er hat den Mythos des die Geschichte schöpfenden «homo faber» über den Haufen geworfen und das Bestehen von Kräften und Prinzipien bestätigt, die das von menschlichen Begriffen Erbaute übersteigen. So hat eine Wirklichkeit, die größer ist als das menschliche Ich und sich unserem Intellekt entzieht, ihre Rechte wieder geltend gemacht. Ihr Auftreten hat die absolute Ich-Bezogenheit des Idealismus Lügen gestraft und im italienischen Denken das Bedürfnis nach einer Versöhnung geweckt mit der Welt außerhalb des Ich[6]).

---

[6]) A. Aliotta, La reazione idealistica contro la scienza, Palermo, 1912; derselbe, L'estetica del Croce e la crisi dell'idealismo moderno, Napoli, Perrella, 1917; G. Calogero, Studi crociani, Rieti, 1930; G. Castellano, B. Croce, Bari, Laterza, 1936; E. Chiocchetti, La filosofia die B. Croce, Milano, «Vita e Pensiero», 1932; S. Contri, L'estetica del Croce, Bologna, «Criterion», 1929; V. La Via, B. Croce e Dio e il soggetto indomabile, «Educazione Nazionale», 1934; G. Manacorda, B. Croce o dell'impudenza, Firenze, 1932; A. Pastore, B. Croce e la filosofia di G. B. Vico, in: «Giorn. Stor. della lett. ital.», Torino, 1911; F. S. Romano, Il concetto di storia nella filosofia di B. Croce, «Quaderni di Filos, e Storia», Palermo, 1933; A. Volpicelli, B. Croce, Roma, 1929; A. Mautino, La formazione della filosofia politica di B. Croce, Torino, Einaudi, 1940; E. Chiocchetti, La filosofia di G. Gentile, Milano, «Vita e Pensiero», 1922; V. La Via, L'Idealismo attuale di G. Gentile, Trani, Tip. Vecchi, 1925; V. Marchi, La filosofia morale e giuridica di G. Gentile, Camerino, 1923; F. D'Amato, Gentile, Milano, «Athena», 1927; F. De Sarlo, Croce e Gentile, Firenze, 1925; R. Miceli, Croce Gentile e la filosofia dell'arte, Biblioteca della rivista rosminiana, N. 3, Intra, 1931; A. Zacchi, Il nuovo idealismo di B. Croce e G. Gentile, Roma, 1925; G. Bontadini, Le polemiche dell'idealismo, in Rivista di Filos. Neo-scolastica, fasc. V—VI, 1924; fasc. VI, 1925; derselbe, La critica negativa dell'immanenza, in Rivista di Filos. Neo-

Croces und Gentiles Schüler haben alle schon eine «selbstkritische Revision des Idealismus» vorgenommen. Armando Carlini[7]) ist von Gentiles Aktualismus zu einem «ontologischen Idealismus» übergetreten. Er zerlegt Gentiles reinen Akt in die beiden Momente von Leben und Denken, moralischer Persönlichkeit und philosophischer Reflexion, Religion und Erkenntnis. Die moralische Persönlichkeit entdeckt durch einen Akt des Glaubens in ihrer Innerlichkeit das transzendente Wesen, das Gott ist. So versöhnt er die idealistische Immanenz mit der christlichen Transzendenz. Giuseppe Saitta[8]), der vorerst Gentiles Aktualismus noch weiter auf die Spitze getrieben hatte, indem er das absolute Ich unvermittelt mit dem empirischen Ich identifizierte, ist zu mannigfaltigen geschichtlichen Arbeiten übergegangen, u. a. über das Wesen der thomistischen Philosophie und über die italienische Philosophie der Renaissance. Der Gentile-Schüler Guido De Ruggiero[9]) hat sich dem Studium der Naturwissenschaften zugewandt; denn die Geschichte bestehe nicht nur im menschlichen Geschehen, sondern müsse auch dasjenige der Natur einbeziehen, das zur Ganzheit des Geistes gehört. Auf diese Weise wird die vom Idealismus (Croce) bis dahin nur als ein Anliegen des Menschen aufgefaßte Geschichte durch die Naturwissenschaften ergänzt und umfaßt nun das

scolastica, fasc. V—VI, 1926; derselbe, Idealismo e realismo, Rel. al X Congresso Naz. di Filos., Salsomaggiore, 1935; P. Carabellese, L'idealismo italiano, Napoli, Loffredo, 1938; derselbe, Critica del concreto, Pistoia, 1921; S. Contri, La scuola hegeliana in Italia e il problema della scienza, in: Atti del XIII Congresso Naz. di Filos., 1933; A. Guzzo, Idealismo e cristianesimo, 2 Bände, Napoli, Loffredo, 1936; F. Olgiati, Neoscolastica, idealismo e spiritualismo, Milano, «Vita e Pensiero», 1933; G. Ottaviano, Critica dell'Idealismo, Napoli, Rondinella, 1936; U. Spirito, L'Idealismo italiano e i suoi critici, Firenze, Le Monnier, 1930; A. Tilgher, Critica dello storicismo, Modena, Guanda, 1935; E. Castelli, Idealismo e solipsismo, Roma, Signorelli, 1933; V. La Via, Dall'idealismo al realismo assoluto, Firenze, Sansoni, 1941.

[7]) A. Carlini, La vita dello spirito, Firenze, Vallecchi, 1921; La religiosità dell'arte e della filosofia, Firenze, Sansoni, 1934; Il mito del realismo, Firenze, Sansoni, 1936. Über Carlinis Stellung zum Existentialismus siehe weiter unten.

[8]) G. Saitta, Lo spirito come eticità, Bologna, Zanichelli, 1921; Il carattere della filosofia tomistica, Firenze, Sansoni, 1934; La filosofia di Marsilio Ficino, Messina, Principato, 1923; L'educazione dell'Umanesimo in Italia, Venezia, La nuova Italia, 1928; La libertà umana e l'esistenza, Firenze, Sansoni, 1940.

ganze Leben des Kosmos. Ugo Spirito[10]) hat den Glauben an seinen Idealismus verloren und bezeichnet ihn nunmehr als «Neo-positivismus», der nach ihm in einem Pragmatismus bestünde, der aus einer zum Skeptizismus neigenden Geisteslage sich immer wieder aufs neue an die Probleme heranmacht. Augusto Guzzo[11]) ist vom modernen auf den griechisch-christlichen Idealismus zurückgegangen und hat versucht, von der Immanenz zur göttlichen Transzendenz zu gelangen, wobei er zu einer vollen katholischen Lösung kam. Nach seinen Bemühungen um ein ethisches System, das sich aus dem absoluten Idealismus deduzieren ließe und worin er sich fest hätte verankern können, hat sich Vincenzo La Via[12]) allmählich dem Realismus und dem Theismus genähert. Andere Schüler widmen sich in der Hauptsache der Geschichte der Philosophie, der Wirtschaftslehre, der Soziologie, der Philosophie der Wissenschaften; sie sind, mit andern Worten, keine «Philosophen» mehr.

Alles in allem stellt also die idealistische Schule, wie schon aus diesen wenigen Andeutungen hervorgeht, das Bild einer großen Verwirrung dar; denn die Schüler haben erkannt, daß die Philosophie ihrer Lehrmeister *zu keinerlei weiterer Entwicklung fähig ist,* wenn man vom Existentialismus absieht, der eben keine Philosophie ist. Aus diesem Grunde, weil ihnen nichts anderes übrig bleibt, haben sie entweder Croces selbstmörderischen Schluß sich zu eigen gemacht und die Philosophie zugunsten einzelner besonderer Wissenschaften aufgegeben, oder sie sind zu einer andern Schule übergetreten.

Mit dem Niedergang des absoluten Idealismus kamen gleichzeitig andere philosophische Strömungen wieder auf.

---

9) G. De Ruggiero, La scienza come esperienza assoluta, Bari, Laterza, 1921; De Ruggiero ist auch bekannt als Verfasser einer monumentalen Geschichte der Philosophie, die bei Laterza, Bari, erscheint.

10) U. Spirito, Scienza e filosofia, Firenze, Sansoni, 1933; La vita come ricerca, Firenze, Sansoni, 1937.

11) A. Guzzo, Verità e realtà, Torino. Paravia, 1925; Il concetto di individuazione e il problema morale, Torino, 1928; Idealisti e empiristi, Firenze, Vallecchi, 1935; Idealismo e cristianesimo, Napoli, Loffredo, 1934; über Guzzo und den Existentialismus siehe weiter unten.

12) V. La Via, B. Croce, Dio e il soggetto indomabile, «Educ. Naz.», 1934; Filosofia e religione, in «Archivio di Filosofia», 1936; Dall'idealismo al realismo assoluto, Firenze, Sansoni, 1941.

Eine Abart des Idealismus, die italienischem Denken besser entspricht, ist der kritische oder ontologische Idealismus von Bernardino Varisco[13]).

Varisco geht von der Annahme aus, daß es ein «gänzlich undeterminiertes Sein» gibt, das jedes Subjekt nur im Unterbewußten in seiner Fülle wahrnimmt, während wir im Zustand der Bewußtheit bloß fragmentarische Erkenntnisse davon haben können. So vollzieht sich einzig im Unterbewußten die restlose Identifizierung von Sein oder Wirklichkeit mit unserem Bewußtsein. Die erscheinungshaften Aspekte, in denen sich uns das Sein offenbart, sind ihm logischerweise weder wesentlich beigegeben noch notwendig; daraus müssen wir folgern, daß sie eigens von einer prima causa, von irgendwem, kurz, von einem Gott geschaffen wurden, damit wir sie wahrnehmen. Diese göttliche Person allein begründet das Erscheinen der Phänomene und setzt ihm ein Ziel, wie sie es auch den einzelnen Subjekten setzt, die daran teilhaben. So wird denn die Weltgeschichte, von diesem Gott geleitet, von einem Gesetz der Güte beherrscht und nicht von der Sinnlosigkeit reiner Bewegung und Energie. Indem sich die Philosophie das Erkenntnisproblem vornimmt, also das Problem der Beziehung der Subjekte zum Sein, wird sie zur Metaphysik und zugleich zur Moral, da sie uns auch Sinn und Zweck unseres phänomenalen Lebens erläutert. Das wesentlichste Anliegen in Variscos Philosophie ist demnach der religiöse Anlauf der Welt auf diesen Gott hin, der teils immanent ist in jedem Subjekt (im Unterbewußten), teils transzendent (im Bewußtsein).

Sehr nahe steht diesem System dasjenige von Piero Martinetti[14]). Martinetti geht von Kant aus, aber er vereint alle Syn-

---

[13]) B. Varisco, Conosci te stesso, Milano e Firenze, La Nuova Italia, 1912; I massimi problemi, Milano, 1914, 2. Aufl.; Il soggetto e l'oggetto, in «Archivio di Filosofia», 1931; La dottrina cattolica e la critica razionale, in «Arch. d. Filos.», 1931; L'errore, in «Arch. d. Fil.», 1932; L'itinerario, in «Arch. d. Filos», 1936; Esperienza e ragione, in «Arch. d. Filos.», 1936; Coscienza e subcoszienza, in «Arch. d. Filos.», 1937; Dall'uomo a Dio, Padova, C. E. D. A. M., 1939; Il pensiero vissuto, Roma, Perrella, 1940.

[14]) P. Martinetti, Breviario spirituale, Milano, 1923; La Libertà, Milano, Lib. Edit. Lombarda, 1928; Introduzione alla metafisca, Milano, Lib. Edit. Lombarda, 1929; Ragione e fede, Lib. Edit. Lombarda, 1934; Gesù Cristo e il cristianesimo, Milano, in Rivista di Filosofia, 1934.

thesen a priori in eine einzige «intellektive Intuition», die imstande ist, «das Noumenon durch das Phänomenon zu erkennen und symbolisch darzustellen». Das Noumenon ist also durchaus erkennbar mittels der Phänomena, die als Symbole dafür einstehen. Die Aufgabe des Bewußtseins liegt nur in einer fortschreitenden Reduktion der erscheinungshaften Welt in eine ideale Einheit, die unser Bewußtsein übersteigt. Deshalb ist die Philosophie, welche diese Aufgabe erfüllt, immer auch Metaphysik. Und Martinetti, der zwar an der Identität von Subjekt und Objekt festhält, nimmt andererseits nicht an, daß der Geist die Wirklichkeit erschaffe, sondern nur, daß er sie stufenweise mit-schafft, indem er sich zu dem transzendenten Einen emporhebt. Er legt großes Gewicht auf diese Transzendenz, weil unser geistiges Leben nur in solcher Weise auf die Perfektibilität ausgerichtet wird; wollte man hingegen das metaphysische Eine als ein Immanentes setzen, wie der Idealismus es tut, so bliebe unser geistiges Leben in den realen Formen verstrickt und hätte keinerlei Antrieb zu Höherem. Diese metaphysische Bewegung, die mit der fortschreitenden Vergeistigung der Wirklichkeit einhergeht, ist das Kennzeichen von Martinettis Philosophie.

Der ontologische Idealismus bietet den doppelten Vorteil, daß er die reale Objektivität des Seins wieder einführt und dabei doch nicht auf Immanenz verzichtet. Andererseits verfällt er auch nicht in den Solipsismus des absoluten Idealismus, indem er die Pluralität der Subjekte anerkennt. So eröffnet er manchen Idealisten einen Ausweg, die auf der Suche nach dem ubi consistam eines metaphysischen Wirklichen aus dem geschlossenen Kreis des absoluten Subjektivismus heraustreten wollen, und er besitzt heute zahlreiche Anhänger, z. T. von beachtlichem Rang.

Pantaleo Carabellese[15]), ein Schüler von Varisco, akzeptiert durchweg die Philosophie seines Lehrers und setzt sie sogar voraus, indem er am gleichen Punkt anknüpft, wo sie selbst aufhört. Carabellese geht aus von Variscos Schlußfolgerungen

---

[15]) P. Carabellese, La filosofia die Kant, Firenze, Vallecchi, 1927; Il problema della filosofia da Kant a Fichte, Palermo, Trimarchi, 1929; Il problema teologico come filosofia, Roma, Tip. del Senato, 1931; L'idealismo italiano, Napoli, Loffredo, 1938; Critica del concreto, Roma, Signorelli, 1940; Il mio ontologismo, in Giornale Critico della Filosofia Italiana, 1936.

über die Universalität des Subjektes und entdeckt im Subjekte selbst, «in mir wie in jedem Ding», die Objektivität des Subjektes, d. h. «das Sein, das Descartes im *cogito* beschlossen sah». Nach seiner Auffassung muß also das metaphysische Problem des Objektes, das kantische «Ding an sich», in der Synthesis a priori gesucht werden, und das theologische Problem muß wieder teilhaben an der Philosophie. Varisco bemühte sich um einen Übergang vom partikularen Subjekt zum universalen Subjekt; Carabellese nun behauptet, daß diesem universalen Subjekt das «Ding an sich» und der immanente Gott als das einende Eine innewohnen. Auf diese Weise genügt er dem wesentlichsten Anspruch seines Denkens, das in der philosophischen Begrüdung des Absoluten besteht[16]).

Neben dem ontologischen Idealismus setzt sich in Italien auch ein Neo-kritizismus durch, der einesteils von den sich aufdrängenden Gegebenheiten der wissenschaftlichen Fortschritte beeinflußt wird, zugleich aber an der idealistischen Errungenschaft von der Selbständigkeit des Geistes festhalten will, weshalb er nach einer Versöhnung von Idealismus und Realismus strebt und Kant auf Wegen folgt, die unserem modernen Denken besser entsprechen. Diese Ideal-Realisten empfinden also im Grunde das Bedürfnis nach etwas Wirklichem, das als existentiale Stütze zu dienen vermöchte. Es schränkt zwar den Geist ein, doch verleiht es ihm einen stärkeren Antrieb und Beweglichkeit, indem es ihn zu unablässiger Anspannung zwingt, zu unablässiger Überwindung. Dieses Bedürfnis nach Verankerung in irgendeinem realen Grunde verquickt sich bei diesen Denkern zuweilen auch mit einem gefühlsmäßigen Mystizismus, der sie nicht selten zur Annahme einer theistischen oder magisch-naturalistischen Transzendenz führt[17]).

Bei dieser allgemeinen Tendenz des italienischen Denkens nach dem Ontologismus und Theismus ist es nicht weiter ver-

---

[16]) Über den Unterschied zwischen Carabelles Ontologismus und dem Existentialismus, siehe weiter unten.

[17]) A. Banfi, La filosofia e la Vita spirituale, Milano, 1922; Immanenza e trascendenza, 1933; Principi di una teoria della ragione, Milano, 1929; Idealismo e realismo, in «Archivio di Filosofia», 1931. A. Baratono, Il mondo sensibile, Messina, Principato, 1934 A. Renda, Pressupposti intellettualistici del problema dell'immanenza e trascendenza, 1924; Il criticismo, Palermo, Sandron, 1927; Valori spirituali e realtà, Messina, 1931.

wunderlich, daß die Betrachtung sich wiederum auch der scholastischen und thomistischen Philosophie zuwandte.

Die Wiedergeburt neo-scholastischer Philosophie vollzog sich in Italien bereits im Jahre 1879 unter dem Einfluß der Enzyklika «Aeterni Patris» von Leo XIII., der 1880 gegründeten «Accademia romana di S. Tommaso d'Aquino» und der Arbeiten der Schule von Löwen; heute wird sie in Rom an der Gregorianischen Universität der Jesuiten und am «Angelicum» der Dominikaner gelehrt, sowie an der Mailänder «Università Cattolica del Sacro Cuore».

Die Zeitschrift der Neuscholastiker ist die «Rivista di Filosofia Neoscolastica», die in Mailand unter der Leitung von P. Gemelli erscheint. Gegründet wurde sie 1909; sie setzt sich das Ziel, nach dem «Grundkriterium der Erkenntnis» zu forschen, wobei sie einzig dasjenige als berechtigt ansieht, das die Notwendigkeit und die Allgemeinheit unserer Erkenntnisse auf experimenteller Grundlage nachzuweisen gestattet. Während einiger Jahre beschäftigte sie sich ausschließlich mit der Prüfung von Merciers Kriterienlehre. Dann widmete sie sich der Auseinandersetzung mit dem Idealismus als solchem und mit Croce im besonderen, trennte sich aber in zwei verschiedene Lager: das dogmatische des P. Mattiussi, das ihn in Bausch und Bogen verwarf, und das versöhnlicher gestimmte des P. Chiocchetti[18]), welches das konkrete Universale annahm und die Auffassung von dem rationalen Subjekt als dem wahren Wirklichen teilte, aber die These abwies, daß das Subjekt das Objekt erschaffe; es gestand ihm bloß eine *verwandelnde* Kraft zu bei dessen Wiedererschaffung, weil das Objekt, zum mindesten in der Intuition, *vor* dem Subjekt existiere. Somit nähert sich diese Philosophie stark den Schlußfolgerungen von Variscos ontologischem Idealismus, allerdings mit dem Unterschied, daß P. Chiocchetti den modernen Idealismus zu legitimieren sucht, indem er ihn auf den Aquinaten zurückführt — was ein edles, aber völlig aussichtsloses Unterfangen ist.

Obwohl diese Bemühungen, Idealismus und Scholastik miteinander zu versöhnen, zu keinem Erfolg geführt haben, will

---

[18]) E. Chiocchetti, La filosofia di G. Gentile, Milano, «Vita e Pensiero», 1922; La filosofia di B. Croce, Milano, «Vita e Pensiero» 1924; La filosofia di G. B. Vico, Milano, «Vita e Pensiero» 1935; S. Tommaso, Milano, «Vita e Pensiero», 1928.

die Neu-Scholastik den Idealismus weiterhin dadurch bekämpfen, daß sie seine dem modernen Bewußtsein gemäßesten Elemente in sich aufnimmt, um die scholastischen Methoden zu erneuern. Auf diese Weise versucht sie, mit verjüngten Kräften wieder ins zeitgenössische Denken einzugreifen und dazu ihren Beitrag zu liefern. Als größtes Hindernis erweist sich natürlich die Schranke zwischen Dogmatismus und Kritizismus, die keines der beiden Lager zu überwinden vermag. Doch ließe sich der Dogmatismus auch rational begründen — hieraus ergäbe sich vielleicht ein Ontologismus, der imstande wäre, manches Problem unserer Zeit zu lösen[19]).

Der italienische *Realismus* ist in seinem Ideengehalt dem Naturalismus der Renaissance verbunden, der nicht mystischem Naturkult gleichgestellt werden darf, sondern gelassenes «Wägen und Wiedererwägen» (provare e riprovare) bedeutet; nicht Verzweiflung vor einer unerkennbaren Natur, die sich selber aufgibt, sondern ruhige Gewißheit, sie ergründen zu können. Er ist Naturerforschung, die mit der Selbsterhöhung des Menschen einhergeht, Naturalismus und Humanismus in einem. So ist auch der zeitgenössische Realismus eine Flucht aus dem Materialismus (weil es italienischem Denken widerstrebt, den Geist herabzusetzen zu bloßer Materie), und zugleich eine Flucht aus dem absoluten Spiritualismus (weil das italienische Denken der sinnlich wahrnehmbaren Welt eng verbunden bleibt). Er ist einfach ein immanenter oder transzendenter Ontologismus, in dem sich Denker verschiedenster Herkunft begegnen, da sie doch alle nach der nämlichen Lösung trachten: dem Ruhepunkt der Objektivität.

Giuseppe Tarozzi[20]), ein Schüler des Positivisten R. Ardigò, hat den Positivismus seines Lehrers in die Richtung auf die

---

[19]) F. Olgiati, La neoscolastica di fronte al problema teologico ed al metodo storico, in Rivista di Filos. Neoscol., 1927; Il realismo, Milano, 1936; G. Zamboni. Introduzione alla gnoseologia pura, Milano, «Vita e Pensiero», 1924; La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino, Verona, Tip. Veronese, 1934; Metafisica e gnoseologia, Verona, Tip. Veronese, 1935; La persona umana, Verona, Tip. Veronese, 1940.

[20]) G. Tarozzi, Apologia del positivismo, Roma, Formiggini, 1927; L'esistenza e l'anima, Bari, Laterza, 1930; La ricerca filosofica, Napoli, Rondinella, 1936; La libertà umana e la critica del determinismo, Bologna, Zanichelli, 1936.

Transzendenz hin abgewandelt. Er glaubt, daß die Wirklichkeit zwar eine «Erfahrungstatsache» sei, daß aber die Erfahrung uns alles erkennen lasse von der Wirklichkeit außer gerade ihrer *Existenz*. Doch können wir sie uns dank «unserer rationalen Freiheit, zu glauben» vorstellen als «unendliche Potenz», worin alle wirklichen Determinierungen der Welt sich vereinen. Indem wir an dieses Unendliche «glauben», überwinden wir die Grenzen des Phänomenon und gelangen zur Betrachtung Gottes. Sehr beachtenswert an Tarozzis Philosophie ist namentlich diese Ausmündung in den Theismus, dem man zwar Folgewidrigkeit vorwirft, die aber in ihrer ganzen theoretischen Inkongruenz immer wieder anzutreffen ist im zeitgenössischen Denken.

Erminio Troilo[21]), gleichfalls aus Ardigòs Schule, nimmt nach positivistischen Anfängen eine mittlere Stellung ein zwischen Positivismus und Idealismus, indem er sowohl den ontologischen Monismus wie den gnoseologischen Dualismus in seinem Gedankenbau vereint. Das Sein ist die erste, absolute gegebene Größe; in ihm sind der Geist enthalten als Gesetz von der Einheit des Wirklichen wie auch das Erkennen, dies als Gesetz der Dualität. Das Unendliche des Seins ist solchermaßen immanent *und* transzendent in bezug auf das Endliche des Wirklichen. Dasselbe Verhältnis besteht auch zwischen unendlicher Welt und endlichem einzelnen Subjekt.

Der *psychologische Realismus*, der in Italien von De Sarlo begründet wurde und den man als ethischen Realismus bezeichnen könnte, darf für sich geltend machen, daß er nie in platten, rein experimentellen Empirismus verfällt, sondern ein transzendentes oder immanentes Absolutes voraussetzt, worin er den Grund legt zu seiner Auffassung von der Personhaftigkeit des Menschen; und ihr, der Person des Menschen, verleiht er sittlichen Gehalt, indem er auf ein psychisches Vermögen a priori baut.

Antonio Aliotta[22]) stellte in seinem ersten Versuch, ein theoretisches System der Wissenschaften zu erarbeiten, die Lehre

---

[21]) E. Troilo, Lo spirito della filosofia, «Il solco», Città di Castello, 1926; Realismo assoluto, in «Archivio di Filos», 1931; La forme dell'esperienza, Padova, 1934; Le ragioni della trascendenza e il realismo assoluto, Venezia, 1936.

[22]) A. Aliotta, la guerra eterna e il dramma dell'esperienza, Napoli, Perrella, 2. Aufl. 1920; Relativismo e idealismo Napoli Perella, 1922; Le origini

vom Anthropomorphismus des Wissens auf, wonach der «Grund aller Dinge» nach dem Abbild des menschlichen Geistes geschaffen und Gott, das Unerforschliche, nichts anderes wäre als unsere Persönlichkeit, die ihrer selbst bewußt geworden ist. So brachte er die menschliche Persönlichkeit mit dem einen Prinzip zusammen. Später jedoch gab er diese Lehre, die er als Theismus bezeichnete, auf und bewegte sich zurück auf die Pluralität der Subjekte; die Gesamtheit des Wissens löse sich auf in eben diese Pluralität, und sie sei deren konkrete Synthesis. Es gibt demnach kein metaphysisches Sein, sondern nur den Erfahrungsakt, durch den der einende und trennende Prozeß zwischen Subjekt und Objekt sich unablässig erneuert. Unsere Erkenntnis, die auf dem Prozeß der Erfahrung beruht, ist kein Trug, sondern die Wirklichkeit selber.

Der historische Materialismus, der dank Antonio Labriola sich vom Marxismus gelöst hatte, wird von Rodolfo Mondolfo[23]) verfochten. Er sieht die Geschichte als Einheit, die nicht bloß durch den wirtschaftlichen Faktor, sondern ebenso durch alle anderen Faktoren des Daseins bedingt ist. Nach seiner Auffassung vollzieht sich die Geschichte zwischen dem Subjekt (dem Menschen) und dem Objekt (der Umwelt), die in einem dialektischen Verhältnis stehen, so daß das Subjekt aus jeder Überwindung des Objektes, das es als Schranke empfindet, neue Kräfte schöpft zu einem weiteren Fortschritt. Die Geschichte rückt also als reale Dialektik vor, deren Stoßkraft in einem konkreten Voluntarismus liegt — welches Willensvermögen wiederum von verschiedenen Faktoren bestimmt wird, u. a. auch vom praktischen des Wirtschaftslebens.

Der Realismus in der Philosophie der Wissenschaften wird bei dem Soziologen Eugenio Rignano[24]) und bei dem Mathematiker

---

dell'irrazionalismo contemporaneo, Roma, Perella, 1927; L'esperimento nella scienza, nella filosofia e nella religione, Roma, Perella, 1936; la filosofia come forma di vita, Roma, Perella, 1936; Il problema di Dio e il nuovo pluralismo. «Il solco», Città di Castello, 1924; Il mio sperimentalismo, Como, Marzorati, 1944.

[23]) R. Mondolfo, Sulle orme di Marx, 2 Bände, Bologna, Zanichelli, 3a. Aufl., 1923.

[24]) E. Rignano, La mémoire biologique et énergétique, in «Scientia», VI., 1909; La vita nel suo aspetto finalistico, Bologna, Zanichelli, 1925; Il fine dell'uomo, Bologna, Zanichelli, 1928.

Federigo Einriques[25]) zu einer Art von kritischem Positivismus. Rignano geht bei der Betrachtung der psychischen Erscheinungen von der einfachsten Form aus, der Empfindung, um zur höheren zu gelangen, zum Denken, und er kommt zum Schluß, daß das Gedächtnis unserem gesamten Bewußtsein sowohl die Einheit wie die zielbestimmte Richtung verleiht. Einriques stellt in der Auseinandersetzung mit dem Problem der wissenschaftlichen Wahrheit die Behauptung auf, daß jeder metaphysische Begriff bloß hypothetisch gelten könne, daß das unmittelbar Gegebene in der Wirklichkeit die Beziehung zwischen dem Gewollten und dem Empfundenen sei; daß die Wirklichkeit im Unveränderlichen dieser Beziehung bestehe; daß die wissenschaftliche Arbeit ein unendlicher Fortschritt in stufenweisen Annäherungen sei und daß Wissenschaft nichts gemein habe mit Philosophie.

«Konstruktiver Realismus oder Super-Realismus», so nennt Francesco Orestano[26]) den Realismus, den er in einem eigenen System entworfen hat. Er spricht dem kantischen Kritizismus jede Gültigkeit ab und behauptet, daß die Wirklichkeit «die transzendentale Dimension» sei, d. h. «die stete und unabweisliche Komponente der Erfahrung in ihrem Ganzen», welche «jeden Bezug auf eine Wirklichkeit an sich verweist, auf einen hypothetischen noumenalen Hintergrund, der immer alle in der Erfahrung selbst gegebenen Größen übersteigt». Diese transzendentale Dimension wäre im Grunde nichts anderes als ein Richtungsweiser für die Erfahrung, auf ein transzendentes Absolutes hin. Im Maße man also die Erfahrung erforscht, wird man auf dieses Absolute hingestoßen; je tiefer man in die Immanenz dringt, desto höher erhebt man sich zur Transzendenz; je breiter die Welterkenntnis, desto voller die Anschauung des Ab-

---

[25]) F. Einriques, Scienza e razionalismo, Bologna, Zanichelli, 1912; Matematiche e teoria della conoscenza, «Scientia», 1912; Per la storia della logica, Bologna, Zanichelli, 1922; Problemi della scienza, Bologna, Zanichelli, 3. Aufl. 1927; Signification de l'histoire de la pensée scientifique, Paris, Hermann, 1934.

[26]) F. Orestano, Nuovi principi, Milano, Bocca, 1925; Nuove vedute logiche, Milano, Bocca, 1926; La mia filosofia, in Rivista d'Italia e d'America, IV., Roma, 1926; Verità dimostrate, Milano, Bocca, 1934; Il nuovo realismo, Milano, Bocca, 1939.

soluten. So muß das Leben Aktivismus sein und Tat, Fortschritt und Willenskraft. Orestanos hohes und bedeutsames Anliegen besteht also darin, daß dem verworrenen Geist der Gegenwart Gott zurückgegeben wird und der empirische Relativismus den festen Halt eines Absoluten findet.

In der «skeptischen Philosophie» von Giuseppe Rensi[27]) wird hingegen der Realismus zur Verneinung jeglicher Gewißheit; Rensi aberkennt dem Geist das Vermögen, Gewißheit welcher Art auch immer zu erlangen, und zu ähnlichen Schlüssen kommt Adolfo Levi[28]) mit seinem Solipsismus, dessen «eigenes denkendes Ich» für ihn das einzig Gewisse ist und keinen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebt. Der Philosophie dieser beiden Denker ist als einer reinen Verneinung jede Weiterentwicklung versagt; sie übt auch keinerlei Wirkung aus in der Gesamtheit des italienischen Denkens.

Dem Idealismus fällt das große Verdienst zu, nach der Herrschaft des Positivismus um die Jahrhundertwende die Betrachtung wieder auf ihr eigentliches, wesentliches Ziel gelenkt zu haben: den *Geist* des Subjektes. Mögen die italienischen Idealisten bei ihrem Versuch, dem Subjekt einen kritischen und spekulativen Grund zu unterlegen, mehr oder minder gescheitert sein, so haben sie doch die Forderung erhoben, daß das Subjekt der Ausgangspunkt jeder weiteren spekulativen Bemühung sein muß. Diese Forderung hat den Idealismus überlebt; sie hat in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen reiche Früchte getragen in der italienischen Philosophie. Die geistigen Strömungen, die nach dem Versiegen des Idealismus sich ihren Weg bahnten, haben alle das eine gemein, daß sie sich in der Mitte zwischen absolutem Idealismus und absolutem Realismus bewegen; sie anerkennen eine objektive Wirklichkeit, wollen aber nicht auf die zentrale Stellung des subjektiven Ich verzichten. Was einige Realisten dem Idealismus vorwerfen, ist eben die Unfähigkeit, das Sein des Subjektes stark genug zu unterbauen, und aus die-

---

[27]) G. Rensi, Lineamenti di filosofia scettica, Bologna, 2. Aufl. 1922; Lo scetticismo, Milano, 1926; Frammenti di una filosofia dell'errore, ecc., Modena, 1937.

[28]) A. Levi, Sceptica, Torino, 1922; Scetticismo e solipsismo, in «Archivio di Filosofia», 1931.

sem Fehler entweder in Widerspruch zu ihm verfallen zu sein wie Croce, oder in einen unfruchtbaren Solipsismus wie Gentile. Die negative Schlußfolgerung, zu der die beiden Denker führen, liegt darin begründet, daß sie das *Reale* außer acht gelassen haben. Nur durch die Vertiefung des Realen vermag das Subjekt sein eigenes Sein zu festigen und wirklich zu *existieren.*

So verhält es sich in großen Zügen mit dem Urteil vieler Realisten. Es ist bezeichnend, daß das Interesse für Kant wieder auflebt und daß sein «Ding an sich» mit der Synthesis a priori identifiziert wird (Carabellese), oder daß man im partikularen Subjekt eine immanente Spiegelung des universalen, transzendenten Subjektes erblickt (Varisco); und daß durch vertiefte Erfahrung der Weg zum Absoluten freigelegt werden soll (Orestano). Das ontologische Interesse ist so übermächtig geworden, daß das metaphysische Problem zuweilen dem gnoseologischen vorausgeht. So behauptet Carabellese, daß das Problem der Erkenntnis als geistige Tätigkeit die Metaphysik schon voraussetzt, die es begründen möchte. Den gleichen Anspruch erheben auch ein paar andere Denker.

Darin tritt das Bedürfnis zutage, die Existenz des Subjektes in einem metaphysischen Realen zu verankern, das ihm die Weihe übermenschlicher Gewißheit erteile. Mit andern Worten, man hat eingesehen, daß der Mensch, um die volle Würde und den wahren Adel seines Wesens zu erlangen, eines Absoluten bedarf, das ihm das Charisma spende. Die italienische Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen läßt uns der Geburt dieses Absoluten, dieses Gottes, beiwohnen. Weil diese Epoche unmittelbar auf diejenige des Idealismus folgt, steht man hier noch am Anfang des Geschehens: noch läßt die Philosophie diesen Gott aus dem Subjekt selbst hervorgehen. So ist Gott immanent *und* transzendent, er ist ein «einendes quid» (Varisco, Martinetti), das gewissermaßen an den «Funken» Gottes gemahnt, den die mittelalterlichen Mystiker im Menschen erblickten. Wir dürfen uns auf eine zweite Phase gefaßt machen, in der Gott als völlig transzendente Wesenheit dasteht.

Dieser Weg, vom Menschen zu Gott, ist kein rationalistisch-scholastischer, sondern mystisch: Augustinus ist zeitgemäßer als der Hl. Thomas. Die kirchengläubige Scholastik von Olgiati,

Chiocchetti usw., obwohl auch sie ein Zeichen der Zeit ist, findet keine Anhänger unter den weltlichen Philosophen. Indessen findet die mystische (existentialistische) Entwicklung vieler Denker lebhafte Anteilnahme, die das wesentliche Anliegen der Philosophie darin erblicken, daß wir heute, mehr als einer Erkenntnistheorie, einer solchen des Glaubens bedürfen. Im übrigen nimmt die mystische Literatur gleich vor dem zweiten Weltkrieg einen immer breiteren Raum ein, so daß man von einer allgemeinen Tendenz schon sprechen darf. Das Sein in der Tiefe des Ich entdecken zu wollen, das Verlangen aus dem Ich nach Gott, aus der Immanenz nach der Transzendenz — alles deutet auf eine ausgesprochen mystische Haltung hin. Doch darf man, in bezug auf die italienische Philosophie, nicht an die Möglichkeit denken, daß sich aus dieser mystischen Gespanntheit ein Verlangen nach Selbstvernichtung, nach Nihilismus und mittelalterlicher Weltverneinung vollziehen könnte. Das Streben nach dem Unendlichen bedeutet im italienischen Denken auch zugleich eine Selbstbehauptung der menschlichen Persönlichkeit: je mehr wir uns Gott (dem Unendlichen) nähern, desto voller wächst auch unsere Menschlichkeit, unser Mensch-Sein. Das ist der Gedanke, der die meisten italienischen Philosophen bewegt. Hierin fließen denn auch die verschiedenen Strömungen realistischer oder idealistischer Färbung zusammen.

Ich und Gott sind also zwei Seinbestimmungen, um die sich das heutige Bewußtsein polarisiert hat. Aus den Bemühungen, in diesen zwei Wirklichkeitsbegriffen das Leben zu verankern, erklärt sich der Erfolg des Existentialismus auch in Italien.

Geschichtlich gesehen, erscheint im Jahre 1919 als erstes ein Werk von Berdjaeff in italienischer Übersetzung[29]). Zehn Jahre später, 1929, beginnt sich das Interesse für die deutschen Phänomenologen und für Heidegger und Jaspers zu regen[30]). Inzwischen tritt auch hie und da der Name Kierkegaards auf, und im

---

[29]) N. A. Berdjajev, L'anima della Russia, übers. von Lo Gatto, Roma, La Voce, 1919.

[30]) E. Grassi, Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea, in Rivista di Filosofia, 1929; Sviluppo e significato della scuola fenomenologica, in Rivista di Filos., 1929; Il problema della metafisica immanente in M. Heidegger, in Giornale Critico della Filos. Ital., 1930.

Jahre 1936 erscheint die grundlegende Studie «Kierkegaard», mit übersetzten Texten, von F. Lombardi[31]). Von 1939 an wird das Interesse für den Existentialismus so groß, daß fast alle Philosophen sich genötigt sehen, das Wort über dieses Thema zu ergreifen.

Der italienische Existentialismus zeigt, ähnlich wie in Frankreich und Deutschland, zwei Richtungen, die wir grosso modo folgendermaßen bezeichnen können: die atheistische und die theistische.

Die atheistische Richtung wird *aktiv* von N. Abbagnano und nur zustimmend von ein paar andern Denkern vertreten[32]). Der Grundzug dieser Richtung, die man auch «den Linksflügel des Existentialismus» genannt hat, ist eine unverkennbare nachidealistische Geisteshaltung und die Neigung zum Intellektualis-

---

[31]) F. Lombardi, Kierkegaard, con una scelta di passi nuovamente tradotti ecc. Firenze, La Nuova Italia, 1936.

[32]) N. Abbagnano, La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza, Napoli, Guida, 1934; Il principio della metafisica, Napoli, Morano, 1936; La struttura dell' esistenza, Torino, Paravia, 1939; Introduzione all'esistenzialismo, Milano, Bompiani, 1942; L'esistenzialismo in Italia, in «Primato», 1943; Metafisica ed esistenza, im Band: Filosofi italiani contemporanei, Como, Marzorati, 1944; *Andere Vertreter derselben Richtung: E. Paci,* Disegno di una problematica del trascendentale anteriore al pensiero moderno, in «Archivio di storia della Filos. Itali». 1938; Una metafisica dell'individualità a priori del pensiero, in «Logos», 1938; Principi di una filosofia dell'essere, Modena, Guanda, 1939; Pensiero, esistenza e valore, Messina, Principato, 1940; Il significato storico dell'esistenzialismo, in «Studi Filosofici», 1941; Personalità e forme dello spirito, in «Studi Critici», Milano, Bocca, 1942; L'esistenzialismo, Padova, Cedam, 1943; *E. Grassi,* Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag, Bern, A. Francke, 1945; Verteidigung des individuellen Lebens, Bern. A. Francke, 1946. C. Luporini, Appunti di filosofia esistenziale, in «Civiltà moderna», 1941; Idealismo e immanentismo, in Giorn. Crit. d. Filos. Ital. 1940; Esistenza, in «Argomenti», 1941; Situazione e libertà nella esistenza umana, Firenze, Sansoni, 1945. *A. Massolo,* Husserl e il Cartesianesimo, in Giorn. Crit. d. Filos. Ital., 1939; Heidegger e la fondazione di Kant, in Giorn. Crit. d. Filos. Ital. 1941; Storicità della metafisica, Firenze, Le Monnier, 1944; L'essere e la qualità in Hegel, in «Società», 1945; *L. Pareyson,* La filosofia della esistenza e Carlo Jaspers, Napoli, Loffredo, 1940; Studi sull'esistenzialismo, Firenze, Sansoni, 1943; Il concetto del tempo, in «Archivio di Filosofia», 1943; L'esistenzialismo soddisfa l'esigenza spiritualistica?, in «Atti del XIV Congresso Naz. di Filos.» Milano, Bocca, 1941.

mus. Abbagnano versucht sowohl die Vernichtung des Ich im Nichts wie auch die Verabsolutierung des Ich als Gott zu vermeiden, weil beide zur Negation der Existenz führen würden. Er will den Menschen nicht weniger von Heideggers »Grunderfahrung des Nichts» als von Jaspers «Scheitern» der Vernunft retten, um der Existenz eine positive Basis zu geben. Das soll dadurch geschehen, daß er das Dasein in das Netz der Beziehungen zur Wirklichkeit einspannt, und diese Selbst- und Weltbezogenheit des Ich «Struktur» nennt. Die «Struktur» ist der positive Relationsbegriff des Menschen zur Welt so wie zu sich selbst, sie ist die Möglichkeit der Existenz, die sich durch die Erfüllung der Selbstbestimmung jedes einzelnen Individuums immer weiter verwirklicht. «Substanz», d. h. dieses Wirklichkeitwerden der Möglichkeit, «Koexistenz», «Autorelation» usw. sind die Grundbegriffe von Abbagnanos Philosophie, der durch die Verankerung des Daseins in der schicksalsgegebenen Realität der Welt die negative Stimmung der Existentialphilosophie von Heidegger und Jaspers in eine durchaus positive und lebensbejahende umzudeuten bestrebt ist.

Abbagnano meidet überhaupt jedwelche Verabsolutierung: dies ist der Grundzug seiner Geisteshaltung. Er redet weder dem totalen Irrationalismus noch dem Panlogismus das Wort. Sein Begriff der «Struktur» will das Gleichgewicht zwischen dem Irrationalen und dem Logischen wiederherstellen, indem er der Logik den ihr gebührenden Platz im größeren Rahmen der Wissenschaften und des gesamten Daseins einräumt. Daher auch seine Betonung der «storicità», d. h. des vollständigen Wirklichkeitseins des Individuums.

Abbagnano wird dieser Sinn für Maß und der positive Zug seiner Theorie nicht abgesprochen, aber man wirft ihm auf der andern Seite vor, daß er eigentlich nur den universalen actus purus von Gentile in jedem einzelnen Menschen partikularisiere und dadurch den Weg zum Solipsismus öffne. Gentile selbst, wenn er noch lebte, wäre wohl der beste Existentialist nach Abbagnanos Lehre.

Dieser Vorwurf entbehrt nicht jeder Grundlage, er deckt im Gegenteil einen Wesenszug des italienischen (nur des italienischen?) Existentialismus auf, der immer deutlicher zum Bewußtsein vieler Philosophiehistoriker kommt: die Tatsache näm-

lich, daß die Existentialphilosophie nichts anderes als die letzte paradoxale Erscheinung des Idealismus selbst ist[33]).

Die andere Richtung des Existentialismus, die theistische, wird hauptsächlich von Enrico Castelli vertreten[34]). Im Mittelpunkt der Philosophie dieses Denkers steht, so wie in derjenigen Kierkegaards, das ethisch-religiöse Problem der Erlösung und die irrationale Deutung des Christentums. Die Wahrheit ist nur Glauben und Liebe. Sie liegt nur in der Offenbarung des Christentums, in der Feststellung vom Versagen der Vernunft. «Eine christliche Philosophie ist nur möglich, wenn sie anti-intellektualistisch ist». Die Gleichsetzung der Wahrheit mit dem Wissen, die seit Sokrates das abendländische Geistesleben beherrscht, ist unfähig, die gesamte Erfahrung des Menschen zu erschöpfen. Der Tod z. B. ist eine Erfahrung, die außerhalb jedes philosophischen Wissens bleibt und die Erlösung herbeiführt, die keine Philosophie versprechen kann. Für Castelli kann die heutige Philosophie nur zweierlei sein: entweder Wissenschaft der Denkformen, also Logik, oder Lehre des absoluten Ich, also Solipsismus. Im Solipsismus sieht er die Ursache des Verfalls unserer Zeit, und an der Logik tadelt er die Unfähigkeit der Vernunft, jegliche metaphysische Gewißheit zu erlangen. Deshalb lehnt er beide Möglichkeiten der heutigen Philosophie ab, und er entscheidet sich für einen dritten Weg: «die Philosophie des ewigen Lebens», die er «der Philosophie des Nichts», d. h. der Vernunft, entgegensetzt. «Die Sünde Kants besteht nicht darin, daß die Kritik der Vernunft nur ein Werk der Vernunft selber sei, sondern darin, daß Kant sein Verspre-

---

[33]) Vgl. J. Wahl, Etudes kierkegaardiennes. Paris, 1938; M. F. Sciacca, La filosofia oggi. Dalle origini romantiche della filosofia contemporanea ai problemi attuali, Milano, Mondadori, 1945; M. F. Sciacca, Il secolo XX. Storia della filosofia italiana, XXIII, Milano, Bocca, 1942; Filiasi Carcano, Esistenzialismo, Idealismo e Cristianesimo, im Band: «L'esistenzialismo» hrsgb. von Pelloux, Roma, 1943; A. Carlini, Esistenzialismo e spiritualità, im Band: «L'esistenzialismo», wie oben.

[34]) E. Castelli, Commentario al senso comune, Milano, Bocca, 1940; Introduzione alla vita delle parole, Milano, Bocca, 2. Aufl. 1941; L'esperienza comune, Milano, Bocca, 1942; Pensieri e giornate, Roma, Edizioni Leonardo, 1945; L'orientamento filosofico e il problema del male, im Band: «Filosofi Italiani Contemporanei», hrsgb. von M. F. Sciacca, Como, Marzorati, 1944; La crisi della nostra epoca, in «Archivio di filosofia», 1945.

chen nicht gehalten hat, uns eine wahrhaftige Kritik der Vernunft zu geben, so daß er in den gleichen Dogmatismus verfiel, an dem er Kritik übte. Dies wurde bereits vom russischen Existentialisten Chestov mit Nachdruck hervorgehoben; dies wurde auch mit andern Worten von Pascal, einem Existentialisten ante litteram, ausgedrückt, als er sagte: La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent.» Castelli verbleibt also auf dem Boden des unversöhnlichen Konfliktes zwischen Vernunft und Glauben, und er entscheidet sich für den letzteren. Auch die Ausdrucksform von Castelli ist typisch existentialistisch, denn er hat eine starke Abneigung gegen jede Systematik und die Vorliebe für den konzisen, abgehackten Stil der Sprüche und der Tagebücher, die das geeignetste Sprachgewand des leidenschaftlichen Subjektivismus sind[35]).

Eine Mittelstellung zwischen Idealismus und Existentialismus nimmt A. Carlini ein[36]). Er kommt, wie wir schon gesehen haben,

---

[35]) *Andere Vertreter dieser Richtung: F. M. Bongioanni,* La morte dell'eroe, in «Saggi filosofici», Milano, Bocca, 1940; La nozione di possibilità e il destino nella filosofia d'oggi, in «Atti del XIV Congr. Naz. di Filos.», Milano, Bocca, 1941; Unità e relazione nel pensiero di S. Agostino, im Band: «L'attualità dei filosofi classici», Milano, Bocca, 1942; Dare e avere, Roma, Perrella, 1939; Definizione della morte, in «Humanitas», Brescia, 1946. *G. Mazzantini,* il significato della realità nella filosofia di M. Heidegger, Milano, «Vita e Pensiero», 1935; Filosofia perenne e personalità filosofiche, Padova, Cedam, 1942; Il Tempo, Como, Cavallieri, 1942; Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica, im Band: «Filosofi Italiani Contemporanei», hrsgb. von F. M. Sciacca, Como, Marzorati, 1944; La filosofia domani, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1945. *Vertreter des theistisch-protestantischen Existentialismus: G. Miegge,* Kierkegaard e la Chiesa, in «Gioventù cristiana», 1931; Barthiana, ebenda, 1933; La giustizia di Dio in Barth, ebenda, 1933; Linee del pensiero di Nicola Berdiaeff, ebenda, 1934; Linee di un'etica protestante, ebenda, 1935; Aspetti della situazione teologica presente, ebenda, 1945; Karl Barth, in «La riforma letteraria», 1938; Protestantesimo e Spiritualismo, Torre Pellice, Libr. Edit. Claudiana, 1941; Società, Chiesa e Regno di Dio, Milano, «L'Appello», 1942.

[36]) A. Carlini, Il momento dell'interiorità nel Kierkegaard e nello Heidegger, im Band: «Il mito del realismo», Firenze, Sansoni, 1936; Spiritualismo e Spiritualità, in «Logos», 1941; Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano, im Band «Filosofi Italiani Contemporanei» hrsgb. von M. F. Sciacca, Como, 1944; Esistenzialismo e Spiritualismo, im Band: «L'esistenzialismo» hrsgb. von Pelloux, Roma, 1943; Principi metafisici del mondo storico, con un'appendice sull'Esistenzialismo, Urbino, 1943.

vom Idealismus her, aber er verlegt das Hauptinteresse seines Denkens von der Dialektik des Geistes auf den religiösen Inhalt der letzten Frage, die im persönlichen Ich entsteht, der Frage nämlich nach dem Sinn des Daseins. Die philosophische Einstellung Carlinis läßt sich vielleicht am besten durch folgende Zusammenfassung seiner eigenen Worte definieren: im Rahmen des italienischen Idealismus hebt er das Problem der Existenz gegen die überhandnehmende Dialektik des Aktualismus hervor, und er betont das Prinzip der Innerlichkeit gegen den Historismus. Er ist also insofern mit den Existentialisten auf der gleichen Ebene, als diese auch ein anti-idealistisches Motiv innerhalb des Idealismus entwickeln[37]).

Eine interessante Stellung zum Existentialismus hat P. Carabellese in der letzten Zeit bezogen[38]). Carabellese geht vom idealistischen und mystischen Monismus der Welttotalität als Geist aus, und er wirft den Existentialisten vor, daß sie durch die Entgegensetzung Sein-Existenz eine absurde Dualität zwischen Sein und Nichtsein (als einem Außersichsein des Seins) setzen. Durch die Betonung dieses Nichtseins, d. h. der Existenz, gerät der Existentialismus in den paradoxalen Widerspruch, das zu negieren, was er gerade bejahen möchte, nämlich die Existenz. Wenn man aber dem individuellen Dasein wirklich gerecht werden will, so muß man die Existenz nicht als ein Anderes, d. h. als Nichts, dem Sein entgegensetzen, sondern man muß sie als ein Gleichnis ins Sein selbst setzen. Die Dualität fällt also nicht außerhalb des Seins (Entgegensetzung zum Sein, Andersheit vom Sein), sondern innerhalb des Seins selbst (Andersheit im Sein). Der Glaubensakt des Ich besteht darin, daß es sich

---

[37]) Mit der Stellung Carlinis läßt sich die von *A. Guzzo* vergleichen: A. Guzzo, Concetto e programma della filosofia d'oggi, Milano, Bocca, 1941; Bilancio dell'esistenzialismo, in «Logos», 1942; La filosofia e l'esperienza e altri saggi, Roma, Perrella, 1942; L'uomo, im Band: «Filosofi Italiani Contemporanei», hrsgb. von M. F. Sciacca, Como, 1944; Il momento pascaliano della filosofia, in «Archivio di Filos», 1942; Il concetto del tempo, in «Archivio di Filos.», 1943.

[38]) P. Carabellese, L'esistenzialismo in Italia, in «Primato», 1943; L'oggettività della filosofia, in «Atti della R. Accademia d'Italia», 1943; La coscienza, im Band: «Filosofi Italiani Contemporanei» hrsgb. von M. F. Sciacca, Como, 1944; Esistenzialismo o ontologismo critico?, im Band: «L'Esistenzialismo», Roma, Partenia, 1946.

nur quantitativ, nicht aber qualitativ von Gott unterscheidet. Dadurch betone Ich meine persönliche, einzelhafte Existenz als einen Teil des wahren einzigen Seins. Diese seine Einstellung nennt Carabellese «kritischen Ontologismus», und er möchte ihn an die Stelle des «Existentialismus» als die wahrhaftige Existentialphilosophie setzen.

Als ein Kuriosum im Rahmen der Debatte über den Existentialismus kann der Versuch einiger Denker angesehen werden, im Existentialismus (z. B. bei Kierkegaard) thomistische Nachklänge aufzuspüren und aus dieser Philosophie unserer Zeit einen Neo-Thomismus machen zu wollen. P. Giacon z. B. behauptet, daß «der Existentialismus einerseits im Thomismus die passendste Metaphysik zu seiner Begründung finden würde und der Thomismus andererseits vom Existentialismus her neue Impulse bekommen könnte, durch die er die verborgene dauernde Lebendigkeit seiner Grundsätze zu beweisen vermöchte». Derselben Meinung ist P. C. Fabro, der sich tatsächlich an den Versuch heranwagt, die Verwandtschaft zwischen Existentialismus und Thomismus darzulegen. Ein Unternehmen freilich, dem man den bewundernswerten guten Willen nicht absprechen kann[39]).

Die Beziehungen des Existentialismus zum historischen Materialismus sind bei der Tagung des Internationalen Kongresses der Philosophie, der in Rom im November 1946 abgehalten wurde, in ein grelles Licht gerückt worden. Sie bildeten den Gegenstand einer Auseinandersetzung, die zwar nicht die Lösung des gesamten Fragenkomplexes dieser Beziehungen herbeiführte, aber doch wesentlich dazu beigetragen hat, die umfangreiche Problematik des Existentialismus als einer typischen Weltanschauung unserer Epoche klarzustellen. Ob und in welchem Maß dieser Kongreß das Bild der italienischen Philosophie für die nächste Zukunft beeinflussen könnte, läßt sich noch nicht sagen. Eine Feststellung aber hat sich aus dem Kongreß

---

[39]) G. Giacon, Esistenzialismo e Tomismo, im Band: «L'Esistenzialismo» hrsgb. von Pelloux, Roma, 1943; Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea, Milano, Bocca, 1942. *C. Fabro*, Introduzione all'esistenzialismo, Milano, «Vita e Pensiero», 1943; Rassegna sull'esistenzialismo italiano, in «Divus Thomas», 1943; Problemi dell'esistenzialismo, Roma, A. V. E., 1945; Coscienza filosofica e coscienza religiosa nel momento presente, in «Archivio di Filos.», 1945.

ergeben, nämlich die, daß der Existentialismus mehr bewußte oder unbewußte, eingestandene oder uneingestandene Anhänger hat, als man allgemein vermutete. Was den italienischen Existentialismus vom Existentialismus anderer Länder unterscheidet, ist die unzweideutige Herkunft aus dem (deutschen, mehr als dem italienischen) Idealismus, die Neigung zum Intellektualismus und Spiritualismus, die nichtzentrale Stellung des ethisch-religiösen Problems bei den meisten Denkern, das Widerstreben gegen konsequente nihilistische Folgerungen und eine deutliche Abneigung gegen die Betonung von Gemüts- und Gefühlsmomenten wie Angst, Verlassenheit, Enttäuschung, Sündhaftigkeit und dergleichen.

Der Existentialismus ist keinesfalls die einzige italienische Philosophie von heute. Im Gegenteil, es sind starke rationalistische Gegenströmungen vorhanden, die, als Reaktion gegen das überhandnehmende Irrationale, gute Aussichten auf Erfolg für die nächste Zukunft haben.

Es bleibt nun abzuwarten, welches von den beiden Momenten, das rationale oder das irrationale, sich im italienischen Geist behaupten wird.