

Existenzphilosophie in Italien.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wenn wir Deutsche von Existenzphilosophie sprechen, sind wir geneigt, sie als eine unserm philosophischen Ringen eigene und damit mehr oder minder innerdeutsche Erscheinung zu betrachten. Zwar wissen wir, daß sie dem Dänen Kierkegaard entscheidende Anregungen verdankt; wie von ihm das Wort „Existenz“ seine heutige Sinnerfüllung empfang, so hat auch er das damit Gemeinte zum ersten Mal deutlich umrissen und in den Vordergrund des Fragens gerückt. Im übrigen aber beachten wir zu wenig die existenzphilosophischen Strömungen, die in anderen Ländern immer mehr an Breite und Tiefe gewinnen. Vor allem in Frankreich finden wir nicht allein abgeleitete Rinnsale der deutschen Existenzphilosophie, sondern ebenso eigenständige Schöpfungen, die sich allerdings mit der Größe eines Heidegger oder Jaspers kaum messen können. Daneben ist Italien zu nennen, wo die Existenzphilosophie ebenfalls in steigendem Maße die Blicke auf sich lenkt, und neuestens auch eigene systematische Gestaltungen hervortreten. Einen gewissen Überblick über die Philosophen und philosophischen Werke, die hier in Betracht kommen, vermittelt neuestens *Pareyson*¹.

I. Allgemeiner Überblick.

Man hat sich in den erwähnten Ländern daran gewöhnt, von dem „Existenzialismus“ und den „Existenzialisten“ zu sprechen. Freilich weisen die Philosophen und philosophischen Richtungen, die so genannt werden oder sich selbst so nennen, eine recht verschiedene Prägung auf, wie sie auch vielfach eine verschiedene geistige Herkunft trennt. Doch werden ihnen diese Bezeichnungen nicht mit Unrecht zuerkannt, weil sie bestimmte Grundcharaktere untereinander und mit der deutschen Existenzphilosophie verbinden. Zwei solcher Wesenszüge sind hier vor allem hervorzuheben. *Erstens* gehen alle von der ursprünglichen Erfahrung des geistigen Lebens in seinem lebendigen Vollzug aus und bringen die menschliche Persönlichkeit in ihrer Einzigartigkeit und Würde wieder zur Geltung. *Zweitens* kreisen alle irgendwie um die Transzendenz als den eigentlichen Raum des menschlichen Daseins, worin dieses überhaupt erst sein eigentliches Selbst verwirklicht. Weil diese beiden Grundanliegen, die allzu lange erstickt worden waren, überall lebendig wurden, konnten sich die Philosophen auf dem Boden des „Existenzialismus“ treffen.

¹ La filosofia dell' esistenza e Carlo Jaspers (Nuova collezione 12). 8^o (XXIV u. 310 S.) Neapel [1941], Loffredo. L 20.—.

1. Zunächst fand die deutsche Existenzphilosophie in Frankreich rasche Verbreitung und großes Interesse. Je weiter sie vordrang, desto mehr entdeckte man Berührungspunkte, Verwandtschaften, ja Übereinstimmungen des eigenen Denkens mit ihr, weshalb man allmählich auch ihren Namen auf bestimmte philosophische Richtungen des eigenen Landes übertrug. Gewiß verdanken diese Richtungen dem deutschen Einfluß manches; ihren „existenzialistischen“ Grundcharakter aber haben sie oft aus eigenen Antrieben erworben. Unter den Kräften, die französische Denker dazu hinführen konnten, kommt dem immer noch wirksamen Erbe von Pascal besondere Bedeutung zu.

Zur Veranschaulichung des Gesagten führen wir drei Namen an. Am meisten Systematiker ist *Louis Lavelle*. Sein bedeutendes Werk „De l'acte“ (Paris 1937; vgl. Schol 15 [1940] 464 f.) bietet Analysen des menschlichen Daseins von echt existenzphilosophischer Prägung. Wie sehr hierbei alles im Raume der Transzendenz schwingt, geht daraus hervor, daß dieses Werk den zweiten Band einer noch nicht abgeschlossenen „Dialectique de l'éternel présent“ bildet. Freilich ist bei ihm der existenzphilosophische Zug mit anderen verschiedenartigen Elementen verknüpft. — Typischer existenzphilosophisch und mehr unter deutschem Einfluß geformt ist *Gabriel Marcel*. Wie selten ein Mensch steht er in der ganzen Weite menschlichen Daseins darin; denn sein Arbeitsfeld umfaßt außer der Philosophie die Literatur, das Drama und die Musik. In Folge davon bleibt allerdings sein philosophisches Schaffen unsystematisch und fragmentarisch, hört aber deshalb nicht auf, ungemein bedeutsam zu sein. Seine wichtigsten Werke sind „Journal métaphysique“ (Paris 1927) und „Être et avoir“ (Paris 1935). Ausdrücklich nimmt er eine Bestimmung des Wesens der „Existenz“ vor, die er als Schnittpunkt von Inkarnation und Partizipation kennzeichnet, wobei das erste Moment auf die Konkretheit des menschlichen Daseins und das zweite auf dessen Einbettung in die Transzendenz hinweist. — Mehr als Geschichtler beschäftigt sich mit den verschiedenen Gestalten der deutschen und französischen Existenzphilosophie *Jean Wahl*. Als Beispiel seiner Bemühungen erwähnen wir die „Études kierkegardiennes“ (Paris 1938). Seine Arbeiten sind reich an wertvollen Aufschlüssen, weil er im Grunde selbst existenzphilosophisch eingestellt ist.

2. Auch in Italien spürt man immer lebhafter, daß die Existenzphilosophie die tiefgehendste Strömung des gegenwärtigen Philosophierens darstellt. Allenthalben erwacht das Bedürfnis nach Auseinandersetzung mit ihr. Die Stellungnahmen schwanken sehr zwischen Gefolgschaft und Ablehnung. Doch empfindet man sie mehr und mehr als ein Anliegen, das einen selber angeht, das bis

zu den Wurzeln der eigenen Existenz hinabreicht (nicht nur als etwas Fremdes, das man lediglich registriert). Dabei erinnert man sich an Augustinus, den großen Vorläufer existenzphilosophischer Haltung. Einige Einzelheiten sollen das Gesamtbild verdeutlichen.

Erwähnen wir zunächst Autoren, die vorwiegend auf sachliches Berichten und kritisches Sichten ausgehen. Ein Buch über die deutsche Existenzphilosophie schrieb *Luigi Stefanini*². Mit Heidegger und Marcel beschäftigt sich *Annibale Pastore*³. Gegen die Existenzphilosophie, besonders heideggerischer Prägung, wendet sich *Pantaleo Carabellese*⁴; vor allem setzt er sich mit der Problematik des Nichts auseinander. Als scharfsinniger Kritiker tritt *Carlo Mazzantini*⁵ an Heideggers Werk heran. Sorgfältige Arbeiten verdanken wir *Ernesto Grassi* und *Luigi Pareyson*, auf die wir noch einmal zurückkommen.

An zweiter Stelle nennen wir Philosophen, die aus eigenen Antrieben ein personalistisches System entwickelten und dann weitgehende Gemeinsamkeiten mit der Existenzphilosophie entdeckten, weshalb sie diese nun mit großem Interesse verfolgen. So befaßt sich *Armando Carlini* mit Kierkegaard, Heidegger und Jaspers. Teils in Übereinstimmung mit ihnen, teils im Gegensatz zu ihnen entwickelt er weiter seine eigene Theorie von dem Innesein unserer selbst in uns. In der menschlichen Persönlichkeit verbindet sich die Körperlichkeit oder die Beziehung zur Welt mit der Geistigkeit oder dem Sinn für die Transzendenz; dabei sieht er allerdings von jeder Metaphysik ab. Von seinen Schriften führen wir „Il mito del realismo“ (Florenz 1936) an, worin er auch Abschnitte aus Kierkegaard und Heideggers Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ in italienischer Übersetzung bietet. — Neben Carlini verweisen wir auf *Augusto Guzzo*. Wo er den geschichtlichen Rahmen seines eigenen Denkens entwirft, arbeitet er die Werte und Mängel der Existenzphilosophie heraus. Zwar lehrt sie wieder, mit dem Blick auf die unverfälschte geistige Erfahrung zu philosophieren; doch muß ihr eine „filosofia prima“ folgen. Denn echte Philosophie darf sich nicht in einer beschreibenden Analyse der inneren Gegebenheiten erschöpfen, sondern hat deren Möglichkeit und Sinn denkend zu begreifen. Im besonderen baut er den existenzphilosophischen Grundbegriff der „Situation“ in sein Denken ein, freilich nicht ohne ihn von fatalistischen Beimischungen zu reinigen. Unter

² Il momento dell' educazione. Giudizio sull' esistenzialismo. Padua 1938.

³ Logica del potenziamento. Neapel 1936. Anhang.

⁴ La nuova Critica e il suo Principio: Arch. di fil. 1940.

⁵ Martino Heidegger: RivFilNeoscol 1935; vgl. dazu: Schol 11 (1936) 123.

seinen Arbeiten greifen wir nur einen neuerdings erschienenen kritischen Überblick heraus „Sguardi su la filosofia contemporanea“ (Rom 1940).

Wenn sich die genannten Denker auch in bestimmten Punkten der Existenzphilosophie nahe fühlen, so können sie doch nicht als deren Anhänger bezeichnet werden. Andere gehen weiter, indem sie ausdrücklich eine Synthese zwischen dem Gedankengut der italienischen Philosophie und den Errungenschaften der Existenzphilosophie anstreben. Zu ihnen gehört *Franco Lombardi*; er schrieb über die gegenwärtige Lage der Philosophie in Deutschland und Italien und ein eigenes Buch „Kierkegaard“ (Florenz 1936), worin er dessen Geisteswelt mit seinem personalistischen Denken zu verbinden sucht. — Eine Vereinigung von Idealismus und Existenzphilosophie entwickelt *Enzo Paci's* Werk „Principii di una filosofia dell'essere“ (Modena 1940). — In einer ähnlichen Richtung arbeitet seit mehr als zehn Jahren der bereits erwähnte *Grassi*. Vor allem Heidegger hat er in mehreren Abhandlungen für Italien erschlossen. Immer wieder geht er darauf aus, die deutsche und die italienische Überlieferung zusammenzuführen, indem er im Durchgang durch Heidegger den Idealismus eines Gentile und Croce weiterentwickelt. Ihren reifsten Niederschlag haben seine Gedanken in dem auf Deutsch erschienenen Buch „Vom Vorrang des Logos“ (München 1939) gefunden⁶.

Schließlich begegnen uns noch ausgesprochene Vertreter der Existenzphilosophie; doch finden wir nur wenig eigene schöpferische Leistungen. Besondere Erwähnung verdient *Nicola Abbagnano*, der sich ganz entschieden zur Existenzphilosophie bekennt; mit seinem systematischen Versuch werden wir uns bald noch näher befassen.

Das Bild, das die bisherigen kurzen Andeutungen von den Bemühungen um die Existenzphilosophie in Italien vermittelten, wird an Schärfe gewinnen, wenn wir auf zwei charakteristische Beispiele näher eingehen. Es handelt sich dabei um zwei neuerdings herausgekommene Bücher, nämlich um das eingangs genannte Werk von *Pareyson* und dann um die eben berührte Arbeit von *Abbagnano*⁷. Grundverschieden in ihrer Zielsetzung und Geisteshaltung, ergänzen sich beide gerade deshalb zu einem Gesamtbild. P. will kritisch berichten; A. erstrebt einen eigenen systematischen Entwurf. P. geht von einem freien Schöpfergott im Sinne der christlichen Philosophie aus; A. kennt nur den Menschen und seine Welt.

⁶ Vgl. unsere eingehende Auseinandersetzung mit Grassi in Schol 16 (1941) 161—192.

⁷ N. Abbagnano, *La struttura dell' esistenza* (R. Università di Torino: Pubbl. della facoltà di magistero, Ser. I, vol. 7). 8^o (XII u. 201 S.) Turin 1939, Paravia. L 25.—

II. Luigi Pareyson.

1. Wie kaum einer seiner Landsleute hat sich Pareyson mit den existenzphilosophischen Bestrebungen nicht nur in Italien, sondern auch in Deutschland und in Frankreich befaßt⁸. Mit einem gründlichen Eindringen in die Quellenwerke verbindet sich bei ihm eine gute Kenntnis der einschlägigen, auch der deutschen Literatur; außerdem war ihm persönliche Fühlungnahme, z. B. mit Jaspers möglich. Schon mehrere Arbeiten haben von seinen Bemühungen Zeugnis abgelegt; sie waren der Existenzphilosophie im allgemeinen, Kierkegaard und Karl Barth gewidmet. Nach dieser Vorbereitung konnte er an die vorliegende größere Studie über *Jaspers* herantreten.

Sie will zunächst eine ausführliche, aus dem Gesamtwerk des Philosophen erwachsende Darlegung seiner Gedankenwelt bieten, die bisher in italienischer Sprache noch nicht vorhanden war. Freilich ist diese Darstellung bereits wesentlich Auslegung, wie sie auch nicht einfach den Schritten von Jaspers folgt, sondern die durch den Gesichtspunkt der Auslegung vorgezeichneten Stufen durchläuft. Hierdurch wird immer wieder eine an die innersten Wurzeln greifende Kritik in die Wege geleitet, die bei aller Anerkennung der Grundforderung und in gewisser Beziehung auch des Programms von Jaspers dessen Lösung entschieden ablehnt. Damit wahrt sich Pareyson eine gesunde Selbständigkeit, die von bedingungsloser Gefolgschaft ebenso weit wie von voreiliger und völliger Verwerfung entfernt ist. Offensichtlich geht er darauf aus, die unverlierbaren Errungenschaften der Existenzphilosophie gerade durch Ausscheiden des Unhaltbaren für seine Heimat und die Zukunft fruchtbar zu machen. Ein Durchblick durch Pareysons Werk soll das verdeutlichen.

2. Den leitenden Gesichtspunkt seiner gesamten Darlegungen bildet die Bestimmung, die Jaspers von der Existenz gibt; sie ist nach ihm das, „was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält“ (Philosophie I, 15). Hieraus ergeben sich die beiden Hauptteile des Buches: die Existenz (die Existenz in ihrem Bezug zu sich selbst) und die Transzendenz (die Existenz in ihrem Bezug zum andern).

Über die genaue Richtung der darstellenden Auslegung und auch der Kritik entscheidet die Anknüpfung an *Kierkegaard*. Und hier wiederum kommt alles auf den Begriff an, den Pareyson bezeichnet mit „*implicanza di positivo e negativo*“ (XVII). Das besagt nicht allein: das Negative fordert das Positive, sondern vielmehr: das Negative als solches schließt das Positive ein, und zwar im wörtlichen Sinne; das Negative *ist* im Grunde das Positive, und das

⁸ Entgangen ist ihm *H. Heise*, dessen „Idee und Existenz“ (Hamburg 1935) Beachtung verdienen würde (vgl. Schol 11 [1936] 575—577).

Positive *ist* das Negative. Diese Spannung rückt Pareyson in die Mitte, wenn sie auch von Jaspers selbst nicht so ausdrücklich entwickelt wird. Sie prägt die Eigenart der beiden Bezüge, die für die Existenz wesentlich sind, und ebenso das Verhältnis der beiden Bezüge zueinander.

Nach Kierkegaard treffen sich im einzelnen Menschen Zeit und Ewigkeit, von denen die Zeit dem ersten und die Ewigkeit dem zweiten Wesensbezug der Existenz zugeordnet ist. Dabei erscheint die Ewigkeit als das Positive, die Zeit aber als das Negative; denn diese entspricht der individuellen Bestimmtheit, die als Begrenzung wesentlich negativ und schließlich Sünde ist. An der paradoxen Spannung, die so im Innern der Existenz aufbricht, entzündet sich das geistige Ringen der Folgezeit. Einseitige Typen stellen Karl Barth und Heidegger dar; der eine opfert die Zeit der Ewigkeit, der andere die Ewigkeit der Zeit. Jaspers hingegen will mit Kierkegaard beide zur Geltung bringen.

So ergibt sich ihm die für ihn zentrale *Geschichtlichkeit*, die nichts anderes als die zeitliche Offenbarung des Ewigen ist. Nur im geistigen Leben wird der Augenblick geschichtlich, d. h. unvertretbar, unwiederholbar und damit absolut; er offenbart sich in seiner metaphysischen Tiefe, was dasselbe besagt wie: er offenbart sich als Ewigkeit. Die Spannung zwischen dem zeitlichen Augenblick und der darin aufbrechenden Fülle des Ewigen macht das Wesen der Existenz aus. Wie das erste Moment ihren Bezug zu sich selbst enthält, so das zweite ihren Bezug zum andern oder ihre Transzendenz.

3. Seine tiefere Deutung findet das *erste Moment* mit dem Begriff der *Situation*. Jeder Mensch erreicht von seinem Gesichtspunkt aus immer nur *seine* Welt, niemals *die* Welt. Der objektivierende, d. h. auf Allgemeinbegriffe bringende Intellekt löst durch sein Objektivieren meine Sicht von mir selbst los und relativiert sie damit als eine unter vielen; deshalb bleibt er notwendig im bloß Subjektiven, und wissenschaftlich gesehen gibt es keine allgemein gültige Wahrheit. Doch geht diese Betrachtung am Wesentlichen vorbei; denn sie nimmt den Einzelnen als bloßes Dasein, noch nicht als echte Existenz, die wesenhaft ebensowenig objektivierbar ist wie das Sein. Die wahrhaft philosophische Betrachtung vollzieht eine nicht-objektivierende innere Selbsterhellung der Existenz durch die Vernunft. Sie entdeckt gerade im Relativen das Absolute, indem sie die Identität meiner selbst mit meiner Situation und mit der daraus erwachsenden Weltanschauung setzt und so die jeweilige Besonderheit des Einzelnen zu dessen Absolutheit erhebt. Danach ist meine Sicht nicht mehr eine *unter* anderen, sondern so unwiederholbar, unvertretbar und unzurückführbar, daß sie jede Koordination ausschließt und in ihrer unvergleichbaren Einzigkeit für mich *das* Absolute darstellt. Während also der objektivierende

und damit koordinierende Intellekt in seinem Ringen um Absolutheit wesenhaft scheitert, ergreift die Vernunft im Sprung über jede Objektivierung und damit Koordination hinaus das Absolute, wodurch die Existenz erst als solche verwirklicht wird.

Wenn aber die Absolutheit gerade in meiner Relativität, oder die Fülle gerade in meiner Begrenztheit liegt, bin ich um so mehr ich selbst, je leidenschaftlicher und unbedingter ich mich meiner Besonderheit hingebende. Das besagt nun, daß Philosophieren den Vollzug der *Freiheit* verlangt. Weil es nämlich die eine, allgemein gültige Antwort des Intellekts nicht gibt, muß der Einzelne wählen. Dabei hat er sich für seine Situation und seine Weltanschauung zu entscheiden, da beide im Grunde nichts anderes als er selbst sind, und ihnen deshalb Treue gebührt.

Ihre letzte Schärfe erreichen diese Gedankengänge erst mit der Idee der *Schuld*. Wenn ich mich für meine Situation und damit für meine Beschränktheit entscheide, verweigere ich mich notwendig so und so vielen Existenzmöglichkeiten; das aber ist Schuld. Infolgedessen bedeutet der Vollzug der Freiheit wesenhaft Schuld, und ebenso wesenhaft gründet die Existenz als solche in dieser fundamentalen Schuldigkeit. Weil ich Sünder bin, und je unbedingter ich die Schuld auf mich nehme, desto mehr bin ich ich selbst bin ich wirklich Existenz.

4. Durch die Situation leuchtet immer schon das *zweite* oben genannte *Moment* hindurch, nämlich die *Transzendenz*. Sie besagt Teilnahme der Existenz am Sein als an etwas, das nicht die Existenz selbst ist. Hierbei sind die beiden Gesichtspunkte des Suchens und der Gegenwart zu beachten. Die Existenz ist nie vollendet, genügt nie sich selbst; sie ist wesentlich *Suchen*, Ausgreifen nach einem Andern. Und zwar ist sie ewiges, unüberwindliches Suchen, weil sie niemals das Gesuchte erreicht, das unaufhebbar alles Suchen übersteigt. So steht die Existenz wesenhaft im *Scheitern*. Doch ist damit nicht alles verloren, sondern gerade alles gewonnen. Gerade insofern sie sich verflüchtigt, geht die Transzendenz auf, und das äußerste Scheitern ist ihr vollkommenstes Erreichen. Es ist hier genau wie bei der Situation; indem ich die Identität meiner selbst mit dem Suchen setze, wird in der Grenzsituation das Dasein als *Chiffre* transparent, wird das Suchen selbst zur *Gegenwart* der Transzendenz. Danach ist die unerreichbare Jenseitigkeit der Transzendenz dasselbe wie ihr Erschlossenensein, und das Gesuchte ist das Suchen selbst. Das gilt so sehr, daß Jaspers keine andere Gestalt der Transzendenz kennt und meint, die Ewigkeit bedürfe außer ihrem zeitlichen Erscheinen keiner weiteren Verwirklichung.

5. Wir wollten im Vorausgehenden andeuten, wie Jaspers von P. gesehen und dargestellt wird. Die *Vorbehalte*, die P. dieser Geisteswelt gegenüber anzumelden hat, kreisen alle um den Zentral-

begriff der „*implicanza*“. Sie ist für die Wesensstruktur der beiden Momente der Existenz ebenso wie für ihr Verhältnis zueinander entscheidend. In der Situation spannt sie sich zwischen Relativität und Absolutheit, in der Transzendenz zwischen Suchen und Gegenwart und schließlich zwischen Situation und Transzendenz selbst. Jedesmal wird die Gegensätzlichkeit zur Identität, weshalb die radikalste Verschärfung des Negativen gerade die tiefste Umkehrung ins Positive, und die strengste Unterscheidung beider gerade ihre größte Gleichsetzung bedeutet. Damit bleibt das Positive stets und wesenhaft an das Negative gebunden, und das Absolute ist nicht mehr (wie bei Kierkegaard) die Ewigkeit, sondern die gegensätzliche Identität von Zeit und Ewigkeit oder eben die für Jaspers charakteristische Geschichtlichkeit. Sie wurzelt nicht mehr in der freien schöpferischen Tätigkeit eines transzendenten Weltgrundes, was die Leugnung jeder Kontingenz bedeutet. So steht hinter allem eine Metaphysik der *Notwendigkeit*, die jede eigentliche Freiheit aufhebt und alles dem „*fatum*“ überantwortet; damit aber werden gerade die Hauptanliegen von Jaspers, nämlich die Person als Existenz und die Geschichte, in ihrer innersten Wurzel zerstört. P. nennt diese Metaphysik außerdem *tautologisch*, weil sich das Sein nicht durch Rückgang auf seinen Grund rechtfertigt, sondern einfach durch die Tatsache, daß es ist und so ist.

Die großartigen *Ansätze*, die bei Jaspers vorhanden sind, kommen wegen der von Kierkegaard herrührenden und von ihm selbst weitergeführten Identität der Gegensätze nicht zur Entfaltung. Wird diese überwunden, so können von Jaspers die fruchtbarsten Anregungen ausgehen. Vor allem zukunftsfruchtig ist die Durchdringung von Existenz und Transzendenz, kraft deren der Mensch erst in seiner Bezogenheit zur Transzendenz wirklich ganz er selbst oder Existenz ist, wobei er nicht aus seiner Situation oder geschichtlichen Konkretetheit herausgenommen wird, sondern gerade in ihr der Transzendenz begegnet, wobei er nicht nur theoretisch nachdenkt, sondern auch praktisch über sich selbst entscheidet. Werden diese Gegebenheiten unbelastet durch das reformatorische (vorwiegend bei Kierkegaard) und das kantische Erbe (vorwiegend bei Jaspers) durchdrungen, so erwächst daraus die wahre Metaphysik der Freiheit oder des Transzendenten, nämlich des freien Schöpfergottes, die zugleich echte Fundierung der Person und der Geschichtlichkeit und echte Begegnung von Zeit und Ewigkeit bedeutet.

6. Die Deutung und Beurteilung, die P. von Jaspers gibt, stimmt in ihrer wesentlichen Grundhaltung mit unserer eigenen Auffassung von Jaspers überein⁹. Sein besonderes Verdienst ist es, einmal

⁹ Vgl. Aralogie und Chi fre: S hol 15 (1940) 39—56; Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum: SinnZeit 137 (1939/40) 71—76.

alles von der sicher entscheidenden „implicanza“ her beleuchtet zu haben. Wir können seine Gedanken nur bestätigen.

Doch mögen die folgenden Hinweise vielleicht zur Vertiefung dienen. Als sachliches Problem steht hinter allem das *Verhältnis des Relativen zum Absoluten*. Richtig ist, daß der Mensch in die Relativität seiner geschichtlichen Situation gebannt ist und sie nicht hinter sich lassen kann. Wenn überhaupt, muß er dem Absoluten in dieser Relativität begegnen. Der echte Weg dazu ist gerade der, den Jaspers ausschließt, während sein eigener Weg letztlich sich aufhebt. Nach der ersten Möglichkeit offenbart sich das Absolute im Relativen, nach der zweiten ist das Relative mit dem Absoluten *identisch*. Folglich erschließt sich im ersten Fall das Absolute, im zweiten dagegen lediglich *mein* Absolutes oder das für mich Absolute. Soll nun mein Absolutes wirklich absolut sein, so muß eigentlich mein Sein mit dem Sein schlechthin zusammenfallen; weil das aber einzig bei Gott zutrifft, ist damit die menschliche Existenz nach dem Typus Gottes konstruiert. Vieles deutet darauf hin, daß es bei Jaspers tatsächlich so ist; denn die Existenz ist völlig einzig, nicht koordinierbar und deshalb nicht objektivierbar, sondern nur von innen erhellbar; sie ist mit anderen Existenzen nicht durch eine allgemein gültige Wahrheit, sondern nur durch die Kommunikation an sich Isolierter verbunden. Wir kommen also schließlich zu einer Vervielfältigung des Seins schlechthin, und d. h. zu einer Relativierung des Absoluten in seinem innersten Grunde. Im Gegensatz dazu gibt sich der erste Weg der koordinierenden Begrifflichkeit hin und relativiert so das in sich Relative; doch leuchtet ihm gerade so das Eine im Vielen, das Absolute im Relativen auf, dem er letztlich als dem Transzendenten begegnet. Jaspers wird zu seiner Lösung gedrängt, weil er die Begriffe letztlich konzeptualistisch nimmt und ihm deshalb ihre metaphysische Kraft verborgen bleibt.

III. Nicola Abbagnano.

1. Während sich P. mit der Darstellung und kritischen Sichtung eines fremden Entwurfes der Existenzphilosophie befaßt, unternimmt es Abbagnano, selbst einen Bau der Existenzphilosophie aufzurichten. Nach ihm unterscheiden sich die verschiedenen Arten der Philosophie dadurch, daß sie das Verhältnis zwischen dem Streben zum Sein und dem Sein selbst jeweils anders bestimmen. Bei den Griechen und Augustinus ist das Streben zwar ganz vom Sein bestimmt, aber es gehört nicht konstitutiv zum Wesen des Seins selbst. Bei Descartes wird dieses Streben zwar konstitutiv, doch bloß für den Menschen als denkendes Subjekt, und bei Kant lediglich für das Phänomen. Erst die Existenzphilosophie setzt das Streben zum Sein als das eigentliche Wesen des Seins in seiner ganzen Erstreckung (nicht nur einer Sonderform) an. Dieser Ansatz verdichtet sich in der Existenz; sie konstituiert

sich durch die Transzendenz, kraft deren das Sein immer über sich selbst hinausgeht. Die zwei bedeutendsten, aber gegensätzlich geprägten Typen der Existenzphilosophie sind *Heidegger* und *Jaspers*. Beide zerstören das Wesen der Existenzphilosophie, weil sie am Ende das Streben zum Sein aufheben. Nach Heidegger wird daraus in der Angst ein Streben zum Nichts; nach Jaspers endet alles im Scheitern, d. h. in der Unmöglichkeit des Strebens.

So verlangt das Wesen der Existenzphilosophie selbst, daß eine *neue*, ihre eigentliche Gestalt gefunden werde. Sie muß Heidegger und Jaspers vereinigen, und das geschieht in der *Struktur*. Heidegger betrachtet einseitig die Anfangssituation und bezieht das Streben auf etwas ihr Vorausliegendes, nämlich das Nichts; Jaspers wendet sich einseitig der Endsituation zu und bezieht das Streben auf etwas ihr unaufhebbar Jenseitiges, nämlich auf das Transzendente. Im Gegensatz zu beiden besagt die *Struktur* wesentlich die Einheit der Anfangs- und der Endsituation, und zwar so, daß sich das Streben zum Sein durch eine rein innere Entfaltung konstituiert. Erst aus dem Ende läßt sich der Anfang verstehen; das Ende ist die Rechtfertigung und damit der Grund des Anfangs. Wenn nun der Anfang die bloße Möglichkeit darstellt, dann ist das Ende die Möglichkeit dieser Möglichkeit oder die transzendente Möglichkeit. Beide Möglichkeiten stehen in einer wesenhaften Beziehung zueinander, eben der *Struktur*; in ihr setzt sich die Endsituation des Strebens zum Sein in ihrer eigenen Wesenseinheit mit der Anfangssituation, nämlich als Möglichkeit dieser Möglichkeit.

2. In scharfsinniger Entwicklung und mit eindrucksvoller Konsequenz wird hieraus ein ganzes *System* der Existenzanalyse abgeleitet. Die Darlegung umfaßt 9 Kapitel: die Philosophie, die Existenz, das Seiende, die Welt, die Koexistenz, die Zeit, die Geschichte, die Norm und den Tod.

Die Philosophie ist ontologische Metaphysik im Sinne einer Selbstoffenbarung des Seins als Problem. Im Problem liegt aber die Bewegung von der Unbestimmtheit des Seins oder seiner bloßen Möglichkeit zu seiner Bestimmtheit, die als solche die Unbestimmtheit rechtfertigt und so als Möglichkeit der Möglichkeit, als Sein des Seins oder als transzendente Möglichkeit erscheint. Damit haben wir die oben erläuterte *Struktur* erreicht. Sie macht das Sein zur Existenz. In ihr verbinden sich Transzendenz (das Hinausgehen über die bloße Möglichkeit) und Immanenz (die totale Bezogenheit des Seins auf sich selbst, insofern die transzendente Möglichkeit alle Möglichkeiten des Seins umfaßt). Durch die *Struktur* besitzt das Sein sich selbst und konstituiert sich so als Seiendes. Die Möglichkeiten des Seins können aber nur dann in Besitz genommen werden, wenn sie begrenzt werden. Daher ist das Seiende das unendliche Sein, das sich in der Form des Endlichen besitzt. Die Existenz begrenzt notwendig sich selbst zum

Seienden, und dieses Seiende ist der Mensch. Doch übersteigt die Existenz zugleich die Endlichkeit des Seienden und wird so durch das Seiende hindurch zum Konstitutionsprinzip der Welt; diese bildet eine aus einer geeinigten Vielheit erwachsende Ganzheit, deren Teil auch das Seiende ist. Ferner erschöpft sich die Existenz nicht in einem einzelnen Seienden; vielmehr ist sie in einem wesenhaften Zugleich Konstitutionsgrund einer Vielheit von Seienden. Im Gegensatz zu den bloßen Dingen der Welt nehmen sie alle an der Existenzstruktur teil und werden so zur Ko-existenz. Fragen wir tiefer, worin denn die Endlichkeit des Seienden besteht, so stoßen wir auf die Zeit. Die Endlichkeit besagt danach die Unbeständigkeit einer Gegenwart, die von einer Zukunft bestimmt ist, die sich ständig in Vergangenheit wandelt. Das wesentlichste Moment dabei ist, daß die Möglichkeiten des Seienden als solche ihr Sein auch verlieren können. Nun darf sich das Seiende nicht in der banalisierenden Zerstreuung oder in der Uneigentlichkeit verlieren, sondern es muß sich in der existenzialen Wahl dafür entscheiden, es selbst zu sein, d. h. im Raume der Welt und der Ko-existenz die eigene End-form zu verwirklichen. Damit tritt das Seiende in die Geschichtlichkeit ein. Hier zeichnet ihm die Struktur der Existenz seine Bestimmung vor und erscheint damit als Norm. Ihrem Ruf kann sich das Seiende in einer Wahl der Uneigentlichkeit versagen; das ist die Sünde, die nicht notwendig, sondern nur möglich ist. Mit der Zeitlichkeit ist noch ein Letztes gegeben. Sie besagt das mögliche Nicht-sein sämtlicher Möglichkeiten des Seienden und folglich auch das mögliche Nicht-sein des Seienden selbst, den Tod. Die Treue zur Zeitlichkeit oder die Geschichtlichkeit des Menschen besagt notwendig auch seine Treue zum Tod. Das bedeutet aber nicht ein bloßes Existieren für den Tod, sondern Annahme des Todes als der allgemeinen Form der Möglichkeiten des Seienden, insofern sie endlich sind.

3. A. vollzieht einen Entwurf der Existenzphilosophie, dem man Originalität und Geschlossenheit unbedingt zuschreiben muß. Noch entschiedener als Heidegger und Jaspers verschließt er den Menschen in sich selbst; noch entschiedener als sie setzt er das Sein des Menschen mit dem Sein schlechthin identisch. Wenn bei Heidegger und vor allem bei Jaspers (im Nichts bzw. im Transzendenten) noch eine Bindung an Übermenschliches durchschimmert, und damit sich ein Unterschied zwischen dem menschlichen Sein und dem Sein schlechthin andeutet, so haben sie nach A. gerade dadurch das für den Menschen kennzeichnende Streben zum Sein vernichtet. Dieses könne einzig durch die „Struktur“ gewahrt werden, was die völlige Ausschaltung alles irgendwie Jenseitigen und die restlose Gleichsetzung des Strebens zum Sein mit dem Sein selbst besagt.

Wir müssen A. darin zustimmen, daß sich sowohl bei Heidegger als auch bei Jaspers das Streben zum Sein aufhebt. Doch müs-

sen wir ebenso klar betonen, daß wir den Grund dafür in einer Richtung suchen, die derjenigen von A. genau *entgegengesetzt* ist. Das Streben zum Sein verflüchtigt sich bei Heidegger nur deshalb in ein Streben zum Nichts, weil er das Sein schlechthin so sehr mit dem Sein dieser Welt oder des Menschen identifiziert, daß als jenseits eben nur das Nichts übrig bleibt. Und bei Jaspers endet das Streben zum Sein nur deshalb in der Unmöglichkeit dieses Strebens, weil es durch das Scheitern rettungslos in sich selber kreist, weil es schließlich überhaupt nicht mehr Streben zu einem jenseitigen Sein ist, und so doch wieder das Sein schlechthin irgendwie in das Sein des Menschen zurücksinkt. Von hier aus gesehen, verlangt die letzte Sicherung des Strebens zum Sein, daß die *echte Transzendenz* erneuert wird. Danach ist das Streben zum Sein zwar konstitutiv für das Sein des Menschen, nicht aber für das Sein schlechthin. Und zwar fordert gerade die Ermöglichung des Strebens zum Sein, daß es ein dem bloßen Streben überlegenes Sein gibt. Schon der große Aristoteles wußte, daß die Bewegung (kinesis) das selbst unbewegte Bewegende (kinoun akineton) wesentlich voraussetzt, während sie sonst sich selbst aufhebt. Die Struktur kann also niemals völlig sich selbst genügen, wie A. meint; vielmehr genügt sie gerade als Struktur niemals sich selbst, sondern verweist auf ein anderes über-strukturhaftes Sein. Wenn man unter Strukturanalyse nur die Selbstoffenbarung der Struktur versteht oder die Setzung der Bedingungen der menschlichen Existenz in der Welt, dann muß man sagen, daß sie entweder kraft ihres eigenen Wesens die Ergänzung durch eine eigentliche Metaphysik vom Transzendenten verlangt, oder daß sie durch ihre eigene innere Dynamik sich in einer Metaphysik vom Transzendenten vollendet.

Mit diesen grundsätzlichen Bemerkungen ist das Entscheidende über unsere Stellung zu A. gesagt. Fügen wir nur noch eines hinzu. Trotz betont existenzphilosophischer Haltung muten A.s Ausführungen mehr wie die Deduktionen eines *Idealisten* als wie echt existenzphilosophische, an den Gegebenheiten erschaute Analysen an.

* * *

Blicken wir auf die Bemühungen um die Existenzphilosophie in Italien *zurück*, nachdem sich das Bild durch die beiden besprochenen Beispiele vervollständigt hat. Wir finden ein tief und echt einfühlendes Verstehen dessen, was auf diesem Gebiet in Deutschland und Frankreich geschaffen worden ist. Wir finden ebenso eine an die eigentlichen Wurzeln rührende Auseinandersetzung mit dieser Gedankenwelt, und zwar auch von Seiten christlich gerichteter Denker. Wir finden schließlich vereinzelt selbständige systematische Versuche existenzphilosophischer Art, die aber (wie sich an A. zeigte) noch zu sehr mit dem Erbe des Idealismus und den der Existenzphilosophie überhaupt eigenen Gefahren belastet sind.