Phänomenologie | 33

Ferrer | Schmich | Pérez-Gatica [Hrsg.]

Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika

Ein Lesebuch

VERLAG KARL ALBER

Phänomenologie

Herausgegeben von

Jakub Capek
Sophie Loidolt
Alessandro Salice
Alexander Schnell
Claudia Serban

33

Alle Bände in dieser Reihe durchlaufen vor der Annahme ein Peer-Review-Verfahren.

Guillermo Ferrer | Niklas Schmich
Sergio Pérez-Gatica [Hrsg.]

Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika

Ein Lesebuch

Eingeleitet von Guillermo Ferrer

Aus dem Spanischen übersetzt von
Niklas Schmich und Guillermo Ferrer

VERLAG KARL ALBER

Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-495-99904-2 (Print)
ISBN 978-3-495-99905-9 (ePDF)

1. Auflage 2022
© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Editorische Vorbemerkung

In der spanischsprachigen Philosophiegeschichte unterscheidet man zwischen drei Phasen der Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Die erste Phase – die der Aufnahme – erstreckt sich danach von den 1910er bis in die 1950er Jahre und fällt mit dem Prozess einer kreativen Erneuerung der hispanoamerikanischen Philosophie gegenüber dem Positivismus und dem Idealismus des 19. Jahrhunderts zusammen. Diese Phase findet hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, in Spanien, Argentinien und Mexiko statt.

In der zweiten Phase, ab den 1950er Jahren, werden zunehmend auch andere hispanoamerikanische Länder (Peru, Chile, Kolumbien, Venezuela usw.) in den Rezeptionsprozess eingebunden. Die hispanoamerikanischen Denkerinnen und Denker ernten nun die Früchte, die sie durch die vorherige immense Übersetzungsarbeit phänomenologischer Werke, mit der die Schülerinnen und Schüler Ortega y Gassets den Anfang machten, gesät hatten. Parallel dazu beginnen die spanischen und hispanoamerikanischen Philosophen und Philosophinnen damit, sich mit Husserls Nachlass vertraut zu machen und eigenständige Beiträge zur phänomenologischen Forschung vorzulegen.

Die dritte, gegenwärtige Phase ist durch eine akribische Forschungsarbeit an den zu seinen Lebzeiten wie posthum veröffentlichten Schriften Edmund Husserls und dem Werk anderer Vertreterinnen und Vertreter der phänomenologischen Bewegung geprägt. Davon ausgehend bemühen sich spanische und hispanoamerikanische Philosophinnen und Philosophen heute einerseits, die phänomenologische Arbeit fortzusetzen, und andererseits, philosophische Fragen in einem aufgeschlossenen, aber auch kritischen Dialog mit den unterschiedlichsten philosophischen Strömungen und wissenschaftlichen Disziplinen zu klären.[1]

---

[1] Bereits Ende des 20. Jahrhunderts gab es Bemühungen spanischer und lateinamerikanischer Phänomenologinnen und Phänomenologen (bzw. einer Philosophie, die in irgendeiner Weise von der Phänomenologie inspiriert war), mit der analytischen Philosophie, der kognitiven Psychologie sowie verschiedenen Ansätzen innerhalb

Die vorliegende Anthologie und die sie begleitende Einleitung beabsichtigen, die Frühphase der phänomenologischen Rezeption in Spanien und Hispanoamerika erstmals einem deutschsprachigen Publikum bekannt zu machen. Zugleich verfolgen sie das Ziel, systematisch den Kontext zu rekonstruieren, in dem die damals neuartige Strömung philosophische Fragen aufwarf, die auch heute noch Aktualität beanspruchen können und die in der gegenwärtigen hispanoamerikanischen Phänomenologie aus einer kritischen, aber auch konstruktiven Perspektive allmählich Widerhall finden.

Zur Textauswahl

Bei der Auswahl der Texte haben wir uns zwei Ziele gesetzt. Zum einen soll das Lesebuch einem deutschsprachigen Publikum einen Überblick über eine bedeutende Episode in der Geschichte der spanischsprachigen Philosophie ermöglichen. Die frühe Entdeckung des Werks von Edmund Husserl, dem Begründer der Phänomenologie und der phänomenologischen Bewegung, bot den spanischsprachigen Denkerinnen und Denkern ein Instrumentarium, um über die traditionellen Probleme der Philosophie nachzudenken. Sie gab ihnen auch eine Methode an die Hand, um sich mit Fragen zu beschäftigen, die sich aus ihrer eigenen historischen und philosophiegeschichtlichen Situation ergaben.

In dieser Hinsicht lässt sich die kreative Rezeption der deutschen Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika als ein interkulturelles Ereignis bezeichnen. Die ursprüngliche Aneignung der phänomenologischen Philosophie von Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger spiegelt sich deutlich in der Entwicklung von Ortega y Gassets Philosophie der historischen Situation Spaniens hin zu dem Projekt einer lateinamerikanischen Philosophie wider.[2] Es entstanden neue Problemhorizonte, zu deren Lösung die phänome-

der Hermeneutik und der Dekonstruktion ins Gespräch zu kommen. Die Auseinandersetzung der Phänomenologie mit dem spekulativen Realismus beginnt heute in der spanischsprachigen Welt, in einen konstruktiven Dialog mit den verschiedenen Realismen und sogar mit den Naturwissenschaften zu treten.

[2] Die Auszüge aus dem Briefwechsel zwischen Unamuno und Ortega y Gasset sowie die ausgewählten Texte von Luis Villoro, Ernesto Mayz Vallenilla und Leopoldo Zea sind in dieser Hinsicht repräsentativ.

nologischen Methoden beizutragen vermochten. Diese wurden nun an die spanische und lateinamerikanische Perspektive angepasst, was Fragen nach dem Wert der eigenen philosophischen Tradition und nach einem neuen Sinn der Philosophiegeschichte aufwarf.[3]

Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika wies bald in die Richtung einer neuen Lebensphilosophie. In Spanien gab Ortegas Philosophie der vitalen und historischen Vernunft den Anstoß für eigenständige Ansätze in seiner Schülerschaft. Über andere Kanäle wurde die Phänomenologie auch an der Universität von Barcelona rezipiert. Schwerpunkte waren dabei das Bemühen um Rettung der eigenen philosophischen Tradition und die Hervorbringung einer Philosophie der höheren Formen des Lebens und des Geistes. In Argentinien, Mexiko und anderen lateinamerikanischen Ländern entstand eine Lebens- und Kulturphilosophie als Reaktion auf die Verkürzungen eines programmatischen Positivismus, der die Ausrichtung von Bildung und Kultur übernommen hatte. So veranschaulichen beispielsweise die Texte von Antonio Caso und Francisco Romero die Übernahme von Grundbegriffen der Phänomenologie mit dem Ziel einer neuen Philosophie der Existenz bzw. des Geistes. In Lateinamerika gab es eine besondere Sensibilität für die historischen Krisen des 20. Jahrhunderts, da ihre Bewusstwerdung die Entwicklung eines eigenständigen Denkens motivierte, das zur Erneuerung der europäischen philosophischen Tradition beitragen sollte. Nach dem Beginn der Diktatur Francos waren in Spanien aber letztlich nur die exilierten Philosophinnen und Philosophen imstande, sich diesbezüglich zu äußern.

Zum anderen soll unser Lesebuch als theoretischer Rahmen für weitere Forschungen zur Rezeption der Phänomenologie in spanischsprachigen Ländern dienen. Hier ist die Pionierarbeit von Javier San Martín zu erwähnen, der eine Anthologie der phänomenologischen Schriften von Ortega y Gasset in deutscher Sprache herausgegeben hat.[4] Diese Ausgabe motivierte uns dazu, weitere Texte von Ortega und anderen spanischsprachigen Autorinnen und Autoren zu übersetzen, die von der Phänomenologie beeinflusst wurden. Im Fall

---

[3] Die hier abgedruckten Texte von José Gaos zum Beispiel stellen einen der radikalsten und meist diskutierten Versuche dar, über die Historizität der Weltbegriffe, der Philosophie und der Phänomenologie selbst nachzudenken.

[4] José Ortega y Gasset (1998): *Schriften zur Phänomenologie*. Hg. von Javier San Martín, aus dem Spanischen übers. von Arturo Campos und Jorge Uscatescu. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

Ortegas haben wir zunächst Auszüge aus seinem Briefwechsel mit Miguel Unamuno ausgewählt, da sie der Leserin und dem Leser den philosophiegeschichtlichen Kontext von Ortegas Rezeption der Phänomenologie aufschließen. Dabei haben wir gerade Texte von Ortega bevorzugt, die sein Verständnis von Phänomenologie erhellen (Text 2 »Über die Phänomenologie«) und die Originalität seiner eigenen philosophischen Ansätze sehen lassen. So wird in Text 3 »Die Idee des Theaters« die Frage nach Realität und Irrealität zugespitzt. Anders als bei anderen Formen der ästhetischen Betrachtung nimmt das Theaterpublikum nämlich *stricto sensu* eine fiktive Welt wahr. In Husserl'scher Terminologie spricht man von »perzeptiver Phantasie«. Die Präzision von Ortegas Beschreibungen und die Art und Weise, wie er diese mit seinem eigenen Denken verknüpft, sind ausgesprochen aufschlussreich. Text 4 »Das Erdbeben der Vernunft« kreist um eine der wichtigsten Konzeptionen der Phänomenologie Husserls, die »Krise« der Neuzeit. Ortega und Joaquín Xirau (siehe z. B. Text 16 »Der Höhepunkt einer Krise«) folgen dem von Husserl aufgezeigten Weg einer Erneuerung des Vernunftbegriffs.

Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika blieb nicht auf die Beschäftigung mit dem Werk ihres Begründers beschränkt. Dennoch bleibt der Fokus auf Husserl aus einer historiografischen und systematischen Perspektive ein erster Bezugspunkt für zukünftige Forschungen. Die lebhafte Diskussion über Grundbegriffe wie die eidetische Methode, die *epoché*, die transzendentale Reduktion, das reine Bewusstsein und die Intentionalität war ausschlaggebend dafür, dass zahlreiche spanischsprachige Philosophinnen und Philosophen diese in ihr eigenes Denken integrierten oder aber dem Weg anderer phänomenologischer Ansätze folgten.[5]

---

[5] Die Einleitung ordnet sich vor allem in den Rahmen der jüngsten Diskussionen zur Rezeption der Husserl'schen Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika ein. Es handelt sich dabei um eine Debatte, die als Besinnung auf die phänomenologische Tradition in den spanischsprachigen Ländern immer wichtiger wird. Zu den bedeutendsten Werken in dieser Hinsicht gehören: Daniel Herrera Restrepo (1998): *América Latina y la fenomenología*. México: Publicaciones Universidad Pontificia; Javier San Martín (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón; ders. (2015): *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta; Miguel García-Baró (2012): *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid: Trotta; Antonio Zirión (2009): *La fenomenología en México. Historia y antología*. Mexiko: UNAM; Ángel Xolocotzi et Antonio Zirión (2018): *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. Mexiko: Benemérita Universidad Autónoma de

Obwohl die Aufnahme der Husserl'schen Phänomenologie im vorliegenden Band durchaus im Zentrum steht, wird auch die Bedeutung anderer phänomenologischer Ansätze für die spanischsprachige Philosophie hervorgehoben. Vor allem Max Scheler hat diese frühe Rezeption maßgeblich beeinflusst, worauf wir im Zusammenhang mit den Texten von María Zambrano, Carlos Astrada, Joaquín Xirau und Luis Villoro eigens hinweisen. Schelers Arbeiten zur Werttheorie, zur Intentionalität des Gefühlslebens und zur Erfahrung von Alterität stehen im Mittelpunkt gleich mehrerer philosophischer Begriffe der genannten Autorin und der Autoren. Die Rekonstruktion der Rezeption weiterer phänomenologischer Entwürfe könnte ein umfassenderes Projekt zur Geschichte der phänomenologischen Philosophie in Spanien und Hispanoamerika begründen. Wir denken dabei vor allem an die Namen Husserl, Scheler und Heidegger. Darüber hinaus könnte auch die Präsenz von Autoren wie Nicolai Hartmann, Alexander Pfänder, Aurel Kolnai, Paul Ludwig Landsberg, Moritz Geiger und Theodor Celms und anderen erforscht werden.[6]

Die für den vorliegenden Band ausgewählten Texte zeichnen sich durch ihre thematische Vielfalt aus. So sind zum Beispiel Historizität und Perspektivismus ebenso wichtig wie der Gedanke einer objektiven Fundierung der Erkenntnis und der Wissenschaften. Die Affektivität ist ein thematisches Feld, das diskursiv mit einer neuen Konzeption der sinnlichen Erfahrung und des Logos verknüpft ist. Die Aufwertung des literarischen Essays wiederum geht mit dem Gebrauch der traditionellen Gattungen einer Philosophie einher, die als »strenge Wissenschaft« konzipiert ist. Die Betrachtung des denkenden Subjekts ist nicht getrennt von der Betrachtung der Wirklichkeit als Ereignis, das sich dem denkenden Subjekt auferlegt. Und die Beantwortung existenzieller und lebensphilosophischer Fragen geht Hand in Hand mit einer phänomenologischen Fundierung der Wissenschaftsgeschichte – ein Aspekt, den insbesondere die erstma-

---

Puebla/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Miguel Ángel Porrúa; Agustín Serrano de Haro (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta.

[6] Edith Stein, Eugen Fink und Vertreterinnen und Vertreter der französischen und englischsprachigen Phänomenologie gewinnen in der zweiten und dritten Phase der Rezeption an Bedeutung. Herrera Restrepo (1998) untersucht ausführlich die Übergänge während der Rezeption und die Rolle, die jede Generation von Phänomenologinnen und Phänomenologen des 20. Jahrhunderts dabei spielte.

lig in Deutsche übersetzten Texte und Passagen von Antonio Caso, Xavier Zubiri und Juan David García Bacca unterstreichen.

Wir hoffen, durch die Publikation einen Teil zur Verbesserung der interkulturellen Verständigung beizutragen, die bei der Anfertigung des Buches für unser deutsch-mexikanisches Team und seine internationalen Kooperationen prägend war.

Danksagungen

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis eines Forschungsprojektes zur frühen Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika, das durch die Finanzierung und Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) zustande kommen konnte. Dafür möchten wir uns an dieser Stelle herzlich bedanken.

Danken möchten die Herausgeber auch Herrn Prof. Dr. Gerald Hartung, Lehrstuhlinhaber für Kulturphilosophie und Ästhetik an der Bergischen Universität Wuppertal. Er hat diesem interkulturellen Projekt zur Geschichtsschreibung der Philosophie den entscheidenden Impuls gegeben und den Gesamtprozess großzügig gefördert. Des Weiteren danken wir dem gesamten Team des Arbeitsbereichs Kulturphilosophie und Ästhetik für die freundliche Unterstützung und die anregenden Gespräche im Laufe des Projektes. Das Institut für Grundlagenforschung zur Philosophiegeschichte (IGP) der Bergischen Universität Wuppertal bildete den idealen institutionellen Rahmen für unser Vorhaben.

Von Herzen danken wir auch Herrn Prof. Dr. Matei Chihaia, Professor für Romanistik an der Bergischen Universität Wuppertal. Mit Interesse und Begeisterung hat er das Projekt von Anfang an begleitet. Dank der intensiven und innigen Zusammenarbeit hat sich die Philosophie aus dem spanischen Exilkontext zu einem Schwerpunkt des Projektes entwickelt. Seit der gemeinsamen Gründung des internationalen DFG-Netzwerks »The Literary and Philosophical Legacy of the Spanish Exile in Mexico« und der durch die Volkswagen-Stiftung geförderten Auftaktveranstaltung *Caminos cruzados*: *Filosofía y literatura del exilio español en América Latina* (Oktober 2020, Hannover) steht unsere Arbeit in einem anregenden wissenschaftlichen Austausch mit einer Vielzahl von Forscherinnen und Forschern und wird in diesem Rahmen fortgeführt.

Herzlich danken möchten wir auch Herrn Prof. Dr. Alexander Schnell, Lehrstuhlinhaber für Theoretische Philosophie und Phänomenologie, der unser Thema mit großem Interesse begrüßte. Das von ihm geleitete Institut für Transzendentalphilosophie und Phänome-

nologie (ITP) führt die von Herrn Prof. Dr. em. Klaus Held und Herrn Prof. Dr. László Tengelyi (†) angestoßene phänomenologische Tradition an der Bergischen Universität Wuppertal fort. Der vorliegende Band dokumentiert die interkulturelle Prägung der Wuppertaler Phänomenologie.

Ein herzlicher Dank geht an all die Personen, die den Nachlass der hier erscheinenden spanischen und hispanoamerikanischen Philosophinnen und Philosophen bewahren und der Veröffentlichung der ausgewählten Texte zugestimmt haben: an Herrn Andrés Ortega Klein, Vertreter der Erben José Ortega y Gassets, sowie Herrn Jorge Magdaleno und Frau Noemí Cueto von der Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón; Herrn Prof. Dr. Diego Gracia, Herrn Prof. Dr. Antonio González, Frau Prof. Dr. Marta Lladó und Frau Elisa Romeu von der Fundación Xavier Zubiri. Wir danken auch Frau Isabel Bonelli und ihrer Familie, die die Veröffentlichung der Übersetzung des Textes von Manuel García Morente autorisiert haben. Ebenfalls danken wir Frau Ángeles Gaos und Herrn Carlos Camacho Gaos für ihre freundliche Genehmigung, die Schriften von José Gaos ins Deutsche zu übertragen und zu publizieren.

Für die Erlaubnis, den Text von Juan David García Bacca zu veröffentlichen, danken wir herzlich Herrn Francisco Palacios, Vorsitzender der Fundación García Bacca, Frau Ana Rosa Palacios und Frau Cristina García Palacios. Unser Dank gilt auch Herrn Dr. Roberto Aretxaga Burgos der Red Internacional de Estudios García Baquianos. Frau Leonor Mayz de Garriga und der Familie Mayz gilt unser Dank für die Autorisierung der Texte von Ernesto Mayz Vallenilla. Der Text von Luis Villoro wird mit der freundlichen Genehmigung von Herrn Juan Villoro veröffentlicht. Der Text von Francisco Romero wird mit freundlicher Genehmigung des argentinischen Verlagshauses Losada veröffentlicht. Wir danken Herrn José Juan Fernández Reguera für die Unterstützung bei der Einholung dieser Genehmigung. Frau Prof. Dr. Alcira Beatriz Bonilla, Herrn Dr. Martín D'Ascenzo, Frau Dr. Victoria Arroche vom Instituto de Filosofía der Universität Buenos Aires und Herrn Dr. Guillermo David danken wir herzlich für die Genehmigung, den Text von Carlos Astrada zu publizieren.

Der Verlag Fondo de Cultura Económica hat über Herrn Heriberto Sánchez die Veröffentlichung der Übersetzung des Textes von Eduardo Nicol genehmigt. Ebenfalls danken wir Herrn José María Castro und Frau Olga Ramos vom Verlag Siglo XXI für die Erlaubnis, die Übersetzung der Texte von Leopoldo Zea und Joaquín Xirau zu

veröffentlichen. Dasselbe gilt für Herrn Agustín Caso Aguilar, Herrn Pablo Caso und die Familie Caso, die die ausgewählten Texte Antonio Casos zur Veröffentlichung freigegeben haben. Wir danken auch Herrn Dr. Miguel Gama für die wichtige bibliographische Beratung während eines Forschungsaufenthaltes am Instituto de Investigaciones Filosóficas der UNAM.

Mit unserem interkulturellen Projekt verbunden war eine Vielzahl namhafter internationaler Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, denen wir für die ertragreiche Kooperation danken. Ein besonderer Dank gilt: Herrn Prof. Dr. Antolín Sánchez Cuervo und Herrn Prof. Dr. Jesús Díaz Álvarez, Koordinatoren des vom spanischen Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades geförderten Projektes »El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria«; Herrn Prof. Dr. Francisco Mejía, Direktor, und Frau Dr. Laura Moreno, Koordinatorin des Projektes »América Latina y España: exilio y política en la órbita de la Guerra Fría« (PAPIIT IN303021) des Centro de Investigaciones sobre América Latina der Nationalen Autonomen Universität von México (CIALC-UNAM); Herrn Prof. Dr. Manuel Aznar und Herrn Prof. Dr. José Ramón López García von der Grupo de Estudios del Exilio Literario (GEXEL); Frau Prof. Dr. Aurelia Valero und Frau Prof. Dr. Andrea Luquín des Red Internacional de Estudios Filosóficos sobre el Exilio Español (RIEFE); Frau Prof. Dr. Yasmín Temelli, Herausgeberin der Zeitschrift *iMex. Interdisciplinary Mexico*; Frau Prof. Dr. Helena Houvenaghel, Leiterin des Network for Research on Female Refugees an der Universität Utrecht; Frau Prof. Dr. Claudia Mársico und Herrn Dr. Hernán Inverso von der deutsch-argentinischen DFG-Forschungsgruppe »Eine Globalgeschichte der Philosophie. Eine Fallstudie: Lateinamerika und Europa im 20. Jahrhundert«, deren Mitkoordinator Herr Prof. Dr. Gerald Hartung ist; Herrn Prof. Dr. Arturo Aguirre, Leiter des Projektes »Filosofía contemporánea sobre la violencia« von der Benemérita Universidad Autónoma de México (BUAP), sowie dem Dekan der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der genannten Hochschule, Herrn Prof. Dr. Ángel Xolocotzi.

Dasselbe gilt für die renommierten internationalen phänomenologischen Forschungsgruppen, die unser Projekt begleitet haben. Unser Dank geht an Frau Prof. Dr. Julia Jansen und Herrn Dr. Emanuele Caminada vom Projekt »Functionaries of Humanity: Husserlian Phenomenology, the UNESCO, and the Problem of Universalism in Science and Culture« (Husserl-Archiv der KU Leuven,

FWO-3H200726); Herrn Prof. Dr. Julio César Vargas, Leiter der Forschungsgruppe Hermes der Universität del Valle in Kolumbien, der uns freundlicherweise ein akademisches Forum bot, um über die Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Lateinamerika zu diskutieren.

Ein besonderer Dank geht an Frau Dr. Cathrin Nielsen, die das deutsche Manuskript korrigiert und wichtige Vorschläge zur Verbesserung des Textes und der Terminologie gemacht hat. Abschließend möchten wir Herrn Dr. Martin Hähnel und Herrn Fabian Wahl vom Karl Alber/Nomos Verlag für die Unterstützung unseres Publikationsvorhabens danken.

Inhaltsverzeichnis

Editorische Vorbemerkung 5

Danksagungen 11

Einleitung: Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika 21

Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien . 25

1. Der historische Zusammenhang der Aufnahme der Phänomenologie in Spanien 25
2. Cervantes und die spanische Philosophie. Der Briefwechsel von Unamuno und Ortega y Gasset 31
3. Ortega y Gasset: Der Beitrag der Meditationen über »Don Quijote« zur Phänomenologie 35
4. Ortegas kritische Aufnahme der Phänomenologie . . . 39
5. Reflexion, Erinnerung und Bewusstsein: »Sobre la fenomenología« 43
6. Realität und Irrealität am Beispiel der Idee des Theaters 45
7. Die Krise der theoretischen und praktischen Vernunft. Ortegas letzte Auseinandersetzung mit der Husserl`schen Phänomenologie 51
8. Manuel García Morente: Die phänomenologische Überwindung des Idealismus und die Metaphysik des Lebens 56

9. Xavier Zubiri: Vom phänomenologischen Objektivismus zu einer phänomenologisch angelegten Philosophie der Realität 64

10. Der phänomenologische Objektivismus und die Neubegründung der Mathematik und der Wissenschaft 66

11. Der phänomenologische Umbruch der traditionellen Intentionalitätslehre. Zubiris »Rezension« der Psicología desde un punto de vista empírico Franz Brentanos . . . 72

12. Die Wende von *Sobre la esencia*. Die Frage nach den realen Wesenheiten 74

13. Zubiris Noologie und Philosophie der Realität 81

14. Neue phänomenologische Ansätze bei zwei spanischen Philosophinnen und Exilautorinnen: Rosa Chacel und María Zambrano: Die Debatte über die Geschlechterdifferenz 87

15. María Zambrano: Dichterische Vernunft, die Metapher des Herzens, das Wissen über die Seele und das Phänomen des Traumes 91

16. Phänomenologische Reduktion und Traum 96

17. Die Rezeption der Phänomenologie in der Schule aus Barcelona 98

Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Argentinien 103

18. Alejandro Korns Begriff der schöpferischen Freiheit . . 103

19. Carlos Astrada: Die existenziale Interpretation der Kantischen Ethik und der phänomenologischen Werttheorie Max Schelers 106

20. Der »Primer Congreso Nacional de Filosofía« von 1949 und die Wende zu neuen philosophischen Strömungen 110

21. Francisco Romero: Intentionalität und Transzendenz des Geistes 111

Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Mexiko . . 117

22. Das »Ateneo de la juventud« und die Überwindung des Positivismus 117
23. Antonio Caso: Existenzphilosophie, Phänomenologie und Positivismus der Wesenheiten 120
24. Die Kontroverse mit Samuel Ramos: Ein Wendepunkt in der Geschichte der mexikanischen Philosophie 122
25. Antonio Casos' Aufnahme der Phänomenologie 125

Die Rezeption der Phänomenologie bei den Exilautoren 129

26. Joaquín Xirau: Die organische Vernunft und die Wiederentdeckung der Tiefendimension der Wirklichkeit 129
27. Die Krise der Menschheit im 20. Jahrhundert und die Wiedervereinigung der Welt 132
28. Juan David García Bacca. Der philosophische Weg García Baccas 135
29. Das phänomenologische Modell des Philosophierens . . 137
30. Die metaphorische Sprache der Dichtung und die Phänomenologie 140
31. Eduardo Nicol: Die phänomenologische Methode und die intersubjektive Metaphysik des Ausdrucks 143
32. Die phänomenologische Methode und die intersubjektive Metaphysik des Ausdrucks 146
33. José Gaos: Philosophie der Philosophie und Phänomenologie 148
34. José Gaos' frühe Schriften zur Phänomenologie: Husserls Kritik des Psychologismus als heuristischer Moment der Philosophiegeschichte 150
35. Die Introducción a la fenomenología: die Geschichtlichkeit des Weltbegriffes 152
36. Gaos' Darstellung der phänomenologischen Methode . 156
37. Gaos' Philosophie der Philosophie 158
38. Philosophie der Philosophie und Phänomenologie . . . 161

39. Der Streit Gaos' mit seinen Schülern um die Phänomenologie Husserls 168

Die Phänomenologie und das Vorhaben einer lateinamerikanischen Philosophie 179

40. El Hiperión: Das Projekt einer Philosophie des Mexikanischen 179

41. Ernesto Mayz Vallenilla: Das kulturelle Bewusstsein Lateinamerikas und die Erwartung einer Neuen Welt . . 187

42. Leopoldo Zea: Die europäische Philosophie und das amerikanische Bewusstsein 191

Textauswahl 197

Miguel de Unamuno (1864–1936):
Text 1 Auszüge aus dem Briefwechsel mit José Ortega y Gasset 199

José Ortega y Gasset (1883–1955):
Text 2 Über die Phänomenologie (1929) 213

Text 3 Die Idee des Theaters (1946) 227

Text 4 Das Erdbeben der Vernunft (1944) 243

Manuel García Morente (1886–1942):
Text 5 Über die Metaphysik des Lebens (1934) 253

Xavier Zubiri (1898–1983):
Text 6 Rezension zu Brentano (1926) 267

Text 7 Phänomenologie, empfindende Intelligenz und Metaphysik der Realität (1944–1980) 275

Text 8 Auszüge aus dem Kurs *Über die Realität* (1966) 281

Rosa Chacel:
Text 9 Ein Entwurf der praktischen und gegenwärtigen Probleme der Liebe (1931) 291

Maria Zambrano:
Text 10 Träume und Zeit (1957) 303

Carlos Astrada (1894–1970):
Text 11 Eine Soziologie des Krieges und Philosophie des Friedens (1948) 315

Francisco Romero (1891–1962):
Text 12 Intentionalität und Geist (1952) 323

Antonio Caso (1883–1946):
Text 13 Was ist Bewusstsein? (Brentanos Entdeckung) (1938) 333

Text 14 Intuitionismus (1943) 339

Text 15 Existenz als Ökonomie, Uninteressiertheit und Barmherzigkeit (1943) 349

Joaquín Xirau (1895–1946):
Text 16 Der Höhepunkt einer Krise (1945) 357

Juan David García Bacca (1901–1992):
Text 17 Der phänomenologische Sinn der neuzeitlichen Philosophie (1964) 367

Eduardo Nicol (1907–1990):
Text 18 Das Sein des Ausdrucks (1957) 379

José Gaos (1900–1969):
Text 19 Bekenntnisse aus dem Berufsleben I & II (1958) 387

Text 20 Notizen zu Husserl (1961) 405

Text 21 Husserls *Lebenswelt* (1963) 415

Luis Villoro (1922–2014):
Text 22 Der Indigene als der Andere, durch den ich mich selbst erkenne (1950) 423

Ernesto Mayz Vallenilla (1925–2015):
Text 23 Die Prüfung unseres kulturellen Bewusstseins (1959) 429

Text 24 Das Problem Amerikas (1959) 435

Leopoldo Zea (1912–2004):
Text 25 Europäische Philosophie und die Entwicklung des amerikanischen Bewusstseins (1969) 449

Originalveröffentlichungen 461

Zusammenstellung der Einzeltitel 461

Personenregister 469

Einleitung: Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika[7]

[7] In Spanien und spanischsprachigen Ländern werden die Wörter „Latinoamérica" und „Hispanoamérica", „latinoamericano/a" und „hispanoamericano/a" oft als gleichbedeutend verwendet. Streng genommen handelt es sich jedoch um unterschiedliche Begriffe, denn Lateinamerika umfasst auch das portugiesischsprachige Amerika bzw. das heutige Brasilien, wo es ebenfalls eine bedeutende Aufnahme der Phänomenologie gab. Ich habe es in der Einleitung vorgezogen, „Hispanoamerika" und „hispanoamerikanisch" zu verwenden, wenn es sich eindeutig um die spanischsprachige Philosophie und Kultur handelt. Dabei habe ich darauf geachtet, „Lateinamerika" und „lateinamerikanisch" dann zu gebrauchen, wenn es sich um ein philosophisches Programm handelt, das den gesamten Kontinent umfassen wollte, wie es zum Beispiel bei Ernesto Mayz Vallenilla und Leopoldo Zea der Fall ist. Bei den Übersetzungen habe ich das von den Autoren verwendete Substantiv oder Adjektiv (des Öfteren „Lateinamerika" und „lateinamerikanisch") stehen lassen. Dies ist keineswegs falsch – manchmal, je nach Kontext, ist es jedoch nützlich, genau zu sein.

Zum Gedenken an meine Mutter María Ortega Torres

Die frühe Rezeption der Phänomenologie in Spanien

1. Der historische Zusammenhang der Aufnahme der Phänomenologie in Spanien

José Ortega y Gasset (1883–1955) und seine Schüler an der Universidad Central von Madrid begrüßten zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Phänomenologie Husserls als eine objektive Philosophie und deskriptive Methodologie, die dem Aufbau eines eigenen Denkens Vorschub leistete. Daher war ihre Haltung Husserl gegenüber im Wesentlichen rezeptiv, wobei sie auch kritische Vorbehalte äußerten (vor allem gegen die »idealistische Wende« von Hussels *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*).

In einem Brief an den argentinischen Philosophen Francisco Romero (1891–1962) schildert José Gaos (1900–1969) die Atmosphäre dieser »Escuela de Madrid« (Schule aus Madrid) wie folgt:

> In Spanien hatten wir das Gefühl, dass wir die unumgängliche Phase der Übersetzungen und Monographien hinter uns lassen sollten. Wir hatten den Eindruck, dass uns keine wesentliche Erkenntnis fehlte und wir daher durchaus unsere eigene Meinung äußern durften. Es war nötig gewesen, sich die Gewohnheiten der internationalen philosophischen Gemeinschaft anzueignen, der Spanien beigetreten war. Erst wenn man sie annimmt, kann man gegen sie verstoßen. Dies hat dann nichts mit Unkenntnis oder Unbildung zu tun, sondern allein damit, dass uns diese Gewohnheiten nicht mehr überzeugen oder nichts mehr nützen. Damit wollen wir aber keineswegs behaupten, das wir besser sind.[8]

[8] José Gaos (1999b): *Obras completas* XIX – *Epistolario y papeles privados*. Hg. von Antonio Zirión Quijano. Mit einem Vorwort von Alfonso Rangel Guerra. Mexiko: UNAM, S. 170–171. Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen aus dem Spanischen ins Deutsche von Guillermo Ferrer.

Die Wiedergeburt der spanischen Philosophie, die seit Francisco Suárez (1548–1617) keinen großen Namen mehr aufzuweisen hatte,[9] nahm jedoch nicht mit Ortega y Gasset ihren Anfang, sondern mit Miguel de Unamuno (1864–1936). In einem Manuskript aus dem Jahre 1904, das den Titel *Mi confesión* (»Mein Bekenntnis«) trägt,[10] entwirft er eine Philosophie des »tragischen Lebensgefühls«, die er als Projekt einer Wiederbelebung der hispanoamerikanischen Kultur konzipiert.[11] Er wendet sich an die »Jugend aller spanischsprachigen Völker«[12] – nicht jedoch mithilfe der abstrakten Ideen der Neuscholastik oder der Wissenschaftsgläubigkeit des Positivismus, sondern damit, dass er eine lebendige Resonanz in seinen Lesern hervorrufen und ihr Verlangen nach Transzendenz und einem Ort in der Weltgeschichte wecken will.[13]

---

[9] Eine solche Behauptung entspricht dem Gefühl der Generation von 1898 sowie der spanischen Philosophen Anfang des 20. Jahrhunderts. Eine nuancierte Interpretation der Philosophiegeschichte Spaniens vom Mittelalter bis heute zeigt jedoch, dass sie durchaus gehaltreicher ist, als Unamuno und Ortega zunächst dachten. In diesem Sinne ist die Bemühung von José Luis Abellán, die Geschichte der spanischen Philosophie zu systematisieren, in jeder Hinsicht zu begrüßen. José Luis Abellán (1979): *Historia crítica del pensamiento español* (5 Bde.). Madrid: Espasa-Calpe.

[10] Miguel de Unamuno (2015): *Mi confesión*. Hg. von Alicia Villar Ezcurra: Salamanca/Madrid: Ediciones Sígueme/Universidad Pontificia Comillas.

[11] Das Jahr 1898 war ein Wendepunkt der spanischen Geschichte. Der Verlust der letzten Kolonien im Krieg gegen die Vereinigten Staaten warf viele Fragen bezüglich der nationalen Identität Spaniens und dessen Rolle in der Weltgeschichte auf. In diesem Kontext diagnostizierte der Politiker und Historiker Joaquín Costa (1846–1911) einen Rückstand Spaniens in etlichen Bereichen, so auch in der Kultur. Er plädierte für eine »Europäisierung«, also eine Erneuerung nach dem Vorbild der »zivilisiertesten Nationen Europas«. Joaquín Costa (1981): *Reconstitución y europeización de España y otros escritos*. Hg. von Sebastián Martín-Retortillo y Bauer. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local. Das Programm Costas beeinflusste die literarische »Generation von 1898«, welche die Frage nach der spanischen Identität in den Vordergrund stellte, entscheidend. Miguel de Unamuno galt damals als einer der prominentesten Vertreter dieser Generation.

[12] »Dank seiner Schriften, die man leidenschaftlicher in Lateinamerika las als in seinem Heimatland, wurde Unamuno als Schriftsteller zu einer der geistigen Kräfte (*fuerzas espirituales*), die uns aus dem mittelalterlichen Schlummer erweckten, in den das kaiserliche Spanien uns eingetaucht hatte«. Danilo Cruz Vélez (2014): *Obras completas* IV-*Tabula rasa*. Hg. von Rubén Sierra Mejía. Bogotá: Universidad de los Andes/Universidad Nacional de Colombia, S. 65.

[13] Unamuno (2015): S. 13. Die Philosophie des tragischen Lebensgefühls wendet sich strenggenommen an den »Menschen aus Fleisch und Blut«, also an jeden Einzelnen, indem sie den Widerstand des Individuums gegen den Tod und sein Streben nach Unsterblichkeit ins Zentrum rückt. Trotzdem wollte Unamuno immer aus der Per-

Dieses Vorhaben markiert die Originalität der Philosophie Unamunos. In seinem ersten großen Werk *Vida de Don Quijote y Sancho Panza* (1905) stehen der fahrende Ritter und dessen Heldentaten symbolisch für das menschliche Streben nach Unsterblichkeit.[14] Zum Ausdruck gebracht hatte Unamuno diesen Gedanken erstmals in seinem frühen Aufsatz »El Caballero de la triste figura. Ensayo iconológico« (1896),[15] in dem Don Quijote als ein konkretes Symbol für den Menschen und die Tatsache seines Lebensdrangs auftritt. Durch seine Heldentaten hofft der Ritter, im Gedächtnis seiner Mitmenschen weiterzuleben. In seinem Traum von einem ewigen Leben wird er zum Schöpfer der Phantasien seines Heldentums und glaubt mit Leib und Seele an ihre Wirklichkeit.

Für Unamuno verkörpert Don Quijote den inneren Widerspruch des Lebens. Er weigert sich zu sterben und strebt stattdessen nach ewigem Ruhm. Alle, die bei Verstand sind, erkennen die Absurdität seines Vorhabens und spotten über ihn. Doch übersehen die »Vernünftigen« dabei die Tatsache, dass jeder Mensch und jedes Volk früher oder später diesen Konflikt zwischen der Vernunft und Streben nach Weiterleben austragen muss. Das »tragische Lebensgefühl« entsteht dann, wenn die Vernunft kein endgültiges Argument mehr für die Verwirklichung des Lebensdrangs bzw. für die Unsterblichkeit anzuführen vermag.

Nach Unamuno spiegelte sich die philosophische Armut Spaniens nicht zuletzt in dem niedrigen Niveau wider, auf dem der Roman von Miguel de Cervantes rezipiert wurde. Die Deutungen fokussierten primär auf den literarischen Werdegang Cervantes', waren jedoch blind für die dichterische Existenz Don Quijotes. Unamuno maß dagegen der Autorschaft von Cervantes keinerlei philosophischen

---

spektive seiner Existenz als Spanier sprechen. Er hielt seine Philosophie des tragischen Lebensgefühls für eine Erläuterung dessen, was die kollektive Seele Spaniens in der Kunst, der Literatur und der Mystik zum Ausdruck gebracht hatte.

[14] Siehe Miguel de Unamuno (2009): *Obras completas* X. *Vida de Don Quijote y Sancho*. *Del sentimiento trágico de la vida*. *La agonía del cristianismo*. *Prólogo*. *Aforismos y definiciones*. Hg. von Ricardo Senabre, Madrid: Fundación José Antonio de Castro, S. 1–272 (dt. Fassungen: Miguel de Unamuno: (1926): *Das Leben Don Quijotes und Sanchos nach Miguel de Cervantes-Saavedra erklärt und erläutert*. Übersetzt von Otto Bueck. München: Meyer & Jessen Verlag; Miguel de Unamuno (1925): *Das tragische Lebensgefühl*. Einleitung von Ernst Robert Curtius. Übersetzt von Robert Friese. München: Meyer & Jensen Verlag.

[15] Miguel de Unamuno (2007): *Obras completas* VIII. *Ensayos*. Hg. von Ricardo Senabre. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, S. 257–277.

Wert bei. Er stellte sogar die provokante These auf, der Autor dieses Klassikers sei als Fürsprecher der Vernunft und des neuzeitlichen Rationalismus Don Quijote letztlich nicht gewachsen gewesen. Im zweiten Teil des Romans lasse Cervantes seinen Helden durch den Ritter des Weißen Mondes (den rachsüchtigen Bakkalaureus Sansón Carrasco) besiegen und dann vor Kummer sterben – und werde somit dem Streben nach Unsterblichkeit, das die spanische Seele auszeichne, nicht gerecht. Auf die gleiche Weise habe die neuzeitliche Philosophie übersehen, dass jedem philosophischen System das Gefühl als Organ für das faktische Leben und dessen Streben nach Fortleben zugrunde liege und es stillschweigend antreibe. Unamuno formulierte nun seinerseits die Frage, wie Don Quijote aus der kollektiven Seele Spaniens entstanden sei und als ein wirkmächtiges Symbol für das Streben nach Unsterblichkeit in ihr weiterlebe.

Unamunos Don Quijote-Buch lässt sich als die Wiederaufnahme eines Vorhabens verstehen, das er erstmals in seinem Aufsatz »Sobre la filosofía española« (1904) zu Wort bringt. Er führt dort ein fiktives Gespräch mit einem Freund, der die Genese einer spanischen Philosophie herbeisehnt. Ihm entgegnet Unamuno:

> Du meinst, dass man all das, was du als Bauschutt bezeichnest, zu uns [nach Spanien] bringen sollte und ihn dann so verteilen, dass daraus eine Baugrube wird. Noch viel wichtiger aber scheint mir, zunächst unseren eigenen Boden solange umzugraben, bis wir im Gestein auf Granit stoßen, um damit die von außerhalb kommenden Fundamente zu legen. Auf ihnen werden wir unser spirituelles Gebäude errichten.[16]

Unamuno nennt hier als das Auszugrabende eine verborgene spanische Philosophie, die zwar nicht systematisiert worden sei, jedoch in verschiedenen Symbolen, Liedern, Sprichwörtern und Werken wie *Don Quijote*, *La vida es sueño* von Pedro Calderón de la Barca oder *Las Moradas* von Santa Teresa de Ávila vorliege. Diese spanische Philosophie unterscheide sich wesentlich vom Positivismus des 19. Jahrhunderts, der das Qualitative auf das Quantitative und die Wirklichkeit auf empirische Verhältnisse reduziere. Sie hebe sich ferner von der Scholastik ab, die nach Unamuno im Grunde nichts mehr als eine »bloße Anwaltschaft« gewesen sei, insofern sie sich darauf beschränkt habe, im Voraus festgelegte Thesen und Dogmen zu verteidigen. Im Gegensatz dazu halte sich die spanische Philosophie

[16] Ebd., S. 644. Übers. von Guillermo Ferrer und Niklas Schmich.

an das Gegebene und an das, was aus diesem induktiv gefolgert werden könne.[17]

Diese genuin spanische Philosophie steht nicht im Dienste spekulativer Voraussetzungen; sie bleibt in den gegebenen Tatsachen verankert. Unamuno bezeichnet das Leben und das ihm zugehörige Streben nach Fortleben als absolute Urtatsache. Er skizziert damit eine Phänomenologie des Lebens,[18] in der sich sein Denken in vielerlei Hinsicht von der Philosophie Edmund Husserls entfernt. Unamuno zufolge hat die ›verborgene‹ spanische Philosophie niemals versucht, ausschließlich durch theoretische oder anschauliche Erkenntnis zur Wahrheit zu gelangen. Ganz im Gegenteil beruhe sie auf einer voluntaristischen These: »[…] Der Glaube ist eine Willensleistung und bringt seinen Gegenstand hervor […]«.[19] Unamuno bezeichnet diese vitale Haltung als »Quijotismus« – es handelt sich dabei um ein Konzept, das seiner Lebens- und Existenzphilosophie einen spezifischen Ausdruck verleiht.

Dabei nahm sich Unamuno auch vor, ein universelleres philosophisches Problem aufzuwerfen, als es das Schicksal Spaniens war. Er fand es im Herzen des Rationalismus. Kein Geringerer als Baruch de Spinoza habe auf unnachahmliche Weise das Streben des Menschen nach Unsterblichkeit zum Ausdruck gebracht. In *Mi confesión* (und später in *Del sentimiento trágico de la vida*) beruft sich Unamuno auf den Lehrsatz VI des dritten Teils der *Ethik*: »Jedes Ding strebt, so viel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren« (*Unaquaeque res, quantum* [quatenus] *in se est, in suo esse perseverare conatur*).[20] Für Spinoza

---

[17] »Das Wissenschaftliche und Philosophische besteht darin, sich an das Gegebene zu halten, es zu erforschen und aus ihm Schlussfolgerungen zu ziehen […]«. Ebd., S. 645.

[18] »Unamuno wollte, genauso wie die Phänomenologen, der echte Positivist sein, der von der atomisierten Oberfläche der Analyse […] in die unmittelbare Anschauung der lebendigen Tatsachen hinabsteigen konnte«. Miguel García-Baró (2012): S. 61.

[19] Unamuno (2007): S. 646.

[20] Spinoza (1989): *Opera – Werke*. Lateinisch und deutsch. *Zweiter Band. Tractatus de intellectus emendatione. Ethica. Abhandlung über die Berichtigung des Verstandes. Ethik*. Hg. von Konrad Blumenstock. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 272–273. Unamunos Interpretation dieser Stellen ist nicht präzise. Er transkribiert »*quatenus*« statt das originale »*quantum*«. Hierzu schreibt der kolumbianische Philosoph Danilo Cruz Vélez: »Das lateinische Wort *quatenus* […] kann die kausale Bedeutung haben, die Unamuno ihm verleiht. Er lässt Spinoza sagen, dass jedes Ding aufgrund seines Wesens danach strebt, in seinem Sein zu beharren« (S. 85). Dennoch, so Cruz weiter, »[beziehen sich] die Worte Spinozas nicht auf das

ist dieses Streben kein bloßes Faktum, sondern eine *Wesensbestimmung* des Seienden. Unamuno zitiert hierzu erneut die *Ethik*: »Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst« (*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil ist praeter ipsius rei actualem essentiam*).[21] Vor allem der nächste Lehrsatz (VIII) weckte sein Interesse:

> Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, schließt keine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit in sich (*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullus tempus finitum; sed indefinitum involvit*).[22]

Der Satz lässt sich nach Unamuno wie folgt umformulieren: Der Mensch strebt danach, dass sein Bewusstsein unendlich fortlebe. Nach Spinoza mache jedoch der Tod des Körpers jegliche Form von Bewusstsein unmöglich. Immanuel Kant habe später überzeugend gezeigt, dass man das unendliche Fortleben des Ich aus der Apperzeption seiner Tätigkeit in der Zeit nur durch einen Paralogismus schließen könne. Der Wissenschaft dagegen fehle jedes Argument dafür, die Kontinuität des individuellen Bewusstseins experimentell zu bestätigen. Vielmehr deute die Tatsache des körperlichen Todes auf das Ende auch jeglicher Form von Bewusstsein hin. Die Vernunft widerspreche auf diese Weise dem Willen bzw. könne ihm nicht weiterhelfen. In dieser Hinsicht seien das Streben nach Unsterblichkeit und der Glaube an sie wesentlich *will-kürlich*, d. h. eine Sache allein des Wollens. Der Wille hält trotz des Widerspruches durch die Vernunft am Gegenstand seines Wunsches fest, indem er an ihn glaubt.

1904 bestand das Projekt Unamunos darin, die spanische Philosophie auf einer Auflösung des Widerstreits zwischen Wille und Vernunft zu begründen. Seiner Auffassung nach wurde dieser Konflikt in der Philosophiegeschichte zwar immer wieder festgestellt, man habe jedoch weder seinen Sinn geklärt noch ein neues Denken auf ihm

---

Problem der Unsterblichkeit. Im Gegenteil schließen sie ein universales Prinzip zur Möglichkeit der Zerstörung und Vernichtung all dessen ein, was existiert, sogar […] der Seele. Aber Unamuno interessierte sich nicht dafür, was Spinoza genau meinte. Er suchte eine Rechtfertigung seiner Lehre des persönlichen Fortlebens in der neuzeitlichen Philosophie«. Cruz (2014): S. 84.

21 Spinoza (1989): S. 272–273.

22 Ebd., S. 274–275.

begründet. Daher suchte Unamuno »*willkürlich und leidenschaftlich*« nach einer Antwort auf die Frage nach diesem Sinn und fand sie weniger in der Geschichte der Philosophie als in der spanischen Literatur und dem religiösen Gefühl, das die spanischen Mystiker zum Ausdruck brachten. Um seine Philosophie auf diesen Fundamenten zu errichten, arbeitete er nach der Veröffentlichung von *Vida de Don Quijote und Sancho Panza* (1905) an der Fortschreibung eines *Tratado del amor de Dios* (»Abhandlung über die Gottesliebe«), den er 1913 unter dem Titel *Del sentimiento trágico de la vida* publizierte.[23]

Unamunos Begriff von spanischer Philosophie stieß jedoch auf Widerstand. Der wichtigste und entschlossenste Gegenspieler Unamunos heißt José Ortega y Gasset, dessen früher Briefwechsel mit Unamuno eines der ersten Zeugnisse für die Wiedergeburt der spanischen Philosophie ist. Text 1 ist ein Auszug aus den Briefen von Ortega und Unamuno, in deren Mittelpunkt die Bedeutung von Cervantes und Don Quijote für das Konzept einer spanischen Philosophie steht. Diese Diskussion führte den jungen, noch neukantianisch ausgerichteten Ortega y Gasset später dazu, aus dem Meisterwerk Cervantes' eine phänomenologisch orientierte Philosophie der »Umstände« (*circunstancias*) Spaniens herauszulesen.

2. Cervantes und die spanische Philosophie. Der Briefwechsel von Unamuno und Ortega y Gasset

Bei Unamuno ist die Gestalt Don Quijotes ein Symbol für die tragische Existenz, die sich gegen die Vernunft auflehnt, um ihr Streben nach Unsterblichkeit nicht aufgeben zu müssen. Don Quijote sym-

[23] Miguel de Unamuno (2009): S. 273–533. Am Schluss von *El sentimiento trágico de la vida* formuliert Unamuno, was er unter spanischer Philosophie versteht: »Denn immer mehr befestigt sich in mir die Überzeugung, dass unsere spanische Philosophie in unserer Literatur, in unserem Leben und Wirken, vor allem in unserer Mystik lebt und in Erscheinung tritt und nicht in philosophischen Systemen; sie ist konkret. Ist nicht z. B. in Goethe ebenso viel Philosophie enthalten, oder noch mehr, wie in Hegel? Die Strophen des Jorge Manrique, der Romancero (vom Cid [Rodrigo Díaz de Vivar]) der Quijote, das ›Leben ein Traum‹, der ›Aufstieg auf den Berg Carmel‹ (der heiligen Therese) enthalten eine Weltanschauung und eine Gesinnung vom Leben. Diese unsere Philosophie konnte nicht leicht in ein System gebracht werden in der zweiten Hälfte des unphilosophischen, positivistischen, rein technischen Jahrhunderts, einer Epoche der bloßen Geschichts- und Naturwissenschaft, eines im Grunde materiellen pessimistischen Zeitalters«. Unamuno (1925): S. 385–386.

bolisiert die Urtatsache des Lebens, welches seinem Wesen gemäß nach ewigem Fortleben verlangt, auch wenn die Vernunfteinsichten ihm widersprechen. Unamuno geht es folglich um eine Philosophie, welche diese Lebenstatsache in den Vordergrund rückt und über sie Rechenschaft ablegt. Er stellt sich damit weder der Vernunft entgegen noch der Wissenschaft und Technik, sondern der Glaubwürdigkeit von Wissenschaft und dem Kult von Ideen, sofern sie auf Kosten des konkreten Menschen gehen. Die einzige wichtige Frage betrifft das Schicksal des Menschen nach dem Tode, so Unamuno weiter. Für ihn bedeuten Wissenschaft und Philosophie eine Schwelle zur Weisheit als *meditatio mortis*.

Im Gegensatz dazu plädiert Ortega für die Selbstvergessenheit des Individuums – oder genauer: des Individuellen – zugunsten der Ideen. Er bezeichnet diese Haltung klassisch als Geist, der im Verlauf der Geschichte die objektive Idee der Menschheit verwirklicht. Für Ortega bedeutet das Denken Unamunos einen Individualismus, der lediglich einen persönlichen Ansatz zum Ausdruck bringt. Die neue spanische Philosophie solle jedoch die Errungenschaft einer Generation werden, die sich ausschließlich um objektive Ideen kümmert. Spanien könne nur dann als höhere Kultur überleben, wenn es fremde Lehren aufgreife und weiterentwickle, die ihm zur Hervorbringung einer eigenen Kultur verhelfen. Vor allem mithilfe der deutschen Philosophie und Wissenschaft wollte Ortega Spanien »europäisieren«.

Unamuno, der sich zunächst dem Projekt einer Erneuerung Spaniens durch die Einführung einer fremden Wissenschaft und Philosophie angeschlossen hatte,[24] empfand sich als »antieuropäisch«. Er schrieb hierzu: »Die Europäer erfinden Dinge? Na gut! Das elektrische Licht leuchtet hier genauso gut wie da, wo es erfunden wurde«. Man muss diesen Satz jedoch im Zusammenhang lesen. In »Sobre la tumba de Costa« heißt es:

> Deutschland […] hat uns Kant gegeben. Dafür geben wir Deutschland Cervantes. Wir machen schon viel, insofern wir uns darum bemühen, über die deutsche Kultur unterrichtet zu werden, und zulassen, dass unsere Literatur von der deutschen Metaphysik und Wissenschaft befruchtet wird. Ich hoffe nur, dass unsere Literatur von der deutschen Wissenschaft und Metaphysik befruchtet werden kann. Das war der Sinn meines eher paradoxen Satzes: Sollen sie doch erfinden![25]

---

[24] Siehe *En torno al casticisimo. Cinco ensayos*, in: Unamuno (2007): S. 59–150.
[25] Ebd., S. 1027.

Unamuno suchte die Quellen der spanischen Philosophie vielmehr in einer Tradition, die er als »afrikanisch« bezeichnete, weil sie auf die Namen Tertullian und Augustinus (wie auf die Religiosität der spanischen Seele) zurückgeht.[26] Ortega fürchtete, dass die antieuropäische Haltung Unamunos die Mitwirkung Spaniens an der universellen Kultur verhindere. An diesem Punkt der Diskussion taucht erneut der Name Cervantes auf. Während Unamuno ihn für nichts weiter als für einen »synoptischen Evangelisten« Don Quijotes hielt, betrachtete Ortega den Autor des *Quijote* als »den einzigen unsterblichen Spanier«, der ein »Freund der Ideen« gewesen sei.[27]

---

[26] Nach Joaquín Costa hatte der wirtschaftliche, wissenschaftliche und kulturelle Rückstand Spaniens Ende des 19. Jahrhunderts zur Folge, dass Spanien sich an der »zivilisatorischen« Aufgabe Europas in Afrika beteiligen konnte. Costa setzte dem frühen Kolonialismus Spaniens in Hispanoamerika, der durch Völkermord und Ausbeutung charakterisiert war, einen »neuen und zivilisatorischen Kolonialismus« entgegen, der in der »Europäisierung« Afrikas gemäß der westlichen Religion, Kultur und Wissenschaft bestehen sollte. Unamuno, der zunächst der Idee einer Europäisierung Spaniens zugestimmt hatte, reagierte in zweierlei Hinsicht auf das Vorhaben Costas: In seinem Essay »Sobre la Tumba de Costa. A la más clara memoria de un espíritu sincero« (»Auf dem Grab Costas. Zum Gedenken eines ehrlichen Geistes«) bemerkt er, Costa sei kein »Europäisierender« wie jene Angeber gewesen, denen ständig »der kategorische Imperativ Kants oder das Binom Newtons auf der Zunge liegt«. Unamuno (2007): S. 1023. Dem Eurozentrismus und seiner rationalistischen Kultur setzte Unamuno eine afrikanische Tradition entgegen, die in die Zeit von Augustinus zurückreicht: »Der große alte Afrikaner! Man kann diesen Ausdruck ›der alte Afrikaner‹ jenem des ›modernen Europäers‹ gegenüberstellen. Er ist am allerwenigstens diesem letzteren Ausdruck ebenbürtig. Augustinus ist ein antiker und afrikanischer Mensch, genauso wie Tertullian. Warum dürften wir nicht sagen, ›man solle sich altmodisch afrikanisieren‹ oder ›man solle gemäß dem afrikanischen Geist antik werden‹?« Ebd., S. 1000. Wenn Ortega Unamuno schreibt, »*wir sind Afrikaner, Don Miguel*«, deutet er die Stagnation Spaniens hinsichtlich einer kulturellen Tradition an, die andere europäische Nationen aus seiner Sicht längst hinter sich gelassen hatten.

[27] Für Unamuno verfügt Don Quijote insofern über ontologische Konsistenz, als er sowohl die kollektive Seele eines Volkes als auch den Willen zur unendlichen Existenz im einzelnen Menschen (»aus Fleisch und Blut«) repräsentiert. Ortega y Gasset seinerseits schreibt den fiktiven Objekten nicht mehr Konsistenz zu, als auch die phänomenologische Intentionalitätslehre ihnen einräumt: »In der Fiktion setze ich das Fingierte nicht als seiend, […] d. h., was am Fingierten Wirklichkeit ist, das ist der es fingierende Akt. Dieser mein Akt fängt in einem Moment an und hört in einem anderen auf und damit sein fingiertes Geschöpf«. Ortega (1998): S. 203.
In der Auseinandersetzung mit Cervantes' Meisterwerk bemüht sich Ortega, das intentionale und *irreale* Objekt Don Quijote im Rahmen von Cervantes' eigenen Ideen zum Problem der Wirklichkeit zu verstehen. Für Ortega ist Kunst letztlich eine Form der Ent-wirklichung, deren anthropologische Bedeutung – die Entlastung von der

Indem Ortega den Akzent von der Gestalt Don Quijotes auf das Denken von Cervantes verschob, distanzierte er sich von dem Voluntarismus Unamunos in der *Vida de Don Quijote y Sancho Panza*. Der Brief an Unamuno vom 10. Februar 1907, den Ortega nie abschicken sollte, enthält einen Entwurf der frühen Philosophie Ortegas, die er in den *Meditationen über »Don Quijote«* darstellt.[28] Ortega betont hier die »Sympathie« Cervantes' für jedes Ding und sein Interesse an »jeder Lebensform«. Nach ihm ist Cervantes genau deshalb in der Lage, alles zu ironisieren, weil er die Sachen bis ins kleinste Detail beschreibt. Cervantes fühle sich ferner in jede Gestalt seiner *Erzählungen* und des *Quijote* ein, indem er für alle Perspektiven Sympathie empfinde.

Unamuno ließ sich nicht von den Argumenten seines Briefpartners überzeugen und bestand darauf, ein einziges Anliegen zu haben – die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele »im mittelalterlichen Sinne des Wortes«. Er pointiert den Gedanken, dass es in einem Universum ohne Menschen weder Wissenschaft noch Philosophie noch Theologie geben würde.[29] Derweil absolvierte Ortega Forschungsaufenthalte in Marburg und Leipzig, wo er sich für den Neukantianismus begeisterte. Die spätere Lektüre von Dilthey, Brentano und Husserl

---

Schwere des Realen – er in vielen seiner Schriften, so auch in Text 3 »Die Idee des Theaters«, verdeutlicht.

[28] José Ortega y Gasset (2017a): *Obras completas*. Tomo I – 1902/1915, Madrid: Editorial Taurus, S. 745–825 (deutsche Fassung von Ulrich Weber: José Ortega y Gasset (1959): *Meditationen über »Don Quijote«*. Übersetzt von Ulrich Weber. Mit einer Einleitung von Julián Marías. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt).

[29] Erst später widmeten Schüler Ortegas (z. B. María Zambrano und Julián Marías) sowie andere spanische und hispanoamerikanische Philosophen (Juan David García Bacca, José Ferrater Mora und Danilo Cruz Vélez) dem Denken Unamunos als Vorläufer des Existenzialismus Aufmerksamkeit. Ferner bewerteten sie den Gedanken Unamunos neu, dass die Philosophie durch literarische Werke angereichert bzw. ergänzt werden solle. Auch wenn Unamunos Werk nie ganz ohne Resonanz blieb, war es doch Ortega y Gasset, der in Spanien und Lateinamerika eine neue Denkrichtung einläutete. So stellte Danilo Cruz in den 1960er Jahren fest, dass »dank des historischen Abstands es immer deutlicher wird, dass Spanien und Lateinamerika nicht den Weg Unamunos, sondern den Ortega y Gassets, nämlich den Weg der Verwestlichung, der modernen Philosophie und Wissenschaft gegangen sind […].« Cruz (2014), S. 73. Zugleich bemerkt Cruz Vélez, dass Ortegas Vormachtstellung zu einer intensiven Rezeption der Phänomenologie geführt habe: »Die Phänomenologie war die philosophische Strömung, die während Ortegas intellektueller Führung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in Spanien und Lateinamerika vorherrschte und die bei uns die ersten Versuche eines rigorosen Philosophierens anregte«. Ebd., S. 53.

wird dann die Initialzündung zum Aufbau seines philosophischen Systems der vitalen und historischen Vernunft sein sowie der Bildung des Begriffes von der primären Realität »Ich und meine ›Umstände‹“.[30]

3. Ortega y Gasset: Der Beitrag der Meditationen über »Don Quijote« zur Phänomenologie

Im Jahre 1914 veröffentlichte Ortega als sein erstes und bahnbrechendes Buch die *Meditationen über »Don Quijote«*, die bereits phänomenologische Deskriptionen enthalten. Er definiert hier die Philosophie als *amor intellectualis*, wobei es sich nicht um eine lediglich etymologische Darstellung des Wortes handle. *Amor intellectualis* oder »geistiger Eros« bezeichne vielmehr ein Streben nach dem Verständnis jedes einzelnen Dinges, wodurch der Philosoph diesem dazu verhelfe, seine Bedeutung bzw. seinen Sinn zum Ausdruck zu bringen.[31] Der *amor intellectualis* bringe ferner jedes einzelne Ding in Verbindung zu allen anderen Dingen, wodurch sie ein Gefüge bildeten. Kurz: Er ist es, der alles in der Welt erscheinen lässt.

Das Konzept des *amor intellectualis* erinnert an die frühen Überlegungen Ortegas zur Sympathie bei Cervantes im Briefwechsel mit Unamuno.[32] Ortega ergänzt sie, indem er nun davon spricht, die Dinge dadurch, dass sie philosophisch verstanden würden, zu »retten«:

> Versucht wird in ihnen [den Akten der Rettung], ein gegebenes Faktum, einen Menschen, ein Buch, ein Bild, einen Landschaftseindruck,

---

[30] Trotz der radikalen Unterschiede zwischen ihm und Unamuno kann man sagen, dass Ortega sein Denken durch eine Neubetrachtung der Themen von Unamunos Philosophie gebildet hat. So schreibt Stascha Rohmer: »Ortegas Lebensphilosophie und sein Zirkunstanzialismus stehen nun in der Tat in einem diametralen Gegensatz zum Tragizismus Unamunos, der zugleich das ganze Ausmaß des Einflusses von Unamuno auf Ortega erkennen lässt«. José Ortega y Gasset (2008): *Der Mensch ist ein Fremder. Schriften zur Metaphysik und Lebensphilosophie*. Hg., übers. und mit einer Einführung versehen von Stascha Rohmer. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, S. 19.

[31] »Unter den verschiedenen Betätigungen des *amor intellectualis* gibt es nur eine, mit der ich die anderen durch mich angesteckt wissen möchte: das Streben nach Verständnis«. Ortega (1959): S. 38.

[32] »In der Liebe tritt also eine Erweiterung der Individualität ein, sie nimmt andere Dinge in sich auf, lässt sie mit uns eins werden«. Ebd., S. 36.

> einen Irrtum, einen Schmerz auf kürzestem Weg zum vollen Entfalten seiner Bedeutung zu bringen, die Dinge aller Art, welche das unaufhörlich anbrandende Leben uns wie die ausgespienen Überbleibsel eines Schiffbruches vor die Füße wirft, in eine solche Lage zu versetzen, dass die Sonne aus ihnen unzählige Lichtreflexe hervorzulocken vermag.[33]

Es handle sich dabei ferner um ein philosophisches Vorhaben, das den Aufbau eines Systems verlange. Die genuine Philosophie ziele nicht darauf ab, sich die metaphysische Erkenntnis irgendeines Absoluten anzumaßen. Ihr systematischer Charakter liege vielmehr in der Entscheidung, die Sachen im Panorama der realen Welt zu betrachten.[34] Der Philosoph muss sich zunächst um die Dinge in seiner Nähe bemühen, um sich seine eigenen Lebensumstände zu Bewusstsein zu bringen. Daher lässt sich die Philosophie Ortega y Gassets als eine Philosophie des unmittelbar gegebenen »Um-stands« (*circumstantia*) bezeichnen: »Umstand! *Circum-stantia*! Die stummen Dinge in unserem nächsten Umkreise«.[35]

Das Wort *circum-stantia*[36] hat bei Ortega eine dynamische Bedeutung: Das unmittelbar Gegebene oder Naheliegende wird insofern zum vollen Verständnis gebracht, als dessen Betrachtung über

---

[33] Ebd., S. 34. Ortega konkretisiert sein philosophisches Konzept der »Rettung« (*salvación*) durch Verstehen mit dem Satz »*Ich bin ich und mein Umstand*, und wenn ich ihn nicht rette, so rette ich auch mich selber nicht«. Ebd., S. 53. Dieses Konzept hat in der spanischen und hispanoamerikanischen Philosophie Geschichte geschrieben. Man kann ihm z. B. in dem Begriff der »dichterischen Vernunft« bzw. einer reintegrierenden Vernunft bei María Zambrano, der »Philosophie der Philosophie« von José Gaos sowie in dem Vorhaben Samuel Ramos' und Leopoldo Zeas, die mexikanischen und weiterhin die lateinamerikanischen Umstände philosophisch zu verstehen und aufzugreifen, nachspüren.

[34] »Letztes Ziel der Philosophie müsste sein, zu einem einzigen Satze zu gelangen, darin die ganze Wahrheit enthalten wäre«. Ebd., S. 44. Das echte philosophische System besteht weniger in der Ableitung der Wirklichkeit aus einem Prinzip als in der maximalen Erhellung bzw. dem Verstehen dessen, was vorgegeben ist. Die Phänomenologie spielte eine Rolle in der Auffassung Ortegas dessen, was ein philosophisches System ausmacht, und zwar als methodische Entfaltung des Sinnes der gegebenen Gegenstände. Ortega legte jedoch Nachdruck darauf, dass die Phänomenologie wesensgemäß keine systematische Form annehme.

[35] Ebd., S. 47.

[36] »Umstände/Umstand« ist zwar die angemessene Übersetzung von »*circunstancias*« und »*circunstancia*«, jedoch im Deutschen nicht ohne eine gewisse Härte. Um den terminologischen Charakter des Wortes anzuzeigen, setze ich im Folgenden »Umstand« und »Umstände« in Anführungszeichen. Im nächsten Abschnitt (»Der Beitrag der *Meditationen über ›Don Quijote‹* zur Phänomenologie«) erläutere ich diesen Begriff in seinem historischen und systematischen Kontext.

es hinausreicht. In dieser Hinsicht ist Ortegas Beschreibung des (das Kloster El Escorial umgebenden) Waldes aufschlussreich.[37] Dieser Wald ergebe sich nicht aus der Summe der Bäume;[38] nicht deren Anzahl konstituiere die Dimension der Tiefe, die zum Wesen des Waldes gehört. Die Perspektive auf ihn eröffne sich vielmehr mit der Wahrnehmung »von etwa zwei Dutzend gravitätischer Eichen und liebenswürdiger Eschen«[39]. Sie sind nicht der Wald, sondern »lediglich ein paar Bäume von ihm«[40]. Den Wald gibt es, so Ortega, weil er zugleich aus den Bäumen besteht, die man nicht sieht, und daher eine Dimension der Tiefe besitzt. Diese erscheint dem wahrnehmenden Ich, indem sie sich ständig in koexistierende oder aufeinanderfolgende Oberflächen – nämlich weitere sichtbar gewordene Bäume – verwandelt. Das Wort Oberfläche bedeutet nicht nur die Materialität der erscheinenden Bäume, sondern auch ihr *virtuelles* Dasein,[41] je

---

[37] Ebd., S. 66–78.

[38] In seinem Kommentar zu den *Meditaciones del Quijote* betonte Julián Marías, dass es sich um den Wald als ein Phänomen der primären Realität der Ich-Umstände handle. »Ich habe mich vor einigen Jahren mit dieser vitalen Deskription, die der Entdeckung eines Gegenstandes entspricht, den wir den‚erlebten Wald' nennen könnten, beschäftigt. Es handelt sich hierbei um den Wald nicht als Ding, sondern als eine *konkrete*, in meinem Leben angesiedelte Wirklichkeit«. José Ortega y Gasset (2019): *Meditaciones del Quijote*. Hg. und mit einem Vorwort versehen von Julián Marías. Madrid: Ediciones Cátedra, S. 99. Phänomenologisch gesehen ist der Wald, wie der spanische Philosoph und Ortega-Forscher Javier San Martín bemerkt, ein Beispiel für die Welt. Siehe hierzu sein Vorwort zu Ortega y Gasset (1998): S. 19.

[39] Ortega (1959): S. 66.

[40] Ebd.

[41] San Martín pointiert die Bedeutung des Virtuellen bei Ortega: »Nach den *Meditationen* ist die Tiefe eine virtuelle Qualität, die sich im Schoß der ›unmittelbaren Anwesenheiten vor dem Bewusstsein‹ bekundet«. José Ortega y Gasset (1998), S. 20. Die Theorie der Kultur bei Ortega beruht auf dem Gedanken, dass das menschliche Leben das unmittelbar Anwesende mit einem virtuellen Charakter überziehe. Die phänomenologischen Begriffe des Sinnes und des Noemas, wie Husserl sie in *Ideen* darstellt, hätten zur Begriffsbildung des Virtuellen bei Ortega einen wesentlichen Beitrag geleistet (siehe ebd., S. 22). 1913 hatte Ortega, in seiner Rezension zu dem Buch von Heinrich Hoffmann *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* (in: *Archiv für die gesamte Psychologie*, Bd. XXVI, 1. und 2. Heft, 1913), den Begriff des Phänomens mit dem Virtuellen verbunden und vor diesem Hintergrund die Phänomenologie so definiert: »Hier bedeutet Phänomen nicht dasselbe wie bei Kant, etwas, das auf ein ihm zugrundeliegendes anderes Etwas verweist. Phänomen bezeichnet hier den virtuellen Charakter, den alles erwirbt, sobald es nach dem Aufgeben seines natürlichen Vollzugscharakters in einer beschauenden, beschreibenden Einstellung betrachtet wird, ohne dass ihm endgültiger Charakter zugesprochen wird. […] Diese reine Beschreibung ist die Phänomenologie«. Ebd., S. 62.

nachdem, ob sie noch nicht oder nicht mehr gesehen werden. Dank dieses virtuellen Daseins des Waldes und der Vermöglichkeiten des wahrnehmenden Subjekts erweitern sich die Oberflächen ständig nach der Tiefe hin.[42] Dadurch biete sich der Wald dem Subjekt als eine reale Möglichkeit dar:

> Von jedem in ihm gelegenen Punkte aus betrachtet, ist der Wald strenggenommen nur Möglichkeit. […] Der Wald ist eine Summe möglicher Handlungen, die ihren rechten Wert verlören, wenn wir sie verwirklichten. Was wir vom Wald unmittelbar vor uns haben, ist nur der Vorwand für die Ferne und die Verborgenheit alles übrigen.[43]

Das Beispiel des Waldes erläutert den Perspektivismus der *Meditationen über »Don Quijote«*. Ortega definiert die Perspektive als ein »Organ der visuellen Tiefenwirkung«[44]. Es handelt sich hierbei um einen »Grenzfall […], bei dem sich das bloße Sehen mit einem rein intellektuellen Akt verbindet«[45]. Die Perspektive sei gleichursprünglich die Wahrnehmung der einzelnen Bäume und die Auffassung des Waldes als einer Totalität, welche über den Horizont des Wahrgenommenen hinausreiche. Er besitze eine ideale Existenz, weil wir ihm niemals dort begegnen, wohin unser Blick fällt. Seine Existenz erschließe sich uns erst dann, »wenn wir uns darum bemühen«[46], ihn auf den Begriff zu bringen, was eine Kulturleistung darstelle. Ortega beschreibt folglich die Kultur als ein »Sicherheits- und Klarheitsmoment innerhalb des Lebens«, das bei der Erweiterung der Perspektive bis zur Tiefendimension und zum Sinn der Dinge statthabe.

Die *Meditationen* kreisen so weniger um die tragische Gestalt Don Quijotes – wie es bei den Überlegungen Unamunos der Fall

---

[42] Julián Marías zufolge erlaubt uns erst die Philosophie der vitalen Vernunft zu verstehen, dass die Realität des Waldes gerade in seiner Möglichkeit besteht. Das heißt, die Realität des Waldes besteht weniger darin, eine aktuale Menge von Bäumen als vielmehr ein virtuelles Korrelat von Potenzialitäten des Ich zu sein, welches sich in ihm befindet und wandert. Julián Marías (2019): »Die *vitale* Wirklichkeit Wald, d. h. der Wald *als* Wald und nicht als‚Gesamtheit von Bäumen' oder Landstück oder Holzsumme (*suma de madera*) besteht in der *Möglichkeit*. […] Damit führt Ortega ein ontologisches Thema der größten Bedeutung ein […], nämlich das der Wirklichkeiten, die darin bestehen, Möglichkeiten zu sein«, S. 102.

[43] Ortega (1959): S. 68.

[44] Ebd., S. 78.

[45] Ebd.

[46] Ebd., S. 98.

war[47] – als um das Werk von Cervantes und seine Bedeutung für eine Kulturphilosophie. Es stelle »*das* Beispiel« für eine Erzählung über die vorgegebenen Dinge und Umstände dar, die ihrem Sinn Ausdruck verleihe. Aus diesen Gründen findet Ortega im Meisterwerk von Cervantes den literarischen Entwurf seines eigenen philosophischen Konzeptes einer vitalen und historischen Vernunft. Der Beitrag der *Meditationen über »Don Quijote«* – die teilweise unter dem Einfluss neukantianischer Ideen standen – zu diesem Konzept besteht vor allem darin, die phänomenologische Grundlage für einen neuartigen, im vitalen Perspektivismus fundierten Kulturbegriff zu schaffen.

4. Ortegas kritische Aufnahme der Phänomenologie

Der Autor der *Meditationen über »Don Quijote«* gilt zu Recht als derjenige, der die Phänomenologie in Spanien eingeführt hat. Dabei geht es nicht nur darum, dass dieses für die spanische und die hispanoamerikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts wegweisende Buch phänomenologische Deskriptionen und Gedanken enthält. Es kann ohne Abstriche als ein originärer Beitrag Ortegas zur Phänomenologie bezeichnet werden, der die Erweiterung der individuellen Perspektive bis zur Tiefendimension der Welt als eine ursprüngliche

---

47 Ortega fasst den Schwerpunkt seiner Kritik am Verfasser der *Vida de Don Quijote y Sancho Panza* wie folgt zusammen: »Es wäre indessen unbegreiflich, wenn es den großen Gesten Don Quijotes nicht gelänge, uns hier einen Weg zu weisen. Wo bringen wir Don Quijote unter […]. Es wäre verkehrt, sich für den einen oder den anderen Kontinent [den der Wirklichkeit oder den des bloß Phantastischen; *Anmerkung* G. F.] zu entscheiden. Don Quijote ist die Grenze, an der die beiden Welten zusammenstoßen, an der sie eine Kante bilden […]. Wenn man uns sagt, dass Don Quijote ganz der Wirklichkeit angehört, so sind wir darum keineswegs böse. Nur möchten wir dazu bemerken, dass dann zusammen mit Don Quijote auch sein unbändiger Wille einen Teil des Wirklichen darstellen würde. Dieser Wille aber ist ganz erfüllt von der Entschlossenheit zum Abenteuer. Don Quijote der Wirkliche will wirklich die Abenteuer […]. Deshalb ist es ihm auch so erstaunlich leicht, vom Zuschauerraum nach dem Bühneninnern der Lügengeschichte hinüberzuwechseln«. Ebd., S. 154. Anders ausgedrückt: Der Voluntarismus von Unamuno solle einer Philosophie der Vernunft und der Realität weichen. Sonst riskiere er, sich zu verirren. Dem Idealismus des fahrenden Ritters stellt Ortega den »Realismus« von Cervantes gegenüber, wobei Realität hier die Korrelation zwischen einem individuellen Subjekt und seinen »Umständen« bedeutet.

Kulturleistung beschreibt.[48] In seinen frühen Vorlesungen an der Universidad Central von Madrid betonte Ortega ferner den bahnbrechenden Charakter des Intentionalitätsbegriffes: Sowohl Brentano als auch Husserl bereiteten der Verwechslung des psychischen Phänomens mit einem subjektiven »Inneren« ein Ende und schafften es gleichermaßen, auf der Intentionalität des Bewusstseins eine Wesenserkenntnis der Erscheinungen zu gründen.[49]

Trotz alledem hielt sich Ortega nie für einen Phänomenologen im strengen Sinne des Wortes. In seinen *Meditationen über »Don Quijote«* zielte er auf ein philosophisches System über die Korrelation zwischen dem Ich und seinen »Umständen«, die er später als »radikale« oder »primäre Realität« bzw. als »ursprüngliches Geschehen« bezeichnen sollte. Er nahm zwar eine deskriptiv-phänomenologische Methode in Anspruch, legte jedoch Nachdruck darauf, dass ein System sich auf keine methodologische Herangehensweise beschränke. Im »Vorwort für Deutsche« (bzw. zur deutschen Übersetzung von *El tema de nuestro tiempo*) schreibt er:

> Die Phänomenologie ist ihrer eigenen Beschaffenheit nach nicht zu einer systematischen Form oder Gestalt fähig. Ihr unschätzbarer Wert liegt in der ›feinen Struktur‹ fleischlichen Gewebes, die sie einem Systemgerüst zur Verfügung zu stellen vermag.[50]

Des Weiteren gehörte Ortega einer philosophischen Generation an, die sich vom Idealismus des 19. Jahrhunderts abgrenzte. Er misstraute daher der transzendental-idealistischen Wende Husserls in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.[51] Seine Äußerungen zur Phänomenologie im »Vorwort

---

[48] Siehe hierzu San Martín (2012): S. 86–107. Der Schwerpunkt der Überlegungen San Martíns liegt auf der Originalität der *Meditationen über »Don Quijote«* und ihrer nicht ausreichend erforschten Bedeutung für die Phänomenologie: »[…] Die Scharfsinnigkeit Ortegas und sein Beitrag zur Phänomenologie bestehen darin, die Phänomenologie der Wahrnehmung in eine Phänomenologie der Kultur einzubinden«. Ebd., S. 91.

[49] Siehe z. B. Ortega (1998): S. 106–123.

[50] Ebd., S. 264. Ortega verfasste das Vorwort für eine neue deutsche Auflage seines Buches *Die Aufgabe unserer Zeit*. Die vollständige Version blieb jedoch unveröffentlicht. José Ortega y Gasset (1934): *Die Aufgabe unserer Zeit*. Übersetzt von Helene Weyl. Mit einer Einleitung von Ernst Robert Curtius. Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt. Zur Geschichte des »Vorworts« siehe Ortega (1998): S. 29.

[51] So sahen es einige von Ortegas bedeutendsten Schülern. Antonio Rodríguez Huéscar schreibt etwa: »Für Ortega, genauso wie für viele andere, darunter auch

für Deutsche« lassen sich in diesem Kontext besser verstehen. Ortega ordnet dort die deskriptiv-phänomenologische Methode dem Aufbau eines Systems der vitalen und historischen Vernunft unter, welches der primären und korrelativen Realität des Ich und der Welt Rechnung trägt. Gleichwohl dachte er, die Husserl'sche Phänomenologie werde in ihrem idealistischen Irrtum steckenbleiben. Er warf ihr vor, trotz der präzisen Bestimmung der Seinsweise des Bewusstseins – nämlich im Sinne der Intentionalität – auf einer »mikroskopischen Ebene« denselben Fehler zu begehen wie der Idealismus. Dieser habe das Ich und das Bewusstsein verabsolutiert, indem er es versäumt habe, die Bewusstseinsakte von der subjektiven Immanenz zu unterscheiden. Dank des Intentionalitätsbegriffes habe die Phänomenologie sie erstmals deutlich voneinander differenziert. Dennoch überinterpretiere und hypostasiere sie die dem reflektierenden Bewusstsein erscheinenden Akte und ihre intentionalen Korrelate als reines Bewusstsein.[52] Hiergegen wendet Ortega ein, nicht ein als bloßer Zuschauer des Weltphänomens begriffenes reines Ich sei das primär Reale, sondern der reale, reflektierende Mensch und die reale Welt. Damit erteilte er seiner positiven Auffassung von der deskriptiven Herangehensweise der Phänomenologie keine Absage, sondern wandte sie auf sein eigenes Konzept der primären Realität

---

Phänomenologen, steht außer Zweifel, dass die transzendentale Phänomenologie die endgültige, reinste Gestalt des Idealismus und die letzte subtilere Folgerung des Cartesianismus, ja dessen ›Abgesang‹ war«. Antonio Rodríguez Huéscar (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

52 »Der unvergleichliche Vorteil der Phänomenologie ist, zu solcher Präzision gefunden zu haben, dass sie es uns möglich machte, den Idealismus exakt in dem Augenblick zu ertappen, in dem er sein Delikt begeht und die Wirklichkeit wegstibitzt, sobald er sie zu Bewusstsein erklärt. Ihr Ausgangspunkt ist ein ›primärer und naiver Bewusstseinsakt‹. Aber dieses Bewusstsein ist durch sich selbst nicht Bewusstsein, sondern ist die Wirklichkeit, die Zahnschmerzen, sofern sie schmerzen, der reale Mensch in der realen Welt«. Ortega (1998): S. 274–275. Man könnte heute mit Blick auf den Nachlass Husserls sagen, dass die transzendental-idealistische Wende der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* mit einem phänomenologischen Realismus zusammengehört, welcher der spontanen Sinnbildung der Wirklichkeitserfahrung Rechnung trägt. Husserl selbst hatte eingeräumt, dass der Ausdruck »transzendentaler Idealismus« eher unglücklich war und der methodologischen Betrachtung der Realität in phänomenologischer Einstellung nicht gerecht wurde. Vor allem in seinem späten Werk schnitt Husserl neue Problemkonstellationen an, die dann seine Kritiker ausformulierten. Hierzu könnte man die Frage Ortegas nach dem einzelnen, empirischen »Wer« oder Subjekt eines reinen Bewusstseins zählen, welches jenes nicht überfliegt, sondern mit ihm eine reale Einheit bildet.

an. Innerhalb dieser Korrelation ist das reflektierende Bewusstsein kein Absolutes, sondern die Begegnungen des realen Ich mit neuen Gegenständlichkeiten – seine vollzogenen Bewusstseinsakte und ihre Objekte – stehen im Zentrum.

Die in der *Revista de estudios orteguianos* veröffentlichten »Arbeitsnotizen zu Husserl« stellen Ortegas Interpretation der Phänomenologie in ein neues Licht.[53] Er preist Husserl hier als den Denker, »[…] der uns zu sehen beibrachte […], und, noch wichtiger, uns zu sehen beigebracht hat, als wir eigentlich nichts sahen«[54]. Er fügt jedoch hinzu, dass er das Wort »Phänomenologie« anders als Husserl gebrauche. Dieser schalte die Wirklichkeit aus, um das Phänomen als Phänomen *des Bewusstseins* erscheinen zu lassen. Er selbst wiederum hebe das Moment des »[reinen] Bewusstseins von« auf, um das Phänomen als Phänomen *der Realität* hervorzuheben.[55] Dieser Punkt ist erklärungsbedürftig: Sowohl im »Vorwort für Deutsche« als auch in den »Arbeitsnotizen zu Husserl« besteht Ortega darauf, dass kein der Reflexion erscheinender Akt durch eine phänomenologische *epoché* ausgeschaltet bzw. entwirklicht werden könne. Denn es handle sich bei der Reflexion um die nachträgliche Erscheinung vollzogener Akte, die vergangen, also irreal geworden sein müssen, um reflektierend betrachtet zu werden.

Mit der Irrealität der dem reflektierenden Bewusstsein gegebenen Akte gehöre die Unmöglichkeit ihrer *epoché* bzw. Ausschaltung zusammen (wie sollte man ein Vergangenes, irreal Gewordenes außer Funktion setzen können?).[56] Deswegen sei das reflektierende Bewusstsein kein Zuschauer eines reinen Bewusstseins und dessen

---

[53] José Ortega y Gasset (2002): »Notas de trabajo sobre Husserl«, in: *Revista de estudios orteguianos*, Nr. 4 (2002), S. 7–28.

[54] Ebd., S. 11.

[55] Ebd., S. 13.

[56] Im »Vorwort für Deutsche« betont Ortega die wesentliche Verbindung von Bewusstsein und Erinnerung: »Damit es Bewusstsein gibt, ist es notwendig, dass ich mein aktuelles Primärerlebnis unterbreche und durch Umwendung der Aufmerksamkeit in der Erinnerung behalte, was ich unmittelbar vorher erlebt [habe]. Diese Erinnerung ist nichts anderes als die Bewahrung dessen, was es vorher gab, einen realen Menschen, dem es real zukam, von gewissen Realdingen umgeben zu sein«. Ortega (1998): S. 273. Das reflektierende Bewusstsein erweist sich als ein Geschehen: »[…] Es *gibt* jetzt in der Welt ›Bewusstsein‹"; »Ich bin jetzt immer noch ein realer Mensch, der vor sich, das heißt in der Welt, die Wirklichkeit ›Bewusstsein‹ vorfindet«. Ebd. Dieses Geschehen ist ursprünglich eine Begegnung mit den früheren Icherlebnissen und den in ihnen gegebenen Gegenständen. Dabei eröffnet sich zwar ein weites Feld phänomenologischer Beschreibung – die Tatsache, dass man durch keine *epoché* das

reiner Phänomene. Es sei vielmehr reales, »primäres« Bewusstsein, indem es seinen Reflexionsakt ausführe. Darin besteht, so Ortega, sein unaufhebbarer Wirklichkeitscharakter. Was sich ihm gibt – die vollzogenen Akte – sind keine reinen Bewusstseinsphänomene, sondern Phänomene jener Wirklichkeit, die das reflektierende Bewusstsein ursprünglich ist. Aus diesem Grund insistiert Ortega darauf, dass sein Gebrauch des Terminus »Phänomen« in einer Gegenrichtung zu dem Gebrauch verlaufe, den Husserl von ihm mache.

Ortega strebte eine Phänomenologie des realen, reflektierenden Bewusstseinsakts und des primären Bewusstseins an. Nach ihm ist dieses Bewusstsein noch immer ein »Sehen« im phänomenologischen Sinne, wobei dieses Sehen ein Geschehen ist, es *geschieht*. Durch die Reflexion begegnet das reale Ich seinen vergangenen Akten und ihren korrelativen Gegenständen, sofern sie sich in einem neuen, virtuellen Zustand befinden. Noch anders ausgedrückt: Sie sind ein virtueller Bestandteil des »Umstandes« des realen Subjekts. Ihr vergangener, irrealer Charakter ermöglicht es dem reflektierenden Ich, wiederholt auf sie zurückkommen, ihre individuelle Identität feststellen und darauf eine deskriptive Wesenserkenntnis der Bewusstseinserscheinungen aufbauen zu können.

5. Reflexion, Erinnerung und Bewusstsein: »Sobre la fenomenología«

Das oben genannte Thema steht im Mittelpunkt von Text 2 »Sobre la fenomenología« (»Über die Phänomenologie«). Der Schwerpunkt dieses im Jahre 1929 verfassten Aufsatzes liegt nicht auf der Kritik einer möglichen Missdeutung der Phänomenologie. Ortega konzentriert sich vielmehr auf die Deskription des Ursprungs der reinen Bewusstseinsphänomene und der Wesensanschauung in der

---

reflektiert-erinnerte Bewusstsein ausschalten kann, steht jedoch fest: »Mit diesem [Bewusstsein] sozusagen in Händen bin ich frei, allerlei damit zu tun: Ich kann es betrachten, analysieren, seine Bestandteile beschreiben. Aber eines vermag ich nicht: Das Bewusstsein enthält die Wirklichkeit von vorhin, jetzt aber kann ich in diese gewesene Wirklichkeit nicht eingreifen, sie weder korrigieren noch ›außer Kraft setzen‹. Jene Wirklichkeit ist als solche unwiderruflich dahin«. Ebd., S. 273–274.

Lebensgeschichte des realen, reflektierenden Ich.[57] Er nutzt zwar die Gelegenheit, um phänomenologische Grundbegriffe wie »Bewusstseinsakt«, »Bewusstseinsinhalt« und »Bewusstseinsgegenstand« zu präzisieren – die Substanz seines Aufsatzes liegt jedoch woanders. Sein Augenmerk richtet sich vor allem auf den Prozess, durch den das reale Wahrnehmungsobjekt als ein identischer Gegenstand aufgefasst wird. Während das Ich den Wahrnehmungsakt ausführt, sieht es unmittelbar ein reales Ding, beispielsweise einen schwarzen Tisch. Sobald es seinen Aktvollzug unterbricht, um auf ihn zu reflektieren, vermag es das im Bewusstsein erscheinende Ding als diesen identischen schwarzen Tisch da aufzufassen. Dieser wird dadurch zu einem reinen Phänomen. Ein solcher Prozess lässt sich nun in der Reflexion beliebig wiederholen. Nach Ortega hat die phänomenologische Deskription dieser einfachen Tatsache eine überwältigende philosophische Bedeutung, denn sie überwindet den rationalistischen Gedanken einer Unvermittelbarkeit zwischen Individualität und Identität bzw. Kontingenz und Notwendigkeit. Sobald das reine Phänomen des wahrgenommenen schwarzen Tisches der Reflexion erscheint, vermag das Subjekt wiederholt darauf zuzugreifen. In dieser Hinsicht ist das reine Phänomen unzerstörbar.

Ortega betont, dass bei jeder iterierenden Reflexion erneut das Phänomen des individuellen Gegenstandes auftrete. Daher bringe es sowohl ein Moment der Kontingenz (der Faktizität und der »Irrationalität«) als auch ein rationales Moment der Identität mit sich mit. Der schwarze Tisch hätte wesensgemäß auch anders sein können. Er ist ein zufälliger Gegenstand, den ein reales Subjekt oder reale Subjekte wahrgenommen haben. Dessen ungeachtet weist er sich im reinen Phänomen als dieser identische schwarze Tisch auf. Die Gewinnung des reinen Phänomens kommt jedoch noch keiner Wesensanschauung gleich. Um zum Wesen des »Tisches« zu gelangen, muss man weitere Schritte gehen, nämlich die, einen Vergleich der reinen Phänomene von verschiedenen Tischen (grün, weiß, blau usf.) vorzunehmen, die Abstraktion von ihren zufälligen Qualitäten und die Extraktion eines gemeinsamen Eidos. Gleichwohl bleiben die Wesensanschauung der einzelnen Gegenstände und die

[57] Das Eigenschaftswort »rein« bezeichnet hier nicht mehr das Bewusstseinsfeld bzw. das phänomenologische Residuum nach der transzendentalen Reduktion, wie es bei Husserl der Fall war, sondern eine Entbindung von der zufälligen Realität, die erst dank des irrealen Charakters der vergangenen Akte und ihren objektiven Korrelaten zustande kommt.

Möglichkeit, Vernunftzusammenhänge darin zu entdecken, fest im Boden der realen Welt und der individuellen Lebensgeschichte des reflektierenden Ich verankert.

6. Realität und Irrealität am Beispiel der Idee des Theaters

Der Aufsatz »Sobre la fenomenología« zeigt, dass Ortega das Scharnier zwischen den höheren Leistungen der Vernunft (Identifizierung und Wesensanschauung) und dem individuellen menschlichen Leben in den Vordergrund rückt. Er lässt auch die Bedeutung des Irrealitätsbegriffes für die Philosophie Ortegas erahnen: Der Vergangenheits- und Unwirklichkeitscharakter der Bewusstseinserscheinungen erweist sich als die Bedingung für ihre Phänomenalisierung in der Reflexion. Diese ist wesensgemäß die Begegnung eines realen Menschen mit sich selbst, sobald seine Bewusstseinsakte vergangen sind oder sogleich vergangen sein werden. Es handelt sich um eine Begegnung mit der Irrealität im positiven Sinne der eigenen Vergangenheit, also der eigenen Lebensgeschichte und Historizität.

Ortega hat seine Aufmerksamkeit auch anderen Dimensionen der Irrealität gewidmet. Die Betrachtung ihrer unterschiedlichen Formen hat sogar eine alte Tradition in der spanischen Literatur. Das erste Gründungsereignis einer solchen Reflexion über das Irreale in Spanien ist gerade der *Don Quijote*. Der Roman wurde von seinen ersten Leserinnen und Lesern zunächst für eine amüsante Parodie von Ritterbüchern gehalten. Die Tatsache, dass ein Zeitgenosse von Cervantes – kein Geringerer als René Descartes (1596–1650) – im *Don Quijote* sowie in einigen Erzählungen von Cervantes (so z. B. in *El licenciado Vidriera*) vermutlich den literarischen Ausdruck einiger seiner philosophischen Grundgedanken wiederentdeckte, hat kaum Beachtung gefunden (es ist bis heute in der Forschung umstritten, ob Descartes Cervantes tatsächlich gelesen hat).[58] Erst die Vertreter der deutschen Romantik, vor allem Schelling, wiesen auf die philosophische Bedeutung des *Quijote* hin. Es war Cervantes, der aus der Sicht der Romantiker dem Triumph des Ideals über das Reale Ausdruck verliehen hat. Die Großzügigkeit der Romanfigur Don Quijote steht

[58] Siehe z. B. Anthony J. Cascardi (1984): »Cervantes and Descartes on the Dream Argument«, in: *Cervantes*: *Bulletin of the Cervantes Society of America*, Nr. 4 (1984), S. 109–122.

Schelling zufolge über den materiellen oder aber von seinen Mitmenschen intrigierten Enttäuschungen seiner Abenteuerlust.[59]

Erst Unamuno stellt die Figur des Don Quijote in den Mittelpunkt einer neuen Lebens- und Existenzphilosophie. Sein früher Aufsatz »El Caballero de la triste figura. Un ensayo iconológico« ist kein Kommentar zur Präsenz Don Quijotes in den Darstellungen einiger Gemälde oder Stiche, wie man anhand der Betrachtung des Titels vermuten könnte. Es handelt sich vielmehr um eine Entfaltung der imaginativen und kollektiven Erfahrung Don Quijotes als eines lebendigen Symbols für die spanische Seele. Laut Unamuno ist der Verlauf dieser Geschichte als »Lebenstraum« (*sueño de la vida*) zu bezeichnen. Er entnimmt diesen Ausdruck einem Theaterstück von Calderón de la Barca und verleiht ihm eine neue Bedeutung: Danach ist Wahrheit das Faktum des Rätsels des Lebens, dem weder eine wissenschaftliche noch eine philosophische Analyse gerecht werden können. Derartige Analysen kommen vielmehr, so Unamuno, einer Reduktion des Lebensfaktums auf bloße Tatsachen oder eine abstrakte Idee gleich. Demgegenüber erweist sich die Einbildungskraft als ein Organ zur Hervorbringung konkreter Symbole des Lebens. Man muss nicht befürchten, dass sie zu irrealen Fiktionen entarten – sofern sie auf die Individuen und ferner auf die Seele eines Volkes wirken, sind sie in diesem Sinne »wirklich«. Don Quijote existiert, weil er durch seine Heldentaten ein Ideal zu realisieren vermochte. Das zweite philosophische Gründungsereignis der Betrachtung des Irrealen fand in der spanischen Neuscholastik des 16. Jahrhunderts statt. Der jesuitische Theologe Francisco Suárez, ein weiterer Zeitgenosse von Cervantes, widmete eine seiner *Disputationes metaphysicae* dem *ens rationis* bzw. dem bloßen »Gedankending« (Disputatio

[59] »Das Thema im Ganzen ist das Reale im Kampf mit dem Idealen. In der ersten Hälfte des Werks wird das Ideale nur natürlich = realistisch behandelt, d. h. das Ideale des Helden stößt sich nur an der gewöhnlichen Welt und den gewöhnlichen Bewegungen derselben, im anderen Theil wird es mystifiziert, d. h. die Welt, mit der es in Konflikt kommt, ist selbst eine ideale, nicht die gewöhnliche […]. Die Mystifikation geht bis zum Schmerzenden, ja bis zum Plumpen, und so dass das Ideale in der Person des Helden, weil es da verrückt geworden war, ermattend unterliegt; dagegen zeigt es sich im Ganzen der Komposition durchaus triumphierend, und auch in diesem Theil schon durch die ausgesuchte Gemeinheit des Entgegensetzten.« F. W. J. Schelling (1985): *Ausgewählte Schriften*. Band 2 (1801–1803). Herausgegeben von Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 507–508.

LIV).[60] Sein Ansatz war in vielerlei Hinsicht ein kühnes Unterfangen, denn kein Geringerer als Aristoteles hatte das »Gedankending« aus der Metaphysik bzw. Ersten Philosophie ausdrücklich verbannt. Die Neubetrachtung des *ens rationis* bzw. des Seienden, dessen Sein in seinem Dasein oder durch seine Gegebenheit im Verstand besteht und ebendarum keinen Anspruch auf Wirklichkeit erheben kann, bedeutete einen Wendepunkt in der Philosophie. Suárez war sich der Schwierigkeit seines Vorhabens von Anfang an bewusst: Die *entia rationis* sind ihm zufolge keine realen Seienden, sondern so etwas wie ihre Schatten (*non sint vera entia, sed quasi umbrae entium*), die nur durch einen Vergleich und eine Verbindung mit dem realen Seienden verständlich werden (*non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia*).[61]

Die neuartige metaphysische Fragestellung von Suárez lautete: Wie können die *entia rationi*, die für sich strenggenommen nicht erkennbar sind, zum Gegenstand einer eigenen Wissenschaft werden? Seine Antwort auf diese Frage ist aufschlussreich: Es besteht keine spezielle oder selbstständige Wissenschaft der *entia rationis*, sie ist vielmehr an die Anforderungen der Wissenschaft des realen Seienden geknüpft. Denn könnte man nicht in irgendeiner Weise auf das irreale *ens rationis* zurückgreifen, wären die logische und die metaphysische Sprache unmöglich. Aus den Ausführungen von Suárez folgt eine wichtige philosophische Konsequenz: Das Irreale liegt der Erkenntnis des realen Seienden zugrunde. Oder anders bzw. phänomenologisch ausgedrückt: Erst durch eine gewisse Vermittlung der irrealen *entia rationis* können wir uns intentional auf reale Gegenstände beziehen. Damit entwirft Suárez erstmals in der Philosophiegeschichte einen Teil der Metaphysik, der sowohl die gemeinsamen Gründe (*de communi ratione*) als auch die Merkmale des *ens rationis* ergründen soll. Es handelt sich hierbei um eine Wissenschaft der *rationes quasi transcendentales* der irrealen Gedankendinge.

Die Lehre vom *ens rationis* führte unausweichlich zu der Frage nach einem Vermögen des Verstandes, Objekte hervorzubringen, die für ein Subjekt bestehen oder ihm schlechthin erscheinen bzw. gegeben sind. Diese Lehre bahnte zwei Wege in der Philosophiegeschichte (ohne dass Suárez bis dato für das Eröffnen dieser Wege ausreichend gewürdigt worden wäre):

---

[60] Francisco Suárez (1960): *Disputaciones metafísicas* [Bd. VI]. Gredos: Madrid, S. 389–453.

[61] Ebd., S. 389.