

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2023-12-2-327-339>

GIBT ES SPUREN VON PHÄNOMENOLOGIE IN ZUBIRIS *NATURALEZA, HISTORIA, DIOS?*

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

PhD, Philosophy Professor.
Royal Academy of Moral and Political Sciences of Spain.
28015 Madrid, Spain.
E-mail: mgbaro@comillas.edu

ARE THERE TRACES OF PHENOMENOLOGY IN ZUBIRI'S *NATURALEZA, HISTORIA, DIOS?*

This article deals with the reception of phenomenology by Xavier Zubiri, one of the most important figures of 20th century Spanish philosophy. During his lifetime Zubiri published few books, but he left an immense legacy of courses and manuscripts. Among the most important published works is the book *Naturaleza, Historia, Dios*. Zubiri explains there his critical reception of phenomenology: he subscribes to it, insofar as it is a philosophy of things themselves. But this evaluation of phenomenology is at the same time a farewell to her. Zubiri's philosophical project consists in giving a reason not for things as objects of consciousness, but rather for their entitary or real structure. Thus, his purpose is to establish a logic of reality or new metaphysics that is at the same time different from the old ontology and whose sources of inspiration are Heidegger and Aristotle. To the author of this essay seems also highly probable that Alfred N. Whitehead influenced decisively certain prominent features of Zubiri's ontological program. Husserl's treatment of the theory of wholes and parts in *Logical Investigations* III pertains also to the intellectual basis of Zubiri. The article raises the question of the traces of phenomenology that are still present in *Naturaleza, Historia, Dios*, and critically assesses their importance for phenomenological philosophy today. The article shows above all how Zubiri's perspective vindicates phenomenologically the traditional concept of Man and his experience of religious connection (*religatio*) with a transcendent Grund. As a consequence, the traditional notions of spiritual reality, eros and agape are given a new meaning.

Keywords: phenomenology, metaphysics, reality, nihility, religatio, existence, human being, God, eros, agape.

© MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, 2023

ЕСТЬ ЛИ СЛЕДЫ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В КНИГЕ Х. СУБИРИ *NATURALEZA, HISTORIA, DIOS?*

МИГЕЛЬ ГАРСИЯ-БАРО ЛОПЕС

PhD, профессор философии.

Королевская академия гуманитарных и политических наук Испании.

28015 Мадрид, Испания.

E-mail: mgbaro@comillas.edu

Статья посвящена рецепции феноменологии у Хавьера Субири, одной из самых важных фигур испанской феноменологии XX века. Субири мало публиковался при жизни, но он оставил огромное наследие в виде лекционных курсов и манускриптов. К числу его самых важных опубликованных работ относится книга *Naturaleza, Historia, Dios*. В ней Субири излагает свою критическую рецепцию феноменологии: он следует ей в той мере, в какой она является философией самих вещей. Но эта высокая оценка феноменологии есть в то же время отход от нее. Философский проект Субири состоит не в объяснении вещей как объектов сознания, но, скорее, в раскрытии их бытийной или реальной структуры. Его цель, таким образом, заключается в создании логики реальности или новой метафизики, которая в то же время отличается от старой онтологии и чьими источниками вдохновения являются Хайдеггер и Аристотель. Автору этой статьи представляется также весьма вероятным решающее влияние Альфреда Уайтхеда на некоторые ключевые особенности онтологической программы Субири. Гуссерлевская трактовка теории целого и частей в III «Логическом исследовании» также принадлежит к интеллектуальному бэкграунду Субири. В этой статье ставится вопрос о следах феноменологии, которые все еще присутствуют в *Naturaleza, Historia, Dios*, и дается критическая оценка их значимости для современной феноменологии. Статья, прежде всего, показывает, как концепция Субири реабилитирует традиционное понятие человека и его опыта религиозной связи (*religatio*) с трансцендентным основанием. Как следствие, традиционные понятия духовной реальности, эроса и агапэ получают новое значение.

Ключевые слова: феноменология, метафизика, реальность, ничто, *religatio*, человек, экзистенция, эрос, агапэ.

1. HUSSERL ALS VERGANGENHEIT UND HEIDEGGER ALS ZU ÜBERSCHREITENDE GEGENWART

Die phänomenologisch angelegten Philosophie Spaniens zeichnet sich dadurch, dass ihre Aufnahme der Phänomenologie zugleich einen Abschied von ihr bedeutet. Das haben José Ortega y Gasset, Julián Marías und Xavier Zubiri wiederholt behauptet, obwohl Ortega y Gasset selbst, zumindest in der Anfangsphase der Rezeption der Husserl'schen Phänomenologie, diese hochschätzte. Damals verband er die Phänomenologie Husserls eng mit dem Werk Schelers, Reinachs und Pfänders, also jenen Denkern, die regelmäßige Schriften zu dem *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* beitrugen.

Ortega y Gasset übernahm sozusagen die Rolle eines spanischen Mitarbeiters der phänomenologischen Schule — welche zu Anfang noch eine einheitliche Bewegung war. Jedoch stellte er auch zugleich seinen eigenen Ansatz klar dar. Dieser bestand in der Idee einer Entfaltung der von ihm später bezeichneten *vitalen Vernunft* (*razón vital*), welche sich parallel etwa zur *Soziologie des Erkennens* Schellers entwickelte. Was Zubiri betrifft, der von Ortega selbst und dem Aristotelismus stark beeinflusst war, trifft das Konzept einer „Mitarbeiterschaft“ jedoch nicht völlig zu. Zwischen Ortegas Rezeption der Husserl'schen Phänomenologie und dem Beginn der konkret philosophischen Tätigkeit Zubiris liegen ungefähr zwanzig Jahre. Dies zeigt, inwieweit sich die Phänomenologie eher als eine Bewegung weiterentwickelt hatte denn als eine Schule. Brentano, Scheler und letztlich Heidegger erweckten das Interesse des jungen Philosophen und Priesters Zubiri. Demgegenüber konnte er mit Husserl kaum sympathisieren. Ich bezweifle sogar, dass er die Phänomenologie Husserls jemals für etwas mehr als einen spezifischen Zweig des Neukantianismus hielt.

Zudem darf man nicht die Tatsache übersehen, dass das Buch Theodor Celms¹ über den Idealismus der *Ideen* in Spanien große Resonanz fand (Celms, 1931). Seitdem wurde jede Annäherung Husserls an den Realismus und die Geschichtlichkeit entweder als eine Unmöglichkeit oder als die Inkonsequenz eines alten Denkers betrachtet, den die Lektüre Heideggers tief erschüttert hatte. Das Vorwort zu der englischen Übersetzung¹ des Werkes *Naturaleza, Historia, Dios* (Zubiri, 2015, 9–17) weist Zubiris ursprüngliches Verhältnis zur Husserl'schen Phänomenologie auf. Dort schreibt er, dass die Phänomenologie „nicht nur Erkenntnistheorie, sondern auch eine Philosophie der Sachen“ (Zubiri, 2015, 13) sei. In diesem Sinne gehöre seine frühere Arbeit auch zur Phänomenologie. Ferner weist Zubiri darauf hin, dass die Phänomenologie „einen freien Raum des Philosophierens gegenüber jeder psychologischen oder wissenschaftlichen Sklaverei ausmache“ (Zubiri, 2015, 14), weswegen diese Funktion der Phänomenologie für ihn maßgebend gewesen sei.

Dennoch fügt Zubiri sogleich hinzu, dass seine Interpretation der Phänomenologie bereits ein Abschied von ihr war. Denn während die Phänomenologie die Sachen als bloße Gegenstände behandle, wollte er sie von Anfang an nur insofern betrachten, als dass sie „mit ihren je eigenen entitären Struktur versehen sind“ (Zubiri, 2015, 14). Wenn das Vertrauen besteht, dass die Sachen keine bloßen Bewusstseinsgegenstände sind, dann redet man über Ontologie oder Metaphysik, aber nicht mehr über Phänomenologie. Die neue philosophische Disziplin, die Zubiri eher vor-

¹ Diese Ausgabe sammelt die Schriften des Zeitraums um 1932–1944, mit Ausnahme eines Textes von 1960.

sah als entwickelte, strebt eine Logik der Realität an. Aber sie muss ich zunächst von der alten Ontologie distanzieren, damit eine Metaphysik neuen Stils auftreten kann. Ein solches Vorhaben fordert aber dennoch auch eine Distanzierung von Heidegger. Nachdem dieser die ontologische Differenz entdeckte, betrachtete er die Sachen aus dem Blickwinkel des Sinns des Seins. Zubiri schlägt einen anderen Weg ein: Er lässt das Sein auf dem Sinn der Realität (oder vielleicht noch besser gesagt: der Realitäten) beruhen².

Stimmen wir Zubiri zu, so müssten wir scheinbar behaupten, dass sich die Untersuchungen in *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* zwischen Phänomenologie und Ontologie bewegen, wobei Phänomenologie reine Objektivität und Ontologie Seinslehre in seiner Differenz von den Dingen bedeuten würden. Es fällt hier allerdings ein eigenartiges, immer noch nicht geklärtes Konzept der Metaphysik als Realitätslehre der Sachen selbst auf, welche angeblich tiefer als jede Seinslehre liegt und wahrer als diese ist. Noch besser ausgedrückt: Eine Seinslehre wäre möglich, sofern sie wohlbegründet ist, d.h., auf den Sachen selbst gründet — gemeint sind hier keine Sachen im Sinne der Phänomenologie Husserls, die anonym und irgendwie abstrakt bleiben, solange sie nicht im konstituierenden Subjektleben betrachtet werden. Es handelt sich dabei um die Sachen, die zwar nur das Bewusstsein ans Licht bringt, jedoch keinen Bestandteil ihres Sinnes konstituiert. (Natürlich entsteht sofort die Frage, ob es um die Sachen der natürlichen Einstellung im Sinne Husserls geht. Wenn dies der Fall wäre, so dürfte man die phänomenologische Methode vermeiden. Zudem, und im Gegensatz zu Heideggers Ansicht, wären Wissenschaft, im Sinne der antiken *Episteme* sowie der modernen exakten Naturwissenschaft, und Metaphysik miteinander verbunden)³.

Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Bewusstsein und Sein sollten niemals substantiviert werden, obwohl die moderne Philosophie mit ihnen ganz anders verfuhr. Deren substantivierende Herangehensweise könnte folgendermaßen beschrieben werden: Die Sachen liegen zunächst in der Zeit und im Raume vor, dann werden sie in Bewusstseinsakten erfasst, wobei ihre Entität sich als ein bloßer Moment des Seins erweist. Demgegenüber geht die Logik der Realität auf den Aristotelismus zurück, um mit dessen Hilfe eine eigene These aufstellen zu können: Die Momente dieser Begriffskonstellation (Zeit, Raum, Sein, Sache) sind jeweils nur Charakterzüge der realen Sachen selbst. Dies bedeutet vor allem in Bezug auf das Bewusstsein: Es gebe

² Die Ausarbeitung dieser Logik der Realität bzw. Metaphysik erfolgte, laut Zubiri, im Zeitraum nach 1944.

³ Es sei mir erlaubt *en passant* zu bemerken, dass für Zubiri die Ausdrücke Sachen und Realitäten als gleichbedeutend gelten. Auffällig ist hier der unpersönliche Sinn des Wortes „Sache“. Doch können wir sehen, dass auch die Rede von einer „göttlichen Realität“ möglich ist.

kein (substantives) Bewusstsein, sondern nur bewusste Akte. (Das Verstehen der Sachen, welches Zubiri *intelección*, *Einsicht* nennt, sei kein Akt eines sogenannten Bewusstseins, sondern nur ein bewusster Akt unter vielen anderen möglichen. Diese Beschreibung lässt sich noch verfeinern, wenn man hinzufügt, dass die Einsicht eine reine Aktualisierung des Realen in der empfindenden Intelligenz, *inteligencia sentiente*, ist).

Wenn es kein Bewusstsein gibt, dann darf man selbstverständlich nicht mehr über Unterbewusstsein oder Unbewusstsein reden; die Sachen als solche sind keineswegs Bewusstseinsinhalte (darin liegt der Schwerpunkt der Auseinandersetzung Zubiris mit der Phänomenologie Husserls). Aus dieser Perspektive erscheint *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* als eine Arbeit *de iure* in Richtung einer neuen Metaphysik, welche, wie schon dargestellt, keine Phänomenologie *qua* Ontologie ist (welche sich als solche nicht deutlich von der Metaphysik unterscheiden lässt).

Ich möchte noch einmal betonen, dass für den späten Zubiri das Wesen der Phänomenologie in der Bestimmung der Sachen als Inhalte eines substantivierten Bewusstseins besteht. Dementsprechend sei der Sinn der Sachen ein Moment des Sinnes des Bewusstseins. Das Bewusstsein verleihe den Sachen ihren Sinn, wobei die mögliche Alterität des Realen, dessen mögliches Befremden, Übertreffen etc. dem reinen Geschehenscharakter innerhalb der Subjektivität verloren gehe. Mit anderen Worten: Das Reale werde auf den bloßen Sinn reduziert, wobei dieses nur *für* ein Ego erscheint, d.h., immer das reduzierte Ereignis einer Monade bleibt.

Zubiris eigene Ausführungen in *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* lassen dieses Werk als eine von Heideggers *Sein und Zeit* inspirierte Ontologie, aber auch den Hang zu einer neuartigen Metaphysik heraus, die, trotz ihres neuen Stils, mit der Metaphysik Aristoteles' verwandt ist (Aristoteles, 2020).

2. WELT UND WAHRHEIT

Von einem systematischen Standpunkt aus ist der dritte und letzte Teil des Werkes am bedeutungsvollsten. Aus einer phänomenologischen Perspektive sind das Verständnis der griechischen Philosophie und der Geschichtlichkeit besonders relevant. Auch wichtig ist Zubiris Deutung der historischen Situation während des Zweiten Weltkriegs und des spanischen Bürgerkriegs.

Der erste Aufsatz des Buches, welcher im Jahre 1942, d.h., in der letzten Phase dessen Redaktion verfasst wurde, ist ein sehr bedeutender Text. Dieser wurde, einerseits, durch die Heidegger'sche Hermeneutik und, andererseits, durch Ortegas Philosophie, mit ihrem Hang zu einer künftigen Metaphysik, motiviert. Die Welt ist

das gesamte System all unserer Entwürfe, d.h. das Ergebnis einer Konstitution. Nur innerhalb des Welthorizontes können die Dinge erscheinen. Die Wahrheit der Sachen zu erkennen, ist ein menschliches Bedürfnis (Zubiri, 2015, 40–41). Die Wahrheit der Sachen zwingt sich dem Menschen auf? Da Positivismus, Historizismus und Pragmatismus jeden echten Wahrheitsbegriff gefährden könnten, muss der konkrete Inhalt der Sachen selbst diese Gefahren vermeiden.

Welt und Sein sind eng miteinander verbunden. Unsere Sinne bekommen Eindrücke, jedoch fasst erst das Denken auf, dass die Sachen *sind*. Dies bedeutet, dass das Denken eine Sache in zwei Ebenen aufspaltet: die *Sache*, die ist, und das, *was* die Sache ist. Andererseits gibt es in dieser Beschreibung einen weiteren wichtigen Gedanken, welcher mithilfe der Philosophie Ortegas, Zubiris Ausstieg aus der Hermeneutik ermöglichen wird: Die Wahrheit sei ursprünglich das immer vorläufige Leben und Sich-Bewegen des Menschen im Ozean der Sachen. Wir wohnen in ihnen, seien in ihnen eingetaucht. Daher seien sie der Ursprung unserer Mühe und bilden sogar die nötige Kraft, welche wir zur Projektion der Welt brauchen. Die Entfaltung einer von der Wahrheit besessenen Intelligenz wird von Zubiri als Wissenschaft, nicht als Philosophie, bezeichnet. Das intellektuelle Leben, welches zumindest Philosophie und Wissenschaft umfasst, besteht in einer ständigen Bemühung, in der ursprünglichen und ganzen Einheit der radikalen Wahrheit zu bleiben. In diesem Zusammenhang sei die Philosophie eine vollständige, anschauliche Reflexion über eine solche Situation. Daraus folgt, dass die Sachen selbst eine mögliche Rettung für das intellektuelle Leben bergen.

Im Jahre 1935 hatte Zubiri bereits den Status eines ursprünglichen Wissens von den Sachen erforscht. Die Hauptthese dieser Untersuchung lautet so: Das radikale Empfinden (*sentir*) eines Dinges als solches, sei *reale Realität* (Zubiri 2015, 75). Das Empfinden ist, als Realität, die „reale“ Offenbarkeit (Patencia/Aletheia/Unverborgenheit bei Heidegger) von Etwas (ohne dass beide sich voneinander unterscheiden, wie Heidegger meinte). Das schlichte Empfinden ist die ursprüngliche Realität der Wahrheit, wobei Zubiri von keiner ursprünglichen Realität der empfundenen Sache selbst redet. Ich übersetze hier *Empfinden*, wo Zubiri die Aristotelische *koinè aísthesis* einbezieht — und man muss sagen, dass Zubiri hier erst recht versteht, was manch ein Aristoteles-Interpret bereits missverstand. Zubiri bestimmt das latente, das empfindende Weilen der Sachen beim Menschen auch als *cor*, Herz. Der Eindruck der Sachen auf das menschliche Empfinden ist sowohl Affektion als auch jenes Verweilen. Deswegen ergibt sich aus dem Empfinden des Eindrucks keine Trennung zwischen der Sache und dem *Phantasma*. Die Realität beginnt sich bereits als Wahrheit aufzuweisen.

Das das Logos muss nun in das Empfinden eingreifen, um seinen eigenen und unumgänglichen Beitrag zu leisten, nämlich das beständige Sein des wahren Realen,

welches erst dann auftritt, wenn die vorläufige Erscheinung oder *Doxa* in Klammern gesetzt wird, hervorzubringen. Dieses beständige Sein ist die *ousía*. Jedoch tritt der teils phänomenologische, teils hermeneutische Moment des *mens*, oder *noûs*, hier noch einmal in den Vordergrund: Der Mensch muss den Sinn „geben“, um empfinden zu können. Diese Gabe bzw. diese Sinngebung ist nur durch die besondere Transzendenz des *noûs* möglich, also durch einen Entwurf der Welt, um mit der Terminologie des Aufsatzes aus dem Jahre 1942 zu sprechen.

Im Jahre 1941 hatte sich Zubiri vorgenommen, den Begriff der Sache und den der Realität näher zu bestimmen. Aber erst im Jahre 1962, in seinem Buch *Sobre la esencia* (Zubiri, 2016), brachte er diese zur vollkommenen Entfaltung: Das *eidos* der Sache besteht in einem Zusammenhang von Merkmalen des Phänomens der Sache selbst. Das Ursprüngliche ist jedoch die Einheit, aus welcher sich dieser Zusammenhang herausstellt. Zubiri zufolge darf man sagen, dass die verborgene und einheitliche Quelle des Phänomens das *Noumenon* ist. Dies lässt sich aus seiner Aufweisung des Verhältnisses zwischen schlichtem Empfinden und *Noûs* im Jahre 1935 herauslesen. Bemerkenswerterweise stellt er immer noch *Noumenon* mit *ousía* gleich. Gerade in der Indifferenz gegenüber der Frage der *ousía* als *clavis realitatis* sah Zubiri damals jenen wesentlichen Unterschied, der die griechische *episteme* von der modernen Wissenschaft unterscheidet. Daraus folgt, dass die Erneuerung des Sinnes der *episteme* für die Wiederbelebung der Metaphysik im Werke Zubiris entscheidend ist.

Bis hierher unsere Analyse des ersten Teils von *Naturaleza, Historia, Dios*. Sie lässt sich mit drei Grundbegriffen zusammenfassen, nämlich *Realität, Wissenschaft, Philosophie*. Ich möchte mich nun mit dem wichtigen Aufsatz „En torno al problema de Dios“ [„Über das Problem Gottes“] (1935–36) befassen (Zubiri, 2015, 417–454). Im dritten Teil des Buches erklärt Zubiri den Grund, weshalb er bezüglich dieser Thematik keine Anregung aus dem Werke Husserls schöpfen konnte. Zubiris zielt letztendlich darauf ab, zwischen *Sein und Zeit* und einer noch zu entwickelnden Metaphysik zu vermitteln. Meiner Meinung nach war die Gottesfrage dafür ausschlaggebend, dass sich Zubiri der Notwendigkeit bewusstwurde, Heidegger durch Aristoteles zu überwinden.

Die Anfangsthese dieses Aufsatzes lautet so: „Die Äußerlichkeit der Welt ist kein bloßes Faktum, sondern die formale, *ontologische Struktur* des menschlichen Subjekts“ (Zubiri, 2015, 421). Gleichwohl behauptet Zubiri auch, dass „das Sein selbst des Menschen wesentlich in einem in-Gott-sein“ besteht (Zubiri, 2015, 423). Beide Thesen hängen insofern zusammen, als dass der Mensch sich in dem Sein etabliert wiederfindet, um sich dort selbst zu realisieren. Derselbe Faktor, welche die Existenz dem Menschen auferlegt, treibt auch den Menschen zum Leben an. Die Gegenstände

der Welt treiben nicht unsere Existenz, sondern sie bieten uns höchstens Möglichkeiten und Anregungen zum Leben. So stützt sich der Mensch *a tergo* auf das, was ihm das Leben zuschickt. Dieses Fundament zwingt den Menschen dazu, sich selbst zu gestalten bzw. zu realisieren (Zubiri fasst das Sein des Menschen als eine radikale Null im ontologischen Sinne auf). Wir wären ein bloßes, weltloses Nichts, wenn es diese enigmatische Anlehnung nicht gäbe. Denn sie schenkt uns nicht nur das Leben, sondern auch den Trieb zum Leben, sowie auch die nötige Lebenskraft, um uns selbst zu realisieren, wobei Zubiri die Geworfenheit eher übertrieben als Nihilität (*nihilidad*) interpretiert. Die Anlehnung *a tergo*, welche für das in-der-Welt-Sein unabdingbar ist, erweist sich als notwendig und ist, laut Zubiri, deskriptiv wirklich und adäquat gegeben.

Aus einer phänomenologischen Perspektive können wir nun von einer *religatio* reden. Es handelt sich dabei um keine Bindung an das Leben, noch an die Welt, sondern an einen notwendigen Grund — sowohl des Lebens als auch der Welt. Nur so kann jener Grund, mit dieser spezifischen Funktion, in unser Existenz gegeben werden. Somit lässt sich der Mensch ontologisch als Religion, *religatio*, bestimmen. Dieser Wesenszug des Menschen entspringt aus dessen eigener Nihilität (*nihilidad*), sofern er ein Lebewesen ist und eine Welt hat. Daher ist die Angst nicht die Grundbefindlichkeit des Daseins, sondern der religiösen Erfahrung.

Es ist also nicht nötig, den Menschen durch das Dasein zu ersetzen. Ganz im Gegenteil müssen wir, nach dieser ontologischen Forderung der in *Sein und Zeit* völlig abwesenden Religion, das Wort *Mensch* beibehalten. Im normalen, alltäglichen Sinne des Wortes bedeutet Religion vor allem eine *Aktualisierung* der Zurückbindung des Seins des Menschen an Gott. Aus einer phänomenologischen Perspektive könnte man sagen, dass Heidegger übersehen habe, worin die radikale Anlehnung und Anregung eines personalen Lebens besteht. Damit hat er freilich auch die aristotelische, also kurzum die griechische Ontologie aufgehoben. Denn das Wesen oder die Natur des Menschen gilt nicht mehr als die Formursache, nicht einmal als die Zweckursache der Realisierung unseres Seins.

Es stellt sich zunächst die Frage, was Realisierung eigentlich bedeutet, wenn wir den Begriff der Nihilität (*nihilidad*) bis zu dessen letzten Konsequenzen denken. Die einzige mögliche Antwort lautet folgendermaßen: Wenn das *ens fundamentale* die *deitas* oder eben Gott ist, so kann der Sinn unserer Realisierung nur in einer Art *theiosis* bestehen. Vielleicht sind ein und derselbe ursprüngliche Abstand des Menschen von Gott als der Abstand, den der Mensch, auf der Suche nach Gott, bei der Überwindung seiner eigenen Nihilität, am Ende seines Lebens erreicht hat. Nur ist hier zu beachten, dass dieser noch endliche Zustand einer realisierten, personalen Existenz,

jenen Inhalt und jene Gestalt aufweisen, die als Möglichkeiten im anfänglich kreatürlichen Zustand präfiguriert waren. „Werde, der Du bist“, heißt nicht „Werde dir am Ende des Nichts bewusst, dass Du immer schon gewesen bist“. Stattdessen meint das Imperativ der Realisierung: „Werde in Wahrheit“, das heißt, „aktualisiere in Deiner geschichtlichen Person das, wozu Du immer vorbestimmt warst“, nämlich zu einem einmaligen Modus der *theiosis*, zu einem unumgänglichen Weg der Teilnahme an dem ewigen Sein und dem Glück der Gottheit.

Der Mensch ist also weniger ein festes Wesen als eine Lebensgeschichte und die Konstitution seiner Persönlichkeit. Unsere Bestimmung wäre dann auch eine reine Gabe und Aufgabe: vom verborgenen zum sich annähernden Gott (und selbst wenn der Mensch irrtümlicherweise nur sich selbst verehren würde, würde er von diesem Weg nicht abweichen). Im Menschen gibt es keine Selbstheit und somit auch keine zu erobern: alles ist auf die Äußerlichkeit angewiesen.

Bei diesem Punkt entsteht auch eine neue, allgemeine Frage: Sind die Dinge der Welt wirklich nach dieser so wichtigen wie mysteriösen Rolle zu verstehen? Irgendwie gehören zur Welt ja auch die anderen, mitseienden Personen. Was bedeuten diese jedoch für den Pfad des Menschen zur *theiosis*? Die Frage der Metaphysik stellt sich bei dem späteren Zubiris daher auf merkwürdige und eindringliche Art und Weise.

So habe ich gezeigt, inwiefern der lange Text „El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina“ (1934–1939) (Zubiri, 2015, 455–542) den unvermeidlichen systematischen Zusatz zu „En torno al problema de Dios“ bildet. Bedauerlicherweise ist dieser parallele Text weder phänomenologisch noch metaphysisch, sondern theologisch. Zubiri macht einen großen Bogen um das Problem der Realisierung des Menschen durch andere Personen und darüber hinaus durch die Sachen, Dinge und Prozesse der interpersonalen Welt. Die Gnade soll genau dort mit ihrer Fülle den, philosophisch gesehen, fast leeren Raum bewohnen. Trotz der geläufigen Behauptung, der Aufsatz besitze einen bloß historiographischen Charakter, erschöpfte Zubiri aus der Geschichte der Metaphysik vieles, das für ihn und seine künftige Form von Metaphysik entscheidend und maßgebend wurde. Dieser Stoff darf als phänomenologisch, im weitesten Sinne des Wortes, betrachtet werden.

3. SOKRATES

Werden wir mehr Phänomenologie oder Metaphysik in dem unmittelbar nach dem Spanischen Zivilkrieg verfassten Text *Sócrates y la sabiduría griega* finden?

Bereits hier besteht Zubiri hermeneutisch darauf, dass die griechische Philosophie einem anderen Horizont ausging als jenen, der die nachchristliche Zeit be-

herrschte. Vergänglichkeit und Veränderung sind die wesentlichen Züge des alten Horizontes, während die des späteren sich jedoch auf den schon erwähnten Gedanken der Nihilität konzentrieren. Besser ausgedrückt: Die alte Grundstimmung ist das griechische Staunen gegenüber dem ständigen Entstehen und Vergehen der Dinge; die Stimmung, welche für die nachchristliche Welt bestimmend sein wird, ist die affektive Erfahrung der Anwesenheit des Nichts, die vom Sein immer in einer Art Wunder eingeholt wird.

Allgemein halte ich für entscheidend und überzeugend, wie Zubiri in diesem Werk von Sokrates spricht. Es gibt ja einen grundlegenden Unterschied zwischen den Philosophien, welche die intellektuellen Tugenden auf dem Boden der Moral aufzubauen wissen und denjenigen, die meinen, die erste Philosophie sei entweder Ontologie oder Metaphysik, aber eben gerade nicht die Ethik in einem Sinne, welcher der sokratischen Praxis der Philosophie nahesteht. Gehörte Zubiri in den 50er Jahren zu dieser zweiten Art von Philosophen?

Zubiri behauptet, Sokrates habe zwar keinen großen ethischen Einfall erbracht, keine Wissenschaft betrieben, jedoch einen neuen Typus von *sophia* entdeckt und gelebt (Zubiri, 2015, 203–210). Insofern wurde die sokratische Reflexion als die Gründung, d.h. die Konstitution der Philosophie (Zubiri, 2015, 251) bezeichnet, wie Zubiri in einem dieser häufigen Momente, in dem eine derartig unerwartete These plötzlich aus seiner Feder kommt, preisgibt. Aber in den folgenden Seiten desselben Aufsatzes tritt Aristoteles als der wirklich radikale Sokratiker gegenüber Platon in Erscheinung. Zubiri meidet also das große Problem, das im Faktum liegt. Aristoteles betrachtete nahezu kaum die zentrale Rolle der *andreía* im philosophischen Leben, während für Sokrates die tapfere Überwindung der Furcht und Angst (auch der tiefsten Ängsten vor dem Schwindelgefühl unserer Seele bei lediglich falschen Aussagen über das Gute an sich) den einzig möglichen Anfang der personalen, freien Umkehr zur Philosophie darstellt.

Meiner Meinung nach ist diese moralische Entdeckung Sokrates' seine wahrlich entschiedenste Reflexion und das überzeitliche letzte Motiv der philosophischen *epoché*. So hat Zubiri darauf bestanden, dass sich Sokrates um den letzten Grund der Dinge (Zubiri, 2015, 222) bemühte, wodurch er die Philosophie von der Rhetorik und der Oberflächlichkeit gerettet habe. Sokrates aber war eigentlich ein Denker des Todes und der Liebe, der weder im Horizont der Vergänglichkeit der Realitäten, noch in dem der Nichtigkeiten anzutreffen ist. Gerade die anthropologische Differenz Sokrates' in Bezug auf die Nichtigkeit des Menschen hätte ein wesentliches Thema für das Denken Zubiris sein können - wurde es aber in der Tat nicht.

Im Werk Zubiris spiegeln sich keinerlei Spuren jener monströsen Kriege seiner Zeit wider. Dies muss nicht unbedingt heißen, dass dieser Aspekt für seine philoso-

phische Tätigkeit bedeutungslos wäre. Allgemein gibt es Hinweise darauf, dass Zubiri vor allem eine Rekonstruktion der Welt als moralpolitischen Entwurf für Spanien oder Europa suchte. Die einzige Stelle, welche fast stillschweigend in Richtung gegenwärtiger Katastrophen zu deuten ist, steht gerade am Anfang des dicken Buches:

Wenn Projekte zu Schubladen werden, wenn Absichten sich in bloße Verordnungen verwandeln, zerfällt die Welt und die Menschen entwickeln sich zu Einzelteilen, während die Ideen *gebraucht*, aber nicht *verstanden* werden. Die intellektuelle Tätigkeit ermangelt hier bereits eines für ihn notwendigen Sinnes. Ein Schritt weiter und man verzichtet auch gezielt auf die Wahrheit: die Ideen werden lediglich zu Handlungsmustern, in Form von Rezepten und Etiketten. Die Wissenschaft artet zu einem Handwerk aus, und der Wissenschaftler wird zu einer sozialen Klasse, nämlich dem „Intellektuellen“. (Zubiri, 2015, 34)

Dies scheint ja ein schönes und wichtiges Programm zu sein. Ich bezweifle jedoch, dass seine Realisierung tatsächlich zu erproben sei, solange die moralische Liebe des Guten an sich nicht unsere einfache und immerzu unsichere *causa finalis* ist. Die Zukunft der Philosophie Zubiris liegt meiner Meinung nach gerade in der möglichen Entwicklung einer praktischen Philosophie, welche die Kehrseite seiner Metaphysik stützen wird.

Dies ist keine unlösbare Aufgabe und hierzu bietet das Ende von *Naturaleza, Historia, Dios* brauchbare Hinweise.

Zuerst erörterte Zubiri, kurz aber entscheidend, den Unterschied zwischen Eros und Agape (Zubiri, 2015, 413–415). Als Person wird hier die absolute Realität, im Sinne einer prinzipiellen Isolierung des Menschen gegen das Vermögen (*ousía*) des anderen Realen, beschrieben. Jeder von uns befindet sich nicht nur in das Reale eingetaucht sondern auch mit allem anderen Realen konfrontiert. Die Sachen (erneut dieser ungenügende Ausdruck, welcher von Ortega und Aristoteles abstammt) zeigen uns sowohl *Forderungen* als auch *Behelfe*, um sie aus ihrer Not zu retten (Ortega y Gasset, 1959, 34; Zubiri, 2015, 374).

So ändert Zubiri zurecht die Heidegger'sche Beschreibung der *pragmata* als Zeug in *Sein und Zeit* (Heidegger, 1977, §15), unterscheidet jedoch nicht die bunte Vielfältigkeit der unmittelbaren phänomenalen Realitäten (dazu rechne ich beispielsweise: Probleme, Rätsel, Geheimnisse, Mysterien oder auch Wunder verschiedenster Art, usw.). Ortega hatte diese Grundsituation in dramatischere Worte gefasst: er sprach von der Verlorenheit des geworfenen Menschen, der notwendigerweise zu kämpfen hat, um die Rettung seiner selbst über die Rettung der Umstände zu erlangen. Nicht eben Angst, sondern eine Art sportlichen Heiterkeit im Sinne Nietzsches. Zubiri hat hier die Struktur der *religatio* vorgefunden. Der Mensch muss auf jeden

Fall seine Ursächlichkeit in den Dienst einer Rettung oder in solch religiöse Aufgaben stellen, auch wenn er aufgrund seiner Nichtigkeit diese Ursächlichkeit am Ende vielleicht viel mehr als Gnade versteht.

Bei diesem Punkte ließ Zubiri einige Elemente in sein Denken einfließen, denen er bisher keine feste Rolle zuerkannte. Zunächst sollen geschichtliche Möglichkeiten eine erste hermeneutische Hilfe bieten. (In dieser Hinsicht bleibt noch im Dunkeln, wie ein radikaler Anfang der humanen Geschichte überhaupt zu denken sei — aber dies ist ein Problem, das auch Heidegger in *Sein und Zeit* beunruhigt.) Zweitens muss zugebilligt werden, dass der Mensch über gewisse angeborene Anlagen von Trieben und Verlangen verfügt — Potenziale sozusagen, um das Leben autonom zu gestalten, wenn der Wille eingreift.

Die Ursachen sind aber immer ekstatisch, insofern ihre Wirkungen sie durchdringen. Doch der Wille des Menschen besteht in der freien Bestimmung seiner Triebe und Verlangen, womit er die Bestimmung von Etwas ist, was bereits vor ihm schon irgendwie tätig und wirklich war. Es handelt sich also um keinen reinen Willen, sondern um einen, der durch den *eros* (im egoistischen oder zumindest selbstzentrierten Sinne) durchdrungen ist. Ein reiner Wille ist jedoch dazu fähig, rein ekstatisch seine Ursächlichkeit auszuüben. Die Liebe als *Agape* erweist sich, zweifellos, als die höchste Art der Ursächlichkeit. Zwar kann der Mensch auch auf eigentliche Weise lieben, aber die völlige *kénosis* ist demgegenüber nur Gott vorbehalten (Zubiri, 2015, 463–464).

Diese Lehre lässt sich nicht unmittelbar mit dem Konzept der realen Sachen als Forderungen und Behelfe vereinbaren. Wenn die absolut ekstatische Liebe der wirkliche, göttliche Grund und die vollständige Ursache alles Realen ist, dann muss das unerschöpfliche Vermögen der Realität (menschliche, aber tierische und übermenschliche) in letzter Instanz vielmehr ein Paradies als ein Bereich der Arbeit, des Kampfes oder des dramatischen Bemühens um die Rettung des Lebens sein. Man sagt jedoch, dass bereits bei der Geburt eines jeden ins Paradies böartige Schlangen und unreine Willen, die von vornherein bereits schuldig sind, vorhanden sind. Daher rührt die Dringlichkeit des Momentes und unsere Not etwas zu tun, um am Leben bleiben zu können.

Zubiri ist in *Naturaleza, Historia, Dios* nicht tiefgehender in die Angelegenheit der Liebe eingegangen. Er hat sie lediglich aufgegriffen, um die *theiosis* zu beschreiben. Dennoch ließ er durchblicken, dass Paulus in der alten Theologie der Griechen zahlreiche Gedanken entdeckte, die noch weiterentwickelt werden müssen. Man kann vielleicht sagen, dass erst dann die Zeit dazu gekommen ist, sofern wir die Fehler und Katastrophen des Abendlands rückblickend betrachten.

Der Schwerpunkt liegt gerade in dem Denken des Seins oder, noch besser ausgedrückt, in der Auffassung der Realität selbst als *enérgeia qua operatio*, d.h. als *ergon*,

und nicht bloß als Akt. (Meiner Meinung nach hat Bergson zu diesem Konzept der Realität Wesentliches beigetragen, als er eine neue Lektüre der theologischen Tradition der alten Griechen ermöglichte. Bekanntlich hatte er einen großen Einfluss auf die Philosophie der Zwischenkriegszeit.)

Aus dieser Auffassung über die Realität selbst, besonders der geistigen, ergibt sich, dass „die ursprüngliche Einheit des Seins vielmehr einen Tendenz- und Anspruchscharakter hat“ (Zubiri, 2015, 470). Die *Agape* bringt dann Substanzen hervor, die ihre Realität als Ausdehnung oder exzentrischen Entwurf ihrer originären *operatio* aufweisen. Das Eidos, der Inbegriff der *eide*, wodurch sich das innere Vermögen jeder Sache darstellt, entspringt aus dem inneren, sich notwendig mitteilenden *eros*, welchen die göttliche Ursache herbeigeführt hat. Im Falle der Person ist dieser *eros* anwesend, seine prinzipiell exzentrische Struktur lässt jedoch eine Deutung zu, welche ihn als eine offene Möglichkeit der endlichen *Agape* begreift.

Letzten Endes hätte Sokrates dem Denker Zubiri seinen Segen gegeben.

REFERENCES

- Aristoteles. (2020). *Metafísica* (T. C. Martínez, Trans.). Madrid: Editorial Gredos.
- Celms, Th. (1931). *El idealismo fenomenológico de Husserl* (J. Gaos, Trans.). Madrid: Revista de Occidente.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ortega y Gasset, J. (1959). *Meditationen über „Don Quijote“* (U. Weber, Trans.). Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Zubiri, X. (2015). *Naturaleza, Historia, Dios* (D. Gracia, Ed.). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Zubiri.
- Zubiri, X. (2016). *Sobre la esencia* (A. González & D. Gracia, Eds.). Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.