

# Das Strukturprinzip der Wirklichkeit

Autor(en): **Widmer, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **21 (1974)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760455>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HANS WIDMER

# Das Strukturprinzip der Wirklichkeit

Aspekte des Wesensmodelles  
nach dem spanischen Philosophen Xavier Zubiri

## I. XAVIER ZUBIRI, EIN BEDEUTENDER REPRÄSENTANT DER SPANISCHEN GEGENWARTSPHILOSOPHIE

Im Jahre 1970 ist in Madrid (Editorial Moneda y Crédito) eine großangelegte zweibändige Festschrift unter dem Titel «Homenaje a Xavier Zubiri» erschienen. Damit wurde bereits zum zweiten Mal einem bei uns noch kaum bekannten Philosophen ein Denkmal gesetzt, liegt doch schon aus dem Jahre 1953 eine erste, allerdings noch viel weniger umfangreiche Festschrift vor, die ebenfalls den Titel trägt «Homenaje a Xavier Zubiri» (Revista Alcala, Madrid 1953). Die Beiträge der ersten Festschrift stammen noch ausschließlich von Autoren spanischer Zunge, während im Werk von 1970 auch Autoren aus anderen Sprachbereichen mitarbeiteten, wie z. B. Marcel Bataillon vom Collège de France, Paris, Yves Congar, ebenfalls Paris, Gabriel Marcel vom Institut de France, Paris, Hans-Georg Gadamer, Heidelberg, Kardinal Franz König, Wien, Jürgen Moltmann, Tübingen, und Karl Rahner, Münster. Die Mitarbeiter aus dem spanischen Sprachbereich sind auch in der Schrift von 1970 in der Mehrzahl, und wir finden unter ihnen Leute, die sich über die Grenzen ihres eigenen Landes hinaus einen bedeutenden Namen gemacht haben wie z. B. Antonio Tovar, heute in Tübingen, Pedro Lain Entralgo, Madrid, José Ferrater Mora, Pennsylvania, Salvador de Madariaga, Oxford, Julian Marias, Madrid, etc.

Beim Durchgehen der Mitarbeiterliste der Festschrift von 1970 fallen zwei Tatsachen auf: 1. Die Autoren rekrutieren sich aus verschiedenen Fachrichtungen. So treffen wir unter anderem auf Theologen,

Philosophen, Ärzte, Juristen und Schriftsteller. 2. Die Mehrheit der Mitarbeiter gehört der mittleren oder älteren Gelehrten generation an. Wenn es Beiträge von jüngeren Leuten gibt, dann bilden sie eher die Ausnahme, und ihre Autoren gehören religiösen Gemeinschaften an wie z. B. Alfonso Lopez Quintás und Ignacio Ellacuría. Natürlich gibt es auch andere, wie z. B. María Rianza.

Die erste Tatsache, nämlich die Präsenz verschiedener Fachbereiche, wird nur verständlich, wenn wir uns vor Augen halten, welches breites Spektrum von Interessen der 1898 in San Sebastián geborene Philosoph sein eigen nennen kann. Nach dem Besuch der Mittelschule in seiner Heimatstadt holte sich der junge Baske in Löwen das Lizentiat in Philosophie (1920) und doktorierte im gleichen Jahre in Theologie und Philosophie, und zwar in Rom. 1921 doktorierte er an der Universität Madrid mit der bei Ortega y Gasset eingereichten These über das Urteil in phänomenologischer Sicht, die unter dem Titel «Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio» (Madrid 1923) veröffentlicht wurde. 1926 erhielt er den Lehrstuhl für Philosophiegeschichte in Madrid. Später leitete er Kurse an der Universität von Barcelona; auch nahm er verschiedene Studienaufenthalte, so in Freiburg im Breisgau, in Berlin und in Paris. Seine Lehrer in Philosophie waren vor allem Juan Zarragüeta, José Ortega y Gasset, Edmund Husserl und Martin Heidegger. Seine theologischen Kenntnisse vertiefte er in Löwen und Rom. Er studierte auch Physik und Mathematik, vor allem bei La Vallée-Poussin in Löwen, bei Rey Pastor y Palacios in Madrid, bei Zermelo in Freiburg im Breisgau, bei Schrödinger in Berlin und bei de Broglie in Paris. Großes Interesse schenkte er der Biologie, die er bei Noyons und van Geluchten in Löwen, bei Spemann in Freiburg sowie bei Goldschmidt und Mangold in Berlin studierte. Zubiri beschäftigte sich auch mit Orientalistik und alter Geschichte, und zwar unter P. Deimel in Rom, unter Labat, Benveniste, Dhorme und Delaporte in Paris. Daß sich Zubiri mit so vielen einzelnen Disziplinen konfrontiert hat, weist auf die Vitalität und Offenheit seines Geistes hin und erklärt ohne weiteres die für sein Werk nicht unbedeutende Tatsache, daß nicht nur Philosophen zu seinem Freundeskreis gehören. Das ganze Leben von Zubiri ist viel eher auf Studium und Forschung als auf Lehre konzentriert, und so ist es – obwohl auch politische Gründe eine Rolle gespielt haben – verständlich, daß Zubiri schon früh auf seinen Lehrstuhl verzichtet hat.

Seit 1945 hat er nur mit wenigen Unterbrüchen jedes Jahr außerhalb der Universität und vor einem ausgewählten Publikum seine Kurse

gehalten, die sich mit sehr verschiedenen Themen beschäftigten, z. B.: «Wissenschaft und Wirklichkeit» (1945–46), «Drei klassische Definitionen des Menschen» (1946–47), «Was sind Ideen?» (1947–48), «Die Freiheit» (1951–52), «Das Problem des Bösen» (1964), «Realität und Dynamismus. Eine Theorie der Ursachen» (1968) usw. Außer einem dieser Kurse, nämlich dem 1963 unter dem Titel «Fünf Vorlesungen über Philosophie» gehaltenen, sind sämtliche übrigen Vorlesungszyklen unveröffentlicht und umfassen etwa 20 000 Seiten. Der Kurs über die Philosophie kam im selben Jahr, da er gehalten wurde, als mit «Cinco lecciones de Filosofia» betiteltes Buch (Sociedad de Estudios y Publicaciones) an die Öffentlichkeit.

Die wichtigsten Veröffentlichungen von Xavier Zubiri sind neben den beiden genannten, nämlich neben seiner Dissertation und neben den «Cinco lecciones», das bedeutende Werk «Naturaleza, Historia, Dios» (1. Aufl. 1944) und sein als Hauptwerk zu bezeichnendes Buch über das Wesen, «Sobre la esencia», Madrid 1962 (deutsch von Hans Gerd Rötzer, Max Hueber Verlag, München 1968). Daneben hat Zubiri noch verschiedene Artikel und Vorwörter zu Büchern verfaßt.

Nach dieser kurzen, lexikographischen Darstellung von Leben und Werk X. Zubiris wollen wir nun noch die zweite Tatsache zu erklären suchen, die uns bei der Durchsicht der 1970 erschienenen Festschrift aufgefallen ist, nämlich die Abwesenheit der jüngeren Philosophengeneration. Wie ist es möglich, daß sich dieselbe so wenig für den großen Propheten im eigenen Lande interessiert? Zwei Gründe scheinen dafür vor allem verantwortlich zu sein: zunächst ein mehr oberflächlicher, aber nicht zu unterschätzender: Zubiri und sein Kreis geben sich in etwa «exklusiv», es ist ein Kreis von «Eingeweihten», dem man unbedingt mehr Öffnung nach außen wünschen möchte<sup>1</sup>. Zubiri selbst ist ein Mann, der die Publizität geradezu scheut und der sich wohl aus verständlichen Gründen auch eines jeglichen politischen Engagements enthält. Ob er aber nicht gerade durch sein diesbezügliches Schweigen von spanischen Rechtskreisen «gepachtet» wird, das ist eine andere Frage, sicher aber ist, daß ein Großteil der spanischen Jugend für ein solches Verhalten kein Verständnis haben kann<sup>2</sup>. Neben diesem soziologisch-politischen

<sup>1</sup> Es scheint, daß sich vor allem seit 1967, nämlich seitdem die Kurse zum Teil einem weiteren Publikum zugänglich sind, eine gewisse Öffnung des Zubiri-Kreises anbahnt, und es muß auch gesagt werden, daß man im März 1973 anlässlich des Kurses über den Raum sehr viele Vertreter der jüngeren Generationen beobachten konnte.

<sup>2</sup> Es sei hier nur vorsichtig auf zwei Tatsachen hingewiesen, die erkennen lassen, wie leicht ein Schweigen, auch wenn es scheinbar ein Schweigen des weisen

Grund muß aber noch auf einen philosophiegeschichtlichen hingewiesen werden. In seinem Artikel «Unamuno, Ortega y Zubiri, vistos en continuidad histórica»<sup>3</sup>, stellt N. Gonzalez-Camínero mit Recht fest (vgl. S. 279), daß Zubiri schon sehr früh sowohl das neuscholastische Philosophieren (vgl. Juan Zaragüeta und vor allem die Löwenerschule) wie auch dasjenige von Ortega y Gasset und García Morente, welches ohne die Phänomenologie gar nicht denkbar ist, von innen her kannte und beherrschte. Zubiri sei auf Grund dieser Kenntnisse befähigt gewesen, die verschiedenen Ansätze spanischen Philosophierens aufzunehmen und weiterzuführen.

Heute hat sich aber die Situation in Spanien gründlich geändert: der Orteguismus und die Neuscholastik gehören nicht mehr zu den einzigen und wohl auch nicht mehr zu den einflußreichsten philosophischen Strömungen des Landes. Die junge Generation wendet sich intensiv neopositivistischen und marxistisch-neomarxistischen Denkern zu<sup>4</sup>. Diese neue Situation, vor der das Regime, wenn auch ungerne, wohl mit

Gelehrten ist, von den an Macht und Politik Interessierten als Einverständnis gedeutet werden kann. Man braucht, um auf die erste, mehr ideologische Tatsache zu sprechen zu kommen, die Schriften von Francisco Javier Conde, dem Madrider Rechtsgelehrten, gar nicht à fonds zu kennen; daß er ganz «rechts» steht wird einem bei der Lektüre von *Contribución a la doctrina del Caudillaje*, Madrid 1942, oder bei derjenigen von *El estado nacional español*, Madrid 1953, bald einmal klar. [Wir wollen eine Entwicklung in Condes Denken nicht ausschließen, aber seine Schriften stehen als geistige Stützen des Francoregimes objektiv vor uns.] Wenn nun Conde im Vorwort zum letztgenannten Werk S. VII bezeugt, daß er Zubiri intellektuell sehr vieles schulde, dann ist es für den Außenstehenden naheliegend, Zubiri im selben Lager zu beheimaten, vor allem dann, wenn dieser entweder schweigt oder nichts Gegenteiliges äußert. Die zweite Tatsache hat direkt politischen Charakter. Wie die Madrider Tageszeitung «Ya» am 28. März 1973 berichtet, hat der spanische Kronprinz Juan Carlos mit seiner Gemahlin Sophia am 27. März 1973 einen Vortrag Zubiris über den Raum besucht, und wie ich selber bezeugen kann, hat das Prinzenpaar am 29. März seinen Besuch anläßlich des letzten Vortrages Zubiris über den Raum wiederholt. Man braucht kein speziell guter Kenner der heutigen Situation in Spanien zu sein, um in diesem Ereignis ein Politikum zu sehen. Damit ist der persönlich sicher unabhängig sein wollende Philosoph, ob er es will oder nicht, «rechts» getauft. Daß dem so ist, beweist auch der pathetisch abgefaßte Zeitungsbeitrag von Barco, Teruel Enrique, *Los Principes oyen a Zubiri*, der am 30. März 1973 im «Diario de Barcelona» erschienen ist (S. 4).

<sup>3</sup> Gregorianum, 50 (1969), 263–290.

<sup>4</sup> Man beobachte diesbezüglich z. B. den akademischen Betrieb an der philosophischen Fakultät der Universidad autónoma in Madrid oder an der philosophischen Fakultät der Universität von Valencia. Um den jugendlichen F. Savater an der autónoma in Madrid lebt so etwas wie ein Nihilismus-Neo-Nietzschanismus auf, wobei aber diese Bewegung das «Modehafte» noch kaum hinter sich gebracht hat.

dem Gedanken resigniert hat, daß die Universität ja doch nur eine «ungefährliche» Elite erfasse, erklärt ebenfalls, weswegen sich die junge Generation nicht mehr für Xavier Zubiri interessiert, der sich selbst sowohl vom Neopositivismus und erst recht vom Marxismus-Neomarxismus distanziert und als christlicher Philosoph dargestellt wird<sup>5</sup>.

Fernando Montero Moliner, der Inhaber des Lehrstuhles für Philosophiegeschichte an der Universität Valencia, hat in seinem Vortrag an einem Symposium über Spanische Philosophie in Valencia 1971<sup>6</sup> die Situation Zubiris im heutigen Spanien treffend charakterisiert, wenn er feststellt, Zubiris Werk über das Wesen – er bezieht sich in seinem Vortrag nur darauf, seine Aussage ist aber trotzdem für die Situation Zubiris im heutigen Spanien verbindlich – habe zwei Gruppen enttäuscht, nämlich die sogenannten Erneuerer, die ganz neue Wege erwarteten, und die orthodoxen Scholastiker, welche die Hoffnung gehegt hatten, Zubiri würde mit dem ganzen Aufgebot seiner phänomenalen Kenntnisse die Verteidigung der klassisch-scholastischen Tradition übernehmen. Beide Erwartungen aber mußten enttäuscht werden, denn Zubiri kann weder als reiner Scholastiker bezeichnet werden noch etwa gar als ein Totsager der Metaphysik: er geht den heute unpopulär gewordenen Weg der Vermittlung (und ist vielleicht in diesem Sinne den Intentionen, nicht aber den inhaltlichen Lehren der großen Scholastiker doch näher, als es auf den ersten Blick scheinen mag). Ausgerüstet mit profunden Kenntnissen der Einzelwissenschaften und mit souveräner Beherrschung der philosophischen Tradition ringt er um die Ansätze für eine allgemeine Metaphysik in seinem Buch «Naturaleza, Historia, Dios» (im folgenden zitiert: NHD), und in seinem Werk vom Wesen geht es ihm um die Entfaltung einer anspruchsvollen innerweltlichen Metaphysik.

Zubiris Denken steht (in den Aufsätzen von NHD kommt das sehr deutlich zum Ausdruck, in seinem Hauptwerk über das Wesen ist dieser Standort etwas schwerer faßbar) im Horizont christlicher Theologie und Weltanschauung, so daß wir Montero (MER, 2) dahin ergänzen können,

<sup>5</sup> Vgl. dazu z. B. das Buch von ALFONSO LOPEZ QUINTÁS, *Pensadores Cristianos contemporáneos*, Madrid 1968, S. 306–372.

<sup>6</sup> Meines Wissens ist dieser Vortrag noch nicht veröffentlicht, aber Herr Montero hat mir freundlicherweise das Manuskript zur Verfügung gestellt. Der Titel dieses Vortrages lautet *Esencia y Respectividad según Xavier Zubiri* (unsere Abkürzung: MER); das Manuskript umfaßt 16 Seiten. Noch dieses Jahr soll die Arbeit in Madrid, in der Sociedad de Estudios y Publicaciones in der neuen Zeitschrift *Realitas* herauskommen.

daß eigentlich die Scholastiker, was die Tiefenschichten von Zubiris Werk betrifft, kaum Anlaß zu Enttäuschung haben. Es bedarf keiner großen Prophetengabe, wenn man annimmt, daß Zubiris Werk mit der Zeit von der christlich traditionellen Richtung spanischer Philosophie integriert werden wird und daß daher die von Montero beschriebene Enttäuschung nur eine momentane war.

Im folgenden wollen wir, auf den Anspruch von Systematik verzichtend, von verschiedenen Seiten her das Wesensmodell, welches Zubiri in seinem Hauptwerk systematisch darstellt, im Aufsatz «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina<sup>7</sup>» erahnt und in einem Vorlesungszyklus von 1968 unter dem Titel «Estructura dinámica de la realidad. Teoría de las causas»<sup>8</sup> ergänzt, skizzieren, um es nachher mit anderen Entwürfen, wie sie in den letzten Jahren vorgelegt wurden, zu konfrontieren und kritisch zu würdigen. Unsere Arbeit verfolgt vor allem das Ziel, den Leser zu Zubiris Werk über das Wesen selbst hinzuführen, das, wie bereits erwähnt, in einer sehr korrekten, von Gerd Rötzer geschaffenen deutschen Übersetzung vorliegt<sup>9</sup>.

Alois Dempf nennt Zubiris Werk vom Wesen in seinem Vorwort zur deutschen Übersetzung einen «höchst scharfsinnigen, präzisen, streng argumentierenden metaphysischen Traktat» (VW, 8), und es ist an der Zeit, daß man sich auch in unserem Sprachbereich mit Zubiri, dem bedeutenden, wenn auch aus den genannten Gründen z. T. verkannten Repräsentanten spanischer Gegenwartsphilosophie auseinandersetzen beginnt<sup>10</sup>. Soweit uns bekannt ist, gibt es in deutscher Sprache nur zwei kleine Arbeiten über Zubiri, nämlich die Kurzdarstellung von Ivo Höllhuber<sup>11</sup> und die differenzierte Kritik von Zubiris Hauptwerk, ver-

<sup>7</sup> NHD, 399–478.

<sup>8</sup> Da dieser Zyklus unveröffentlicht ist und es wegen der oben erwähnten Scheu vor Publizität von Seiten Zubiris praktisch nicht möglich ist, die Manuskripte zu bekommen, war ich auf die Mitschrift eines Freundes angewiesen. Faustino Castro hatte die Liebenswürdigkeit, mir seine Notizen zur Verfügung zu stellen. Bei Verweisen auf diese Notizen werden wir uns einfach auf die Zahl der Vorlesungen beziehen.

<sup>9</sup> Für die deutsche Übersetzung, nach der wir zitieren, werden wir im folgenden die Abkürzung VW gebrauchen.

<sup>10</sup> In seiner Rezension von *Sobre la esencia* betont J. M. Alejandro wohl mit Recht den Mut des spanischen Meisters, seine geistige Fülle und Sicherheit, deren es bedurfte, im geistigen Bereich des historizistischen Relativismus und eines noch kaum überwundenen Existentialismus ein Werk wie das «Vom Wesen» zu veröffentlichen (vgl. *HECHOS Y DICHOS*, Nr. 39, 1963, S. 360).

<sup>11</sup> *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*. München, Basel 1967, S. 160–169.

faßt von Fernando Inciarte<sup>12</sup>. Ferner erwähnt Hermann Noack Zubiri zweimal<sup>13</sup>. Die erste Bemerkung über X. Zubiri, er gehöre zu denjenigen Denkern, die an der aristotelisch-scholastischen Tradition im wesentlichen festhalten, die aber aufgeschlossen seien für einen offenen Dialog mit der nicht-katholischen Philosophie, ist zutreffend; die zweite aber, Zubiri sei ein christlicher Denker existentialistischer Prägung, kann wohl angesichts gewisser Aufsätze von NHD berechtigt erscheinen, ist aber im Horizont des von Zubiri später entwickelten Denkens, vor allem des in VW vorgelegten Denkansatzes, sicher falsch.

## II. EINIGE ASPEKTE VON ZUBIRIS DYNAMISCHEM WESENSMODELL

### 1. *Zubiri vermittelt sein Modell in der Auseinandersetzung mit anderen Modellen aus der philosophischen Tradition*

Nach der von außen herkommenden Darstellung von Zubiri als einem bedeutenden Repräsentanten der spanischen Gegenwartsphilosophie, wollen wir ihn von innen her, in seinem Philosophieren kennenlernen. Dabei beschränken wir uns darauf, einzelne Aspekte seines Wesensmodelles in den Blick zu bekommen, und wir beginnen unser Unternehmen damit, hinzusehen, wie Zubiri, ausgehend von einem provisorischen, aber für ihn feststehenden Wesensmodell, dieses in der Konfrontation mit anderen Modellen aus der philosophischen Vergangenheit vermittelnd immer präziser schaut und damit begrifflich immer besser differenzieren kann<sup>14</sup>.

Bei der Vermittlungsarbeit steht aber für den spanischen Philosophen nicht das Ideal historischer Genauigkeit im Vordergrund, sondern die Erläuterung seines Wesensmodelles. Es geht ihm, wie er in VW, 12 hervorhebt, nicht darum, «zwei bereits vorgebildete Begriffe – Substanz und Wesen – aufzunehmen, sondern es handelt sich um die Erfassung des Problems, das sich hinter diesen beiden Ausdrücken verbirgt: die

<sup>12</sup> Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos. Philosophische Rundschau 14 (1967.) 220–238. Abkürzung in der vorliegenden Arbeit: IRP.

<sup>13</sup> Die Philosophie Westeuropas. Basel, Stuttgart 1962, S. 272, Anm. 67, und S. 294.

<sup>14</sup> Bei der Lektüre des Hauptwerkes hat uns vor allem das Buch von IGNACIO ELLACURÍA, Indices, Sobre la esencia de XAVIER ZUBIRI, Madrid 1965, wertvolle Hinweise gegeben. Insbesondere erleichterten uns seine Zusammenfassungen den raschen Überblick über die oft weitschweifigen Analysen Zubiris.



Frage nach der Grundstruktur der Realität und ihres Wesensmomentes». Trotz dieser Akzentsetzung, die das systematisch-eigenständige Denken dem an der Philosophiegeschichte orientierten Denken vorzieht, bietet Zubiri in seiner Einleitung einen kurzen philosophiegeschichtlichen Überblick über die Wesensproblematik (vgl. VW 10–12). Dabei legt er besonderes Gewicht auf den Unterschied zwischen «ousia» (diesen Begriff will er nicht einfach mit dem lateinischen Ausdruck «essentia» gleichsetzen) und Substanz, und er versucht, das Verhältnis zwischen beiden Aspekten im Verlaufe der abendländischen Philosophiegeschichte zu skizzieren. Es ist nach Zubiri berechtigt, innerhalb der aristotelisch-scholastischen Tradition von einer Identität der beiden Aspekte zu sprechen. Bereits aber bei Descartes wird diese Identität in Frage gestellt. Der Idealismus trennt Substanz und «ousia» mehr und mehr, und in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, so vor allem bei Husserl und im Existentialismus, zerbricht die ehemalige Einheit vollends.

Zubiri interpretiert diese Entwicklung nicht einfach als eine Veränderung der Terminologie, vielmehr sieht er dahinter ein Anzeichen dafür, daß sich die Auffassung von dem, was man Realität nennt, grundsätzlich gewandelt hat. Er lehnt sich gegen diese Wandlung auf, er akzeptiert die Auseinanderentwicklung von «ousia» und Substanz nicht, sondern deutet sie als eine Entfremdung, als einen tragischen Wirklichkeitsverlust. So lehnt er, scheinbar mit reaktionärer Kühnheit, in Wirklichkeit aber inspiriert an den Ergebnissen der modernen Wissenschaft (vor allem der Biologie) und herkommend von einem den Vorsokratikern nahestehenden «Physisbegriff», im zweiten Teil seines Werkes (VW, 21–75) der Reihe nach die Wesensspekulationen von Husserl, Hegel, des Rationalismus und selbst von Aristoteles ab. Die Reihenfolge von der modernen Zeit zurück zur Antike ist sehr bedeutsam, da für Zubiri die ganze Entwicklung ein Irrweg ist, ein Abkommen von der richtigen Spur. Infolgedessen muß man, um wiederum auf den rechten Weg zu gelangen, an jene Stelle zurückwandern, wo man die Richtung verloren hat. Das Zurückwandern aber ist nicht möglich, wenn man sich nirgends orientieren kann. Zubiri nimmt an, daß er über die Koordinaten des gesuchten Punktes, nämlich des wahren Wesensmodelles verfügt, und er beschreibt dieselben kurz und thesenartig, bevor er seine Rückwanderung unternimmt, nämlich im ersten Teil seines Werkes (VW, 12–20).

Wenn man aber das Vorgehen des Spaniers bloß als die Zurückwanderung eines Menschen beschreibt, der genau weiß, wo die Wahrheit ist, und für den deshalb das Zurückgehen auf dem Irrweg nur ein not-

wendiges, zeitaufwendiges Übel ist, dann wird man ihm kaum gerecht. Es handelte sich in diesem Fall um einen gar zu verschlossenen und selbstsicheren Dogmatiker. Tatsächlich kann man sich des Eindruckes oft nicht erwehren, daß Zubiris Denkstil und seine Auseinandersetzung mit anderen Denkern etwas Dogmatisches an sich hat, aber wenn man den ganzen Zubiri sieht, vor allem auch denjenigen von NHD und denjenigen der «Cinco lecciones de Filosofía», muß man ein solches Urteil modifizieren. Im ersten Teil von VW verfügt er zwar über die Koordinaten des Gesuchten, aber diese wurden ihm erst im Verlaufe langjähriger Beschäftigung mit der Denkgeschichte und in je neuer Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Wissenschaften einsichtig. Deswegen bedeutet für ihn das Zurückwandern nicht nur ein notwendiges Übel, es ist vielmehr positiv, als die Möglichkeitsbedingung des Ansichtigwerdens dessen zu werten, was zunächst bloß umrißhaft, eben als Angabe von Koordinaten zur Verfügung steht.

Das Hindurchgehen durch die verschiedenen Ansätze bedeutet daher einen Gewinn, und die ganze Denkbewegung Zubiris ist einer auf einen Punkt hin verlaufenden Spirale zu vergleichen. Natürlich sieht man schon zu Beginn der Spirale – allerdings noch sehr undeutlich – den Schlußpunkt, aber man gelangt zu diesem nur, wenn man die Windungen durchläuft<sup>15</sup>. Bevor also Zubiri, um bei unserem Bild zu bleiben, die Windungen zu durchlaufen beginnt, beschreibt er thesenhaft und provisorisch das, was er aus der Ferne sieht, d. h., er skizziert sein erst noch zu vermittelndes Modell.

Unter Wesen soll zunächst «das 'Was' eines realen (wirklichen) Dinges» (VW, 12) verstanden werden. Dieses «Was» wurde z. B. in der Scholastik unter den Gesichtspunkt der Existenz gestellt, was dann die Unterscheidung von Sosein und Dasein zur Folge hatte. Schließlich wurde auch nach dem physischen Unterschied zwischen Wesen und Existenz gefragt. Für Zubiri aber wird eine andere Fragerichtung bedeutsam: «Vor der Frage nach dem Verhältnis von Wesen und Existenz besteht ... ein Problem des Wesens in anderer Hinsicht: das Wesen an und für sich selbst betrachtet» (VW, 14). Genau dieses «an und für sich selbst» nun war es, welches im Verlaufe der allzusehr am Logos orientierten abendländischen Denkgeschichte vernachlässigt wurde. Der

<sup>15</sup> Über den Stil von Zubiris Denken hat ALFONSO LOPEZ QUINTÁS in seinem Buch *Pensadores cristianos contemporáneos*, a. a. O., S. 318–321, sehr gute Bemerkungen gemacht.

Logos dominierte mehr und mehr über die Physis an und für sich genommen. Fernando Inciarte hat deswegen das Anliegen Zubiris mit Recht als «Reorientierung an der Physis aus Unbehagen am Logos» bezeichnet<sup>16</sup>. Zubiri möchte also von Anfang an seine Überlegungen in den Horizont der Physis gestellt wissen<sup>17</sup>.

Zunächst zeigt sich das «Was» eines realen Dinges als die Einheit aller «hic et nunc» sich zeigender Eigenschaften. Es meint das, was wir bei einem ersten Hinsehen mit «dieses da» bezeichnen. Damit haben wir aber erst einen äußersten Bereich dieses «Was» erreicht. Sobald wir das «dieses da» benennen wollen, müssen wir uns auf ganz bestimmte der «hic et nunc» vorliegenden Eigenschaften konzentrieren, nämlich auf jene, die das «dieses da» charakterisieren, d. h. es von anderen Dingen unterscheiden. Durch diesen Vorgang der Konzentration sind wir bereits in einen tieferen Bereich des «Was» vorgestoßen. Zubiri nennt den ersten Bereich das deiktische, den zweiten das denominative «Quid». Beide Aspekte genügen aber noch nicht, um vom eigentlichen «Was», vom Wesen des «Was» sprechen zu können. Wir kommen erst dann zur Ruhe, wenn wir jene Eigenschaften, die das Ding in seiner Eigenheit konstituieren, von allen übrigen isolieren können. «Das Wesentliche von etwas ist genau das Minimum der Eigenschaften, die es besitzen muß, um das zu sein (VW, 19), was es als ein von uns Benanntes ist. Das deiktische und das denominative Was sind bloß als Explikate des fundamentalen Wesenswas zu verstehen<sup>18</sup>. So ist z. B. der Mensch nicht deswegen Mensch, weil er zuerst Lebewesen und vernunftbegabt ist, sondern er zeigt sich als Lebewesen und vernunftbegabt, weil er schon immer Mensch ist. Vernunftbegabung und Lebewesen-Sein sind der Ausdruck einer letzten pulsierenden und in diesem Sinne «physischen» Einheit, nämlich der Einheit des Wesens. Damit hat Zubiri provisorisch-thetisch

<sup>16</sup> S. o. Anm. 12.

<sup>17</sup> Er bietet auf den S. 15–17 seines Hauptwerkes einen Exkurs über den Begriff «physisch». Dieser bezeichnet nicht einen bestimmten Seinsbereich, sondern eine Art und Weise des Seins, nämlich das dynamische Hervorquellen aus einem inneren Prinzip. Diese Seinsweise ist für Zubiri identisch mit Realsein, mit aus-sich-heraus-sein. Es ist die Seinsweise «ex se», und diese darf nicht mit anderen Seinsweisen, etwa mit der konzeptiven und mit der intentionalen verwechselt werden.

<sup>18</sup> Eine ähnliche, wenn auch nicht in gleicherweise differenzierte Unterscheidung macht J. SEILER in seinem Buch: Philosophie der unbelebten Natur, Olten, 1948, S. 51, wenn er schreibt: «Wir wollen daher das 'Wesen im weiteren Sinne' (das Sosein, das Was) unterscheiden vom 'Wesen im engeren Sinne' (Grund des Soseins).»

die Leitidee seines eigenen Wesensmodelles genannt, und er hat damit auch die Koordinaten des Zieles seiner Untersuchung angegeben: das physische Wesenswas an und für sich.

Die Konturen seiner Leitidee stehen für den Spanier bei allen Diskussionen über die Wesensmodelle anderer Denker unerschütterlich fest, was den Madrider Philosophen manchmal zu sehr harten Urteilen über anderes Denken verleitet, was aber zugleich keineswegs die Möglichkeit ausschließt, daß gerade die Beschäftigung mit anderem Denken Zubiri zu sich selbst gebracht hat. So heißt es z. B. bei der Darstellung des Husserlschen Wesensmodelles, die These des Phänomenologen vom Wesen als einer eidetischen Sinneinheit sei «völlig irrig» (VW, 27). Dieser «völlige Irrtum» beruht nach Zubiri auf Husserls verfehlter Bewußtseinskonzeption. Bewußtsein könne nämlich niemals als Intention, sondern nur als Aktualisierung des Gegenstandes aufgefaßt werden. Infolgedessen könne das Wesen auch niemals «Sinn» der Intention des Bewußtseins sein. Zudem habe Husserl die Beziehung zwischen Ding und Wesen viel zu sehr gelockert, da nämlich die Dinge nicht auf ihr Wesen verweisen, sondern es innerlich besitzen. Zubiri gibt aber trotz der Ablehnung des Husserlschen Ansatzes zu, daß im phänomenologischen Wesensmodell die für sein eigenes Modell so wichtigen Momente der Einheit und der Prinzipalität für das reale Ding sehr gut zur Geltung kommen. Die Trennung von realem Ding und Wesen bei Husserl steht aber diametral dem Grundanliegen Zubiris entgegen, der die beiden ineins schaut.

In ähnlicher Härte führt Zubiri seine vermittelnden Diskussionen mit den übrigen Denkern und Denkrichtungen, mit Hegel, mit dem Rationalismus und mit Aristoteles. Sowohl Hegel als auch der Rationalismus sehen das Wesen als Begriff, sie gehen davon aus, «daß das Wesen die Realität des Begriffes 'des' Dinges ist» (VW, 30). Der Unterschied zwischen dem hegelschen und dem rationalistischen Ansatz besteht dann darin, daß der erste vom formalen Begriff, der zweite vom objektiven Begriff ausgeht. Hegel versteht also das Wesen als ein Moment des formalen Begreifens, was für Zubiri «aus verschiedenen Gründen völlig unhaltbar ist» (VW, 38). Ähnlich wie bei Husserl liegt für den Spanier der Stein des Anstoßes in der Tatsache, daß Hegel dem Logischen den Primat über das «Physisch-Reale» einräumt, daß also die Metaphysik letztlich zur Logik wird, daß das reale Ding mit seinem Begriff identifiziert wird, und zwar «insofern dieser ein Ergebnis der formalen Konzeption ist» (VW, 40), daß damit letztlich das wirkliche

Ding für den absoluten Geist nichts anderes sein soll als ein immanentes Moment seiner Vernunft.

Auch der Rationalismus – Zubiri faßt den Begriff sehr weit, denn er sieht seinen Anfang im 14. Jahrhundert, läßt ihn seine eigentliche Gestalt bei Descartes gewinnen und bei Leibniz und Kant kulminieren – erschaut im Wesen die Realität des Begriffes, zwar nicht wie Hegel des formalen, sondern des objektiven. Der objektive Begriff also sagt, was das Ding zu sein hat, er geht der Realität voraus und begründet sie als ihr Maß und ihre innere Möglichkeit. Auch eine solche Wesensauffassung muß Zubiri von der Leitidee her, an der er sich orientiert, verwerfen: «Der Rationalismus geht also schon im Ansatz der Frage dem Problem des Wesens aus dem Weg. Er erforscht weder, was das Wesen, an sich betrachtet, ist (d. h. nicht nur, soweit es der Existenz gegenübergestellt wird), noch, was es als inneres Moment des realen Dinges ist (d. h. nicht nur als ideales Paradigma)» (VW, 52/53). Die von Zubiri anvisierte Leitidee von Wesen verbietet es also kategorisch, Wesen mit Sinn (Husserl) oder mit Begriff (sei es nun der Formalbegriff oder der objektive) zu identifizieren. Daß diese Identifikation trotzdem vorgenommen wurde, zeigt, daß sich das Denken mindestens teilweise – denn Zubiri schließt ja nicht aus, daß die genannten Konzeptionen auch wahre Aspekte implizieren – fern von der Grundwahrheit befindet, nämlich derjenigen, daß das Wesen physisches Strukturmoment der Realität selbst ist.

Für Aristoteles ist gemäß der Interpretation Zubiris das Wesen vor allem das reale Korrelat der Definition. Es befindet sich in der Wirklichkeit, und die Definition ist der königliche Weg, es zu entdecken. Nun aber gibt es für Aristoteles Definitionen im eigentlichen Sinn nur von der Substanz, weswegen das Wesen immer nur ein solches der Substanz ist. Es war aber der grundlegende Fehler von Aristoteles, so meint Zubiri, der auch in der Diskussion mit dem Stagiriten trotz seiner sonstigen allgemeinen Hochachtung für den großen Griechen sehr hart ist, das Wesen auf die Ebene der Definition und damit auf diejenige des Legomenon verlegt zu haben<sup>19</sup>. Bei Aristoteles werde zwar zunächst der Weg der «Physis» nicht ausgeschlossen, denn immerhin ist das Wesen

<sup>19</sup> J. SEILER, a. a. O., S. 51–52, bewegt sich in der Antwort auf die von ihm gestellte Frage «Was ist das Wesen?» (51) ganz und gar in der am Logos orientierten aristotelischen Tradition: «Unter dem Begriff eines Dinges ist der Denkinhalt zu verstehen, insofern er das Wesen dieses Dinges wiedergibt» (52).

für den Stagiriten das «reale» Korrelat der Definition, aber schlußendlich sei Aristoteles doch, und zwar wegen seiner Vorliebe für die Definition und für das Spezifische, dem Logos verfallen. «Es stimmt, er [Aristoteles] will das, was das Wesen von etwas ist, auf dem Wege der «Physis» bestimmen: sobald er aber positiv das Wesen eines naturhaften Dinges zu erfassen versucht, 'wirft' er einfach auf das naturhafte Ding, mit Bezug auf seine 'Natur', alle jene Charaktere, die dem Ding lediglich als einem Legomenon zukommen, als Gegenstand der Aussage, als Objekt des Logos. Der Begriff des Wesens wird dabei unklar» (VW, 66). Die ersten Sätze des Zitates zeigen, daß Zubiri die Leitidee seines eigenen Modelles bei Aristoteles geholt hat, dem er damit zugesteht, daß er ganz im Gegensatz zu Platon auf der richtigen Spur war, die er aber, kaum hatte er sie entdeckt, leider wieder verließ.

Nach den vermittelnden Diskussionen mit einigen klassischen Auffassungen über das Wesen, wie sie Zubiri im zweiten Teil seines Werkes vorlegt (VW, 21–75), geht er im dritten Teil (VW, 77–390) zur differenzierten Darstellung seines eigenen Modelles über. Es wäre aber nicht genügend, bei einer Darstellung der Vermittlung des zubirianischen Wesensmodelles nur auf die im zweiten Teil von VW angeführten Diskussionen hinzuweisen, weil wahrscheinlich die Wesensvorstellung der indischen Philosophie bei der Auffindung der eigenen Leitidee für Zubiri ebenso entscheidend war wie die abendländischen Modelle. Zu den hervorstechendsten Eigenschaften des Entwurfes von Zubiri gehört sein «physischer» Charakter. Gerade die indische Philosophie hat aber diesen Charakter hervorgehoben. Aus der indischen Tradition ist der Begriff «Rasa» bekannt, ein Begriff, der dasselbe meint wie Wesen und Essenz: «Lebenssaft, Pflanzensaft, Lebenselixier usw., d. h. was die besten und ursprünglichsten Qualitäten einer Sache enthält, was daher Kraft besitzt, sie zu verbinden und die Realität des Dinges aufrechtzuerhalten» (VW, 138). Die «Rasa» gibt also dem Ding Kraft, sie macht auch, daß sich das Ding als solches offenbart, daß es sich von den anderen Dingen unterscheiden kann. Das Spezifische und das Logoshafte stehe dem Visuellen nahe, «Rasa» aber habe eine enge Beziehung zum Geschmacklichen, das dem «Physischen» unvermittelt nahe ist. In der Diskussion dieser Konzeption gibt Zubiri zu, was er in seiner polemisch ausfallenden Auseinandersetzung mit den abendländischen Modellen keinem einzigen Denker zugestanden hat, nämlich, daß sie sich «in einigen sehr entscheidenden Punkten» (VW, 228) mit seiner eigenen Auffassung treffe. Es ist vielleicht dieser Sympathie für die indische Auffassung zuzuschreiben,

daß Zubiri ihre Darstellung in den dritten Teil seines Werkes aufgenommen hat. Bei der Beschreibung der positiven Seiten des indischen Konzeptes ist Zubiri, der sonst in seinem Werk über das Wesen bei den Diskussionen mit anderem Denken geradezu spröde ist, ausnehmend liebenswürdig: «Nichts ist wahrer als dieser physische Charakter, und, man erlaube mir den Wortüberschwang, nichts ist wahrer als dieser konstituierende Charakter des Konstitutiven» (VW, 229). Zubiri kann aber trotz der Nähe des indischen Modelles zu seinem eigenen nicht auf eine grundlegende Kritik an jenem verzichten. Das Wesen kann nach der indischen Auffassung vom Ding getrennt werden, während es nach Zubiri immer nur als ein Moment des realen Dinges selbst aufgefaßt werden darf. Zudem sei die indische Konzeption zu wenig entfaltet worden und man wisse nicht genau, worin die Wesentlichkeit der «Rasa» liege.

Schließlich weist der Madrider Philosoph auch noch auf den Wesensbegriff der Alltagssprache hin und er hebt ebenfalls dessen «physischen» Charakter hervor. So sprechen wir z. B. von der Essenz im Zusammenhang mit Artikeln aus der Parfümerie oder aus der Apotheke. Denken wir z. B. an das ätherische Öl der Rose. Warum spricht man bei diesem und bei ähnlichen Artikeln von Essenzen? «Sie heißen so, weil sie ein Extrakt sind, der vermutlich alle 'Fähigkeiten' oder 'Heilwirkungen', alle aktive 'Kraft' in sich schließt, – all das, was diesen Realitäten die ihnen eigenen Eigenschaften gibt» (VW, 138). Die indische Tradition und die Alltagssprache weisen also auf etwas hin, was den durchartikulierten spekulativ hochstehenden Wesensmodellen der abendländischen Tradition weitgehend fehlt, nämlich auf den «physisch-konkreten» Charakter des Wesens.

Wir haben nun gesehen wie Zubiri, an einem vorläufigen Wesensmodell sich orientierend, sich mit der philosophischen Tradition auseinandergesetzt hat, wie aber diese Auseinandersetzung zugleich Vermittlung seiner Leitidee von Wesen bedeutet. Die Leitidee von Wesen kann verkürzt dargestellt werden als physische, primäre, dem Ding innerliche, wahre und prinzipiale Einheit von Eigenschaften. Diese einzelnen Bestimmungen kommen bei den besprochenen Wesenskonzeptionen ebenfalls zur Sprache, aber immer nur isoliert, nie in der von Zubiri postulierten Fülle. Gerade das wenn auch nur vereinzelt Vorkommen der das zubirianische Modell integrierenden Elemente berechtigt uns, von einem vermittelnden Gang des Spaniers in die Geschichte zu sprechen. Wie wir zum Schluß noch gesehen haben, war Zubiris Zurückwandern nicht nur ein Gang in die philosophische Tradition, sondern auch ein

solcher in die Sprache der Alltagswelt<sup>20</sup>. Die einzelnen bei Zubiri zusammengeschaute Elemente verteilen sich folgendermaßen auf die verschiedenen Denker und Denkrichtungen: bei Husserl zeigt sich das Moment der Einheit, bei Hegel und bei den von Zubiri als Rationalisten bezeichneten Denkern klingt am ehesten das Thema der Wahrheit des Wesens an, und bei Aristoteles sowie bei der indischen Auffassung kommt der physische Charakter in Sicht, welcher auch von der der Alltags-sprache zugrundeliegenden Auffassung berücksichtigt wird.

## *2. Zubiris erkenntnistheoretische Position und die Möglichkeit der Wesenserkenntnis*

Die apodiktische Art und Weise, wie Zubiri die Wesenskonzeptionen der Neuzeit ablehnt, könnte mit Recht die Frage laut werden lassen, ob es sich bei unserem spanischen Philosophen nicht vielleicht um einen völlig akritischen, naiven Realisten handelt. Montero spricht tatsächlich von einer «akritischen Haltung» (vgl. MER, 4). Wenn man die Begriffe «akritisch» und «unkritisch» gleichsetzt, was aber Montero kaum beabsichtigt, dann wäre es allerdings falsch, Zubiri akritisch zu nennen. Zubiri hat sich zu intensiv mit Philosophiegeschichte und vor allem mit Kant beschäftigt, als daß ihm die erkenntnistheoretische Frage fremd sein könnte. Es ist zwar richtig, wenn man feststellt, daß in VW kaum methodische und erkenntnistheoretische Vorbemerkungen gemacht werden, aber man kann doch von einer impliziten Epistemologie sprechen. Diese ist besonders in § 1 des 8. Kapitels «Realität und Wahrheit» (VW, 88–105) und in § 1 des 3. Artikels von Kapitel 9, welcher die Überschrift «Wesen und Logos» (VW, 261–270) trägt, enthalten.

Zubiri ist insofern kritisch, als er nach dem Verhältnis von menschlichem Geist und Wirklichkeit fragt. Er sieht dann allerdings dieses Verhältnis nicht so wie ein sogenanntes kritisches Denken (etwa Kant), sondern auf eine sehr eigenwillige Weise, die es schwer macht, ihn in die üblichen Schematas von Realismus oder Idealismus einzureihen. Am

<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang scheint uns das Urteil von Montero, im Werk Zubiris über das Wesen fehle jegliche Semantik, vgl. MER, 3, etwas übertrieben. Allerdings ist es insofern berechtigt, als Zubiri keine explizite semantische Doktrin entwickelt, obwohl er verschiedentlich auf das Phänomen der Sprache zurückkommt, vor allem auf den «casus constructus» verschiedener semitischer Sprachen. Vgl. VW, 268–269; siehe auch unten S. 88.



ehesten könnte man ihn einen translogischen Realisten nennen. In den folgenden Darlegungen geht es darum, diesen seltsam klingenden Ausdruck zu verdeutlichen. Wir müssen zunächst feststellen, daß Zubiri, wie jeder Philosoph und jeder Wissenschaftler, der daran geht, über irgendwelche Gegenstände systematische Aussagen zu machen, von der Voraussetzung ausgeht, daß die menschliche Intelligenz der Wirklichkeit gerecht zu werden vermag, daß also wahre Erkenntnis möglich ist. Auch ein kritischer Denker wie Kant mußte dieselbe Voraussetzung machen, und selbst der Kritiker des Kritikers lebt aus dem Glauben an die kritische Vernunft. Das Vertrauen in die kritische Kraft des menschlichen Geistes stellt den die verschiedensten Philosophen verbindenden gemeinsamen Horizont dar. Die Differenz zwischen den einzelnen epistemologischen Positionen liegt einzig und allein in der Reichweite, die man der Kraft des menschlichen Geistes zugesteht.

Zubiri fragt nicht einfach nur danach, ob unsere Urteile wahr seien, er geht in seinem Forschen noch weiter zurück, nämlich mit der Frage, was denn der Grund der Wahrheit in unserem Geiste sei, was denn in uns «wahrheitet» (VW, 88). Es sei dies die Realität selbst, meint er, denn der intellektive Akt bestehe niemals darin, das Ding zu setzen, es zu ideieren oder gar es nur intentional zu meinen, sondern darin, es zu aktualisieren. «Intellektiv erfassen – das ist intellegere – bedeutet nichts anderes als: das Ding bloß aktualisieren» (VW, 89). In der Aktualisierung der Realität glaubt Zubiri die Grundstruktur menschlicher Intelligenz gefunden zu haben, und er erklärt die oben angedeuteten Konzeptionen der Setzung, der Ideation, der Intentionalität wie auch der Lehre von der Unverborgenheit bei Heidegger nicht einfach als falsch, wohl aber als einzelne Modi der Wirklichkeitsaktualisierung. Sicher kann man über die Funktion des menschlichen Geistes anderer Auffassung sein als Zubiri, man kann aber den Versuch des spanischen Philosophen, die von anderen Denkern vorgeschlagenen Lösungen auf ein Ursprüngliches zurückzuführen und von ihm her zu verstehen, nicht akritisch nennen. Aktualisation ist ein Modus der Begegnung des Menschen mit den Dingen: er begegnet ihnen als realen. Es gibt auch noch eine andere Möglichkeit der Begegnung: der Mensch und vor allem das Tier kann den Dingen auch als Reizen begegnen. Es gibt nach Zubiri prinzipiell zwei Typen des Erfassens, das intellektive und das empfindungsmäßige. Das strukturelle Miteinander, Füreinander und Auseinander vom Empfinden und Intelligieren beim Menschen kann hier nicht weiter erörtert werden, da es die ganze Lehre Zubiris von der Anthropogenese einerseits und die

differenzierte Kenntnis seines Wesensmodelles andererseits voraussetzen würde. Dieses Miteinander aber gehört zu den zentralen Thesen der zubirianischen Anthropologie.

Das, was wir translogischen Realismus genannt haben, kommt in der These vom «Prius» der Realität dem Moment ihres intellektiven Erfassens gegenüber zum Ausdruck. Mit Nachdruck betont Zubiri, daß die Realität nicht darin besteht, vom Intellekt aktualisiert zu werden. Man muß zwischen «wahrer Realität», damit ist die Realität gemeint, insofern sie erfaßt wird (es handelt sich also um einen sekundären Aspekt), und «realer Wahrheit», damit meint man die Wahrheit, die unabhängig vom Erfasstwerden zum Dialog selbst gehört, unterscheiden (vgl. VW, 91). Der «realen Wahrheit» kommt der Primat zu. Sie gehört zur Realität selbst, weswegen es für Zubiri möglich ist – weil ja genau die «reale Wahrheit» beim Erfassen aktualisiert wird –, über die Struktur der Realität, d. h. über das Wesen, Aussagen zu machen. Bevor also der Mensch einzelne Urteile über die Wirklichkeit fällt, die tatsächlich wahr oder falsch sein können, ist er in der Einheit von Empfindung und Intelligenz immer schon im Bereich der «realen Wahrheit». Der Mensch muß nicht erst mit Hilfe des Logos die Verbindung zur Physis herstellen, die Physis trägt und begründet den Logos, der erst im Nachhinein zum Funktionieren kommt, schon immer <sup>21</sup>. In diesem Sinn sprachen wir von

<sup>21</sup> Dieser Ansatz Zubiris distanziert sich deutlich vom sogenannten kritischen Realismus eines O. Külpe, eines E. Becher, eines E. von Hartmann. Für diese Art des Realismus gilt: «Die 'Realisierung', die Setzung und Bestimmung eines bewußtseinstranszendenten Seienden, wie sie in sämtlichen Realwissenschaften unumgänglich ist, zu rechtfertigen, stellt das Programm der erkenntnistheoretischen Untersuchungen des kritischen Realismus dar. Die Art und Weise, wie den kritischen Realisten diese Rechtfertigung gelang, bringt der Begriff 'kritischer Realismus' zum Ausdruck, der eine erkenntnistheoretische Konzeption bezeichnet, die Realitäten anerkennt und auch deren Bestimmung in Form eines kritischen Schlußverfahrens, ausgehend von den Bewußtseinsgegebenheiten, zuläßt.» So schreibt zusammenfassend H. FERTIG, in: Die Auflösung der klassischen Substanzkonzeption und ein Versuch ihrer Rehabilitierung. Diss. eingereicht an der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität, München 1965 (Dissertations-Druckerei Charlotte Schön, München), S. 61. Die Schwerpunkte bei den kritischen Realisten und bei Zubiri (translogischer Realist) liegen anders. Jenen geht es darum, die Frage zu beantworten: «Wie ist eine realwissenschaftliche Erkenntnis möglich?» (H. FERTIG, a. a. O., S. 60), für diesen bildet die Betonung des Primates und der Trägerfunktion der «realen Wahrheit» eindeutig das Hauptanliegen. Für Zubiri ist die Fragestellung der kritischen Realisten wohl noch vielzusehr dem Sekundär-Logoshaften verpflichtet, während seine eigene auf das Ursprunghaft-Tragende «realer Wahrheit» konzentriert bleibt.

einem translogischen Realismus. Das hier Gesagte darf nur als Andeutung aufgefaßt werden, findet sich doch im gesamten Werk von Zubiri eine differenzierte Lehre von der Wahrheit <sup>22</sup>.

Nach dieser erkenntnistheoretischen Standortbestimmung wollen wir uns fragen, wie es für Zubiri möglich ist, trotz des Primates der Physis zu einer begrifflichen, also logoshaften Erfassung des Wesens zu kommen. Daß der spanische Philosoph dem Logoshaften skeptisch gegenübersteht, hat seine Reaktion auf die verschiedenen Wesensmodelle, mit denen er sich auseinandergesetzt hat, wieder und wieder gezeigt. Seine Konzeption von der Wahrheit, die stets beim Ding bleibt, also nicht vom Ding in Richtung Begriff oder Idee auszieht, hat diese Skepsis von neuem bestätigt. Die Auseinandersetzung mit dem Stagiriten hat bereits deutlich gezeigt, daß das Wesen nicht ein Korrelat der Definition sein kann, daß es aber auch nicht als ein «Hypokeimenon» begriffen werden kann. Die Idee von «Substanz» und die «Definition» können also als begriffliches Instrumentarium zur Wesenserfassung nicht hinreichen, weswegen Zubiri daran geht, «ein adäquates begriffliches Organon zu ersinnen» (VW, 261).

Zu diesem Zweck greift er auf die Sprache zurück <sup>23</sup>, die für ihn hauptsächlich der Ausdruck bestimmter Strukturen ist und als solche eine bezeichnende Funktion ausführt. Ganz in der Linie seines Axioms, daß der Mensch mit seiner Intelligenz einerseits und die Wirklichkeit andererseits letztlich eine Struktur bilden, nimmt nun Zubiri an, daß «es zwischen jedem Ausdruck, gleich ob durch die Sprache oder nicht, und dem Verstand selbst eine innere, tiefverwurzelte Einheit gibt: die *forma mentis*» (VW, 261). Mit «*forma mentis*» ist das gleiche gemeint wie mit «Mentalität», eine bestimmte Art und Weise des Sprechens. Es gibt also kein Sprechen an und für sich, sondern immer nur ein Sprechen auf bestimmte Art und Weise. Eine jede Sprache spiegelt demnach immer auch die Begreifensstruktur einer bestimmten Mentalität wieder. Die einer Sprache zugrundeliegenden Strukturen sind zum Teil mindestens

<sup>22</sup> Vgl. dazu bereits seine Dissertation *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid 1923, dann vor allem NHD, S. 14, Anm. 1, und die auf S. 81 unten dieses Artikels angegebenen Stellen von VW; ferner den noch nicht veröffentlichten Kurs von 1966 *El hombre y la verdad*, der sich unter anderem auch der Themen «Wahrheit und Historizität», «Wahrheit und Subjektivität», «Freiheit und Wahrheit» angenommen hat (vgl. die Zusammenfassung dieses Kurses bei: LOPEZ QUINTÁS, A. *Filosofía española contemporánea*, Madrid, La Editorial Católica 1970, S. 230–239.

<sup>23</sup> Vgl. o. S. 81, Anm. 20.

mentalitätsabhängig, sie sind also nur begrenzt ein Ausdruck der «realen Wahrheit», weswegen es gut ist, sie mit Strukturen zu verbinden, die aus anderen mentalen Formen stammen.

Bei der Wesenserfassung hat sich die aristotelisch-scholastische Tradition auf einen ganz bestimmten, durch eine spezifische Mentalität determinierten Logos verlassen, auf den sogenannten prädikativen Logos, der ein Subjekt und dessen prädikative Determinationen einschließt, die mit Hilfe des Verbuns «sein» von diesem Subjekt ausgesagt werden. Der mit Hilfe dieses Logos eröffnete Horizont ist aber nach der Auffassung von Zubiri aus verschiedenen Gründen zu eng: 1. habe man zum vornherein den das Wesen ausdrückenden Logos mit der Definition identifiziert. 2. habe man den Logos überhaupt nur als prädikativen verstanden und 3. habe man angenommen, das Subjekt des prädikativen Logos sei mit der subjekthaften Realität, die man dann Substanz nannte, identisch. Die Identifikation des das Wesen zur Sprache bringenden Logos mit der Definition geht von der irrigen Voraussetzung aus, das Wesen habe quidditativ-allgemeinen Charakter, es sei ein metaphysisches Wesen. Nun hat aber nach Zubiri das Wesen individuellen Charakter, weswegen nach einem anderen Mittel seiner Erfassung, als die Definition es ist, gesucht werden muß.

Zubiri schlägt zur Erfassung aller jener Wesen, die nicht quidditativ Charakter haben, den essentiellen Satz vor, «der formal konstitutive Eigenschaften ausdrückt, gleich, ob sie auch eine Quiddität ergeben können oder nicht, – die aber, wenn dies der Fall ist, niemals in quidditativer Form ausgedrückt werden» (VW, 266). Der Unterschied zwischen essentiellen Satz und Definition ist groß: die Definition zielt auf die Angabe des «genus proximum» und auf die Bestimmung der «differentia specifica» ab; sie ist, wenn diese beiden Momente gefunden sind, abgeschlossen, während der essentielle Satz, welcher eine offene Serie konstitutiver Eigenschaften ausdrückt, immer noch weitere Eigenschaften aufnehmen kann. Damit wird zugegeben, daß die Erkenntnis der konstitutiven Eigenschaften nie zum Abschluß kommt. Zubiri geht sogar noch weiter; er spricht von der Problematik der Erkenntnis konstitutiver Eigenschaften, denn der erkennende Mensch hätte selten Sicherheit darüber, ob es sich bei einer gefundenen Eigenschaft wirklich um eine konstitutive oder vielleicht nur um eine konstitutionell-abgeteilte Eigenschaft handelt. (Von der Eigenart der verschiedenen Eigenschaftstypen wird später die Rede sein.)

Die Tatsache, daß Zubiri von der Offenheit und der Problematik

der Wesenserkenntnis spricht<sup>24</sup>, scheint uns für eine rechte Einschätzung dieses Denkers entscheidend zu sein. Sie zeigt deutlich, wie sehr er sein Wesensmodell nicht nur an der philosophischen Tradition und an der Alltagssprache vermittelt hat, sondern auch im Angesichte der Ergebnisse moderner Wissenschaft<sup>25</sup>. Es scheint uns, daß Belmonte aus dem problematischen Aspekt einen zu allgemeinen Schluß gezogen hat, wenn er meint, das Zugeständnis der Problematik in der Wesenserkenntnis führe letztlich in einen allgemeinen Skeptizismus<sup>26</sup>.

Es besteht tatsächlich eine Spannung zwischen der Konstruktion

<sup>24</sup> Auch bei J. SEILER, Philosophie der unbelebten Natur, a. a. O., S. 53, gibt es Äußerungen, die auf die Offenheit der Wesenserkenntnis hinweisen: «Das Wesen ist nämlich nicht vorzustellen als ein eindeutig bestimmter Punkt in einer gewissen Tiefe hinter den Erscheinungen, den man immer entweder erreicht oder verfehlt. Das Wesen ist vielmehr als Zusammenhang der Phänomene zu denken, der je nach dem betrachteten Kreis der Phänomene enger oder umfassender ist und daher Wesenserkenntnisse der verschiedensten Vollkommenheitsstufen bedingt.»

<sup>25</sup> JULIÁN MARÍAS betont die Bedeutung der Präsenz moderner Wissenschaft bei ZUBIRI ebenfalls, wenn er schreibt, der Begriff der Struktur [kann hier gleichgesetzt werden mit Wesen] sei unter anderem nur möglich aufgrund einer «ständigen Präsenz der wissenschaftlichen, physikalischen und mehr noch biologischen Mentalität» (Historia de la Filosofía, 18., neu erweiterte Auflage, Madrid, Revista de Occidente, S. 459). Es scheint kaum gerechtfertigt zu sein, ZUBIRIS «Von-der-Wissenschaft-her-Kommen besonders hervorzuheben», wenn man daran denkt, daß er diesbezüglich innerhalb der neueren christlichen Philosophie etliche Vorläufer hat, wie etwa J. SEILER oder auch J. DE VRIES. Wir dürfen uns aber keineswegs täuschen lassen, denn der enge Kontakt der Philosophie zu den Wissenschaften ist, wie W. SCHULZ in seinem Buch: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen, Neske 1972, mit Recht betont, bei so bedeutenden Vertretern der deutschen Philosophie wie bei Husserl und Heidegger alles andere als eine Selbstverständlichkeit. In bezug auf Husserl und Heidegger schreibt SCHULZ: «Die wissenschaftliche Welt wird vom Philosophen als solche in ihrem Recht nicht anerkannt. Die Beschreibung einer vorwissenschaftlichen Lebenswirklichkeit, die es faktisch kaum noch gibt, weil die Verwissenschaftlichung diese Wirklichkeit radikal aufgehoben hat, wird zu einem Grundthema erhoben, in der Meinung, daß die Philosophie ihr Daseinsrecht nur dadurch beweisen könne, daß sie sich den Dingen zuwendet, die 'ursprünglich mit der Wissenschaft nichts zu tun haben'» (SCHULZ, a. a. O., S. 28). Es ist angesichts der zuletzt genannten Tatsachen also durchaus berechtigt, Zubiris ständige Tuchfühlung mit den Wissenschaften ganz besonders zu betonen, zumal bei gewissen seiner Lehrer (denken wir hier an Ortega y Gasset und Zaragüeta) dieser Aspekt eher zu kurz kam. Um die Terminologie von Schulz zu gebrauchen, können wir also sagen, daß sich Zubiris Denken im Bereich der Verwissenschaftlichung bewegt. Diesbezüglich ist es von größter Aktualität und paßt durchaus in das Konzept von Philosophie, welches MICHAEL LANDMANN in seinem Buch Philosophie, ihr Auftrag und ihre Gebiete, Darmstadt, Carl Habel 1972, besonders auf den S. 58–74 und 127–134 vorschlägt.

<sup>26</sup> Vgl. M. BELMONTE, Primera noticia del libro «Sobre la esencia» de X. Zubiri, in: Índice Nr. 169, (1963) S. 3–4.

eines festumrissenen Wesensmodelles einerseits (wie wir es in seinen Umrissen bereits kennengelernt haben und später in einzelnen Aspekten noch studieren werden) und der These der Problematik der Wesenserkenntnis andererseits (wie wir sie soeben dargelegt haben). Diese Spannung aber kann man nicht dadurch auflösen, daß man auf den Skeptizismus rekurriert, sondern dadurch, daß man zwischen einem rein formal zu verstehenden Wesensmodell auf der Ebene höchster Abstraktion (der Inhalt von Zubiris Hauptwerk) und der Applikation dieses Modelles auf der Ebene des Material-Konkreten unterscheidet<sup>27</sup>. Dieser Unterschied wird zwar bei Zubiri nicht explizit, aber er ist in seinem Vorgehen implizit enthalten, was gerade durch die These der Problematik der Wesenserkenntnis bestätigt wird; so verhält sich Zubiri auf der Ebene des formal-allgemeinen, wie wir bereits zu spüren bekommen haben, apodiktisch-dogmatisch, während er, sobald er auf das konkrete Erkennen und auf den Einzelfall kommt, von Problematik spricht. Eine ganz andere Frage ist aber die, mit welchem Recht er auf der formal-allgemeinen Ebene apodiktisch-dogmatisch ist, nachdem er gewisse Aspekte seines Modells, wie wir noch sehen werden, in Anlehnung an die Ergebnisse der Einzelwissenschaften entwickelt hat. Diese Frage könnte adäquat nur beantwortet werden auf dem Hintergrund einer viel tieferen Problematik, nämlich derjenigen, die sich in die schwer zu beantwortende Frage kleidet, ob ein konstruktives Denken überhaupt auf eine dogmatische Axiomatik verzichten kann oder nicht. Die Erörterung dieser Frage aber kann innerhalb dieser Arbeit nicht geleistet werden.

Nach Zubiris Interpretation hat die klassische Philosophie des Abendlandes angenommen, die prädikativen Aussagen allein führten zur Realitätserfassung. Wenn diese Annahme richtig ist, dann kommt den Nomina eine sehr untergeordnete Stellung zu, nämlich die, bloße begriffliche Bezeichnungen zu sein. Gegen eine solche Degradierung des Nominalen aber formuliert Zubiri folgende These: «Die nominale Form

<sup>27</sup> Wenn wir SEILERS Philosophie der unbelebten Natur a. a. O. und ZUBIRIS Werk vom Wesen einander gegenüberstellen, dann kommt der genannte Unterschied zwischen der Ebene höchster Abstraktion (ZUBIRI) und der Ebene des Material-Konkreten (SEILER, besonders S. 375–387) sehr deutlich zum Ausdruck. Eine vollständig überzeugende Verbindung beider Ebenen ist wohl keinem der beiden Denker in den genannten Werken gelungen. Zubiris Konzeption steht da und dort in Gefahr, sich allzusehr in der Abstraktion zu verlieren und Seilers Entwurf ähnelt streckenweise eher einem Physikbuch als einem philosophischen Traktat.

ist die primäre Form, wie das Reale durch eine Aussage erfaßt wird» (VW, 267). Demgemäß ist also der nominale Logos dem prädikativen vorgeordnet, und er kann verschiedene Formen annehmen, von denen die klassische Logik nur eine herausgenommen und gekannt hat, eben die, welche das Korrelat des Nomens als Substanz betrachtet. Die Nomina haben tatsächlich in allen Sprachen die Funktion, ein Ding auszudrücken, und ihre Flexion ist der Ausdruck ihrer Verbindung. Sie weist auch auf die Verbindung der Dinge hin. Neben der Flexion gibt es in vielen Sprachen auch noch eine andere Möglichkeit, die Nomina zueinander in Beziehung zu bringen, nämlich die Präpositionen. Der auf Flexion beruhende und der präpositionale Rekurs zum Ausdruck von Verbindungen haben etwas gemeinsam: beide gehen davon aus, daß die Nomina (und dahinter natürlich auch die Dinge) zunächst etwas Ansich-Seiendes sind, das nachträglich zueinander in Beziehung gebracht wird. Einige semitische Sprachen verfügen aber über eine Sprachform, die vielmehr als die beiden genannten das Moment der Beziehung, des Systematisch-Strukturellen hervorhebt. Es ist dies der sogenannte «Causus constructus». «Hier sind nicht die Dinge das Primäre, sondern ihre Systemeinheit. Die Verbindung ist weder Beugung noch Beziehung, sondern innewohnendes System» (VW, 269). Die Mentalität, welche sich des «Causus constructus» als eines morphologischen Rekurses bedient, zeigt uns die Realität als System-Einheit. Da nun aber das Wesen für Zubiri eine systematische Einheit von Eigenschaften ist, kann der konstruierte nominale Logos als adäquates begriffliches Instrument der Wesenserkenntnis fungieren. Der in der Definition Gestalt annehmende, das Wesen als Substanz mit Subjektcharakter interpretierende prädikative Logos ist damit fraglich geworden.

Mit diesen Gedanken hoffen wir, den erkenntnistheoretischen Standpunkt von Zubiri gezeigt und das sprachliche Instrumentarium, das ihm für die Wesenserkenntnis zur Verfügung steht, umschrieben zu haben. Wenn wir bei der mehr von außen herkommenden Darstellung von Zubiri als einem bedeutenden Repräsentanten der spanischen Gegenwartsphilosophie auf seine umfassende Bildung hingewiesen haben (s. o. S. 68 f.), mochte das vielleicht den Eindruck erwecken, es handle sich nur um ein biographisches Akzidens. Die Darstellung einiger Aspekte von Zubiris Denken aber hat uns eindrücklich bewiesen, daß dieses scheinbare «biographische Akzidens» seine Früchte getragen hat. Das bisher zur Sprache Gebrachte war nur möglich auf dem Hintergrund eines umfassenden Horizontes, eines solchen, der sowohl die klassisch-

abendländische Tradition wie auch östliches (indisches und semitisches) Denken und schließlich die modernen Wissenschaften in sich schließt.

### *3. Der Ort des Wesens nach Zubiri*

Bevor wir auf die verschiedenen Perspektiven, unter denen das Wesen nach der Auffassung unseres spanischen Philosophen betrachtet werden kann, sowie auf einzelne Aspekte seines Modelles näher eingehen können, wollen wir uns fragen, an welcher Stelle er es ansiedelt. Anlässlich seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles (VW, 66) unterscheidet er drei Stufen innerhalb derer sich das Problem des Wesens entfaltet. Wir können auch von drei Bereichen sprechen, die durch drei Fragen anvisiert und voneinander unterschieden werden. Durch die Frage, welches die Dinge sind, die Wesen haben können (die verwesentlichbaren Dinge, VW, 66) wird auf den ersten Bereich hingewiesen. Durch die weitere Frage nach den tatsächlich verwesentlichten Dingen innerhalb des Bereiches der verwesentlichbaren Dinge kommt der zweite Bereich in Sicht. Erst nach dem Hinweis auf die beiden Bereiche kann die Kernfrage nach der formalen Struktur des Wesens selbst in Angriff genommen werden.

Der Bereich des Verwesentlichbaren ist nach Zubiri mit dem Bereich der Wirklichkeit identisch. Er versteht daher unter einer wesentlichen Eigenschaft jene, die einem Ding unter keinen Umständen fehlen darf, weil sie es zu dem macht, was es wirklich ist, wobei unter Wirklichkeit ausschließlich das verstanden wird, «was formal auf Grund seiner Eigenschaften, die es besitzt, auf sich selbst oder auf die übrigen einwirkt» (VW, 82). Es ist nun aber auch möglich, daß ein Ding zwar wegen der Eigenschaften, die es besitzt, wirkt, dazuhin aber auch noch deswegen, weil es zu einer sinnvollen Möglichkeit im menschlichen Leben werden kann. Diese Tatsache veranlaßt Zubiri zur Unterscheidung zwischen den realen Dingen und den «Sinn-Dingen». Diese Unterscheidung zeigt, wie konsequent der spanische Philosoph seinen translogischen Realismus durchführt, kommt er doch zum Ergebnis, daß nur die realen, nicht aber die Sinn-Dinge Wesen haben. Stein und Holz sind zunächst reale, auf atomaren und molekularen Verbänden beruhende Gebilde. Sie können aber auch zu Möglichkeiten im menschlichen Leben werden, sie können z. B. dem Menschen als Behausung dienen. Qua Stein und Holz ist dann das Haus ein reales Ding, qua Sinngebilde aber ist es bloß ein



Sinn-Ding, ohne Realität und Wesen. Zubiri siedelt damit seine Betrachtung jenseits der vom menschlichen Logos durchdrungenen und gestalteten Lebenswelt an und richtet sich somit im Gegensatz zu so vielen modernen Wissenszweigen, die sich an der Phänomenologie orientieren, an der vor und unabhängig vom Logos bestehenden Physis aus. Allerdings kann sich eine solche Ausrichtung nie völlig kritisch der Beantwortung der schweren Frage stellen, wie es denn möglich ist, von der Logosunabhängigkeit zu sprechen, da doch bei einem solchen Sprechen der Raum des Logos kaum verlassen werden kann <sup>28</sup>.

Bei der Ansiedlung des Wesens in der Realität kommt Zubiri auf einen weiteren Unterschied zu sprechen, nämlich auf denjenigen zwischen der wahren Realität (der sogenannten Realität-simpliciter, VW, 87) und der Realität-secundum-quid (ebd.). Die erste hat ihr eigenes «Agathon» in sich, die zweite kann nur von ihrer Bezogenheit auf ein außerhalb ihrer liegendes Ziel her verstanden werden. Der Unterschied wird anhand eines Beispiels erläutert: man könne ein Stück Silber als reales Sein (als Silber selbst) betrachten oder aber als Schwimmer, Reflektor usw. «Nur wenn ein System von Eigenschaften nicht bloß für eine Wirksamkeit in bestimmter Form (Schwimmer oder Reflektor), sondern schlicht und einfach für das reale Sein (Silber) notwendig ist, nur dann haben wir es im strengen Sinn mit einer Wesensnotwendigkeit zu tun. In diesem Fall identifiziert sich das 'für' mit dem 'von' im 'Was', die reale Unterscheidung zwischen dem 'von' und dem 'für' verschwindet» (VW, 86). Wenn wir die Differenz von «Real-Ding» und «Sinn-Ding» einerseits und von «Realität-simpliciter» und «Realität-secundum-quid» andererseits nebeneinanderstellen, sehen wir, daß eigentlich in beiden Fällen das gleiche gemeint ist, da ja das «quid» des «secundum-quid» immer auf eine vom Menschen gesetzte Konstellation (etwa Schwimmen oder Reflektieren) hinweist. Gerade aber die Tatsache, daß Zubiri zwei Gegensatzbegriffe schafft, zeigt uns, wieviel ihm daran gelegen ist, die nackte Realität von irgendwelchen Pseudorealitäten zu unterscheiden und das Wesen nur im Bereich der ersten anzusiedeln. Der Raum der verwesentlichten Realität ist also nur derjenige der Realität-simpliciter. Nach dieser Ortung ist es nun möglich geworden, vom Wesen an und für sich zu sprechen. Dieses

<sup>28</sup> Vgl. zur Problematik realistischer Ansätze M. GEX, Einführung in die Philosophie, 4., durchgesehene Aufl., Bern, München 1967, S. 192 f. Mit diesem Hinweis wollen wir nicht etwa Zubiris Ansatz mit irgendwelchen anderen realistischen Ansätzen gleichstellen, müssen aber doch anerkennen, daß gewisse Grundprobleme allen Realismen gemeinsam sind.

ist uns in Umrissen bereits bekannt, und es kann im folgenden nur noch darum gehen, einige seiner Aspekte des näheren zu entfalten. Zuvor aber sei noch kurz auf die beiden Perspektiven hingewiesen, unter denen es nach der Meinung Zubiris betrachtet werden kann.

#### 4. Die Talität und Transzendentalität des Wesens

Es sind dies die Gesichtspunkte der Talität und der Transzendentalität. Der talitative Aspekt meint die «Sobeschaffenheit» des Wesens<sup>29</sup>. Das Studium der konkreten «Sobeschaffenheit» eines einzelnen Wesens ordnet Zubiri den positiven Wissenschaften zu<sup>30</sup>, den Entwurf des Begriffes der Talität als solchen zählt er zu den Aufgaben der Metaphysik. Man könnte nun annehmen, daß Talität als solche mit dem identisch sei, was in der Scholastik mit «kategorischer Ordnung» bezeichnet wurde. Zubiri aber legt großen Wert darauf, daß man das «kategorische Bestimmte» nicht mit «Talität» verwechselt. Die beiden Begriffe bewegen sich auf sehr verschiedenen Ebenen: der klassisch-scholastische auf der Ebene der Substanz und der Definition, der zubirianische auf derjenigen von System, Struktur und essentiellen Satz. Wenn das Wesen, wie das für unseren spanischen Philosophen der Fall ist, als eine Gruppe von Eigenschaften konzipiert wird, nämlich jener Eigenschaften, die notwendig und hinreichend sind, eine Realität zu bilden, dann kann man den Akt, der ein Wesen so oder anders beschaffen macht (Zubiri prägt den Ausdruck «talifizieren» VW, 272) nicht einfach als die Determination eines Subjektes (einer Substanz) durch eine Eigenschaft bestimmen. Talifizieren heißt dann: «einem System einen so beschaffenen Inhalt auf Grund des 'Eigenschaft-von' <sup>31</sup>-Seins verleihen» (VW, 272). Es wäre aber falsch und würde Zubiri in die Nähe eines materialistischen Denkens rücken, beim Talifizieren den einzelnen Eigenschaften als einzelnen allzu große Bedeutung zuzumessen. Der letzte Grund der Talität eines Dinges liegt nämlich bei der inneren Einheit der

<sup>29</sup> R. GUTIERREZ GIRARDOT nennt in seinem Essay: Die spanische Literatur, in: Kindlers Literaturlexikon, Zürich, Kindler Verlag, 1970, Bd. I, S. 183, Zubiri zusammen mit Quevedo als einzigen Vertreter der spanischen Sprache, dem die Wortbildung durch Ableitung gelungen ist. Als Beispiel führt er das aus dem Wort «tal» (solches) abgeleitete «Talidad» an.

<sup>30</sup> Siehe o. S. 85 die Bemerkungen zum essentiellen Satz.

<sup>31</sup> Vgl. den konstruierten Zustand der Realität, der im «casus constructus» erfaßt wird, s. o. S. 88.

einzelnen Eigenschaften. Sie ist das Ursprüngliche: «Die Einheit befindet sich als innerliche Erfordernis des Ganzen 'in' jeder Eigenschaft. Diese Erfordernis verleiht jeder Eigenschaft ihren Charakter als 'Eigenschaft-von'. Auf Grund dieses Charakters sind die Eigenschaften 'talifiziert'» (VW, 273) <sup>32</sup>.

Der talitative Aspekt ist aber keineswegs die ursprünglichste oder gar einzige Ansicht des Wesens, denn dieses ist nicht nur dasjenige, infolgedessen ein Ding so beschaffen ist, sondern in erster Linie das, was aus ihm etwas Reales macht. Nur in diesem Sinne kann von der Transzendentalität des Wesens die Rede sein. Die transzendente Perspektive zeigt das Wesen umfassender als die talitative, denn darin, daß die Dinge, ja sogar die letzten Unterschiede der Dinge real sind, zeigt sich eine letzte und tiefste Gemeinsamkeit, die hinter allen Verschiedenheiten ansichtig wird. «Die Ordnung der Realität ist, was die Realität selbst betrifft, eine transzendente Ordnung; geht es aber um die 'so beschaffene' Realität, dann ist sie dagegen die talitative Ordnung» (VW, 282–283). Es wäre ein Mißverständnis, diese beiden Ordnungen unabhängig voneinander sehen zu wollen. Der Begriff der transzendentalen Funktion des Talitativen (VW, 320) weist auf die innige Verbindung beider Ordnungen hin. Ellacuría umschreibt diesen sehr abstrakten Begriff folgendermaßen: «Die transzendente Funktion ist jene Funktion, durch welche eine Talität die transzendentalen Eigenschaften der Realität konstituiert und durch welche die Realität formal eine wahre transzendente Struktur ist» <sup>33</sup>. Die Untersuchung des transzendentalen Aspektes des Wesens und seines inneren Zusammenhanges mit dem talitativen erfolgt bei Zubiri sehr detailliert und umfaßt über achzig Seiten (VW, 282–364). Sie darzustellen, erforderte eine eigene Arbeit, zumal ihre Analysen zum Schwerverständlichsten und Subtilsten von Zubiris Hauptwerk gehören. Arellano hat versucht, Zubiris Idee der transzendentalen Ordnung gesondert darzustellen <sup>34</sup>. Die soeben skizzierten Zentralbegriffe sollten lediglich die beiden Ebenen zeigen, auf denen in VW das Wesensmodell betrachtet und durchgespielt wird. An diesem Entwurf

<sup>32</sup> In seiner Studie weist Inciarte, *IRP*, S. 228 mit Recht darauf hin, daß es gerade der Primat des Einheitsgedankens ist, welcher Zubiri, der in vielem der demokritisch-materialistischen Tradition nahezustehen scheint, in die «nicht-materialistische(n) Linie der von Aristoteles betonten Priorität der 'energeia' vor der 'dynamis'» (229) stellt.

<sup>33</sup> Vgl. ELLACURÍA, *Indices*, a. a. O., S. 103.

<sup>34</sup> Vgl. seinen Artikel, *La idea del orden trascendental in: Documentación Crítica Iberoamericana*, Sevilla, Nr. 1, 1964–1965, S. 29–83.

einzelne Momente herauszuheben, das ist die Absicht der folgenden Darstellung. Das zubirianische Modell ist für sich allein genommen schon sehr kompliziert und man müßte praktisch den Großteil des Werkes über das Wesen wörtlich zitieren, wollte man allen Aspekten nachgehen. Wir werden uns deswegen beschränken und bloß die uns wichtig scheinenden Momente an diesem differenzierten Modell herausnehmen. Es versteht sich von selbst, daß ein so kompliziertes Gebilde noch um vieles schwerer verständlich wird durch den Umstand, daß es auf zwei Ebenen, nämlich der talitativen und der transzendentalen sowie im Bereich ihrer Interaktio (vgl. den Begriff der transzendentalen Funktion) variiert wird.

### 5. Einzelne Besonderheiten des zubirischen Wesensmodelles

#### a) Der Unterschied zwischen Substantialität und Substantivität <sup>35</sup>

Wir haben oben (S. 89 ff.) die wahre Realität simpliciter als den Ort des Wesens angegeben. Sie ist also der Bereich der verwesentlichten Wirklichkeit. Diese versucht nun Zubiri genauer zu charakterisieren, und zwar mit dem Begriff der Substantivität. Er versteht darunter eine systematische Einheit von Eigenschaften, in der diese aber ihren Eigenstand verloren haben und zu Momenten der Einheit geworden sind, die sich auf Grund ihrer Stellung innerhalb des geschlossenen Systems gegenseitig bedingen. Das Präfix «sub» beim Begriff «Substantialität» darf aber nicht zu falschen Assoziationen führen, etwa zur völlig irrigen Meinung, es handle sich bei diesem System um etwas «hinter» oder «unter» einem anderen Liegendes. Verwesentlichte Realität und System (Substantivität) liegen auf derselben Ebene. Keines ist dem anderen vorgeschoben oder hinterlegt. Das substantive System hat etwas Totales und Geschlossenes an sich. Es genügt sich in bezug auf die Konstitution selbst, d. h. es ist mit konstitutioneller Suffizienz ausgestattet (vgl. VW, 119).

Die konstitutionelle Suffizienz ist zwar nicht die einzige, wohl aber die grundlegende Art und Weise, Suffizienz zu besitzen. In der Philosophie des Stagiriten ist von einem anderen Suffizienztypus die Rede,

<sup>35</sup> CEREZO GALÁN hat bereits im Titel seiner Arbeit auf diesen bei Zubiri sehr wichtigen Unterschied hingewiesen: *Contribuciones al estudio de Sobre la esencia de X. ZUBIRI: De la sustancialidad a la substantividad (La esencia como correlato de la definición)* in: *Documentación crítica Iberoamericana*, Sevilla, Nr. 1 (1964–1965) S. 15–27.

von der Substantialität. Danach hat eine als Subjekt verstandene Substanz die Fähigkeit, Trägerin von akzidentellen Eigenschaften zu sein. Diese Suffizienz wurde später als eine solche der Existenzfähigkeit interpretiert. Es gibt nach Zubiri tatsächlich diese verschiedenen Suffizienztypen, der Irrtum beginnt erst dann, wenn man die Suffizienz qua Existenzfähigkeit als ursprünglichen und tragenden Typus betrachtet. In Wirklichkeit ist aber die Suffizienz zur Existenzfähigkeit erst eine Folge der konstitutionellen Suffizienz. Die Substantivität und die Substantialität sind zwei verschiedene Momente einer jeden Realität simpliciter: «Substantialität ist jener Charakter, nach dem aus dieser Realität bestimmte Eigenschaften oder Eigenheiten, aktive oder passive, die in der einen oder anderen Form ihr inhärent sind, hervorkommen oder entspringen; eben deswegen sind sie Subjekte ... Substantivität ist dagegen konstitutionelle Suffizienz» (VW, 122).

Die bekannte Tatsache, daß eine Substanz (z. B. Zucker) durch ihre Aufnahme in einen Organismus zu einer insubstantiven Substanz wird, weist auf die Verschiedenheit zwischen dem Moment der Substantivität einerseits und demjenigen der Substantialität andererseits hin. Substantivität ist von größerer Mächtigkeit als Substantialität: so vermag die Substantivität einzelne Substanzen und deren subjekthaften Charakter zu integrieren. Es gibt häufig Fälle, bei denen aus der Verbindung einzelner substantieller Momente eine neue Substanz resultiert, wobei zwar die Resultierende als Substantivität zu bezeichnen ist, aber nicht eigentlich über den Bereich des Substantiellen hinausgeht. Es gibt aber auch den anderen Fall, nämlich den Menschen, bei dem die Substantivität weit über den Bereich der Substantialität hinausreicht. So ist der Mensch sicherlich einerseits das Subjekt derjenigen Eigenschaften, die sich aus den ihn konstituierenden Eigenschaften ergeben, man kann aber nicht sagen, er sei hinsichtlich seiner Möglichkeiten (etwa der Möglichkeit, aus einem bestimmten Talent das oder jenes herzuholen) Subjekt, da diese Möglichkeiten nicht wie irgendwelche andere Eigenschaften «naturhaft» sich ergeben und einer Substanz entspringen, vielmehr muß er sich dieselben unter dem anstrengenden Einsatz seiner Freiheit «aneignen», weswegen es Zubiri mit Recht vorzieht, den Menschen in bezug auf seine Möglichkeiten nicht einfach Subjekt (hypokeimenon) zu nennen, sondern «eher «hyper-keimenon», nicht nur sub-stans, sondern auch supra-stans» (VW, 124) <sup>36</sup>. Es wäre fruchtbar, den anthropologischen Konse-

<sup>36</sup> Man kann sich allerdings beim Betrachten dieser Unterscheidung Zubiris zwischen «sub» und «supra-stans» fragen, ob nicht dahinter eine allzuräumliche

quenzen, vor allem im Hinblick auf die Begründung einer Ethik nachzugehen, wie sie in dieser Unterscheidung zwischen Substantivität und Substantialität impliziert sind. Wir wollen aber hier, wie Zubiri selbst es tut, im Formal-Abstrakten bleiben und auf Applikationen nur im Sinne von Illustrationen hinweisen.

Der Unterschied zwischen substantiv und substantial wird vielleicht dadurch etwas deutlicher, daß wir auf die Negation des Substantiven, nämlich auf das Insubstantive hinweisen. Als Negation des Substantiven darf das Insubstantive niemals mit dem Akzidentellen, das immer schon wie sozusagen seine Positivität, nämlich das Substantiale auf der Ebene des Subjektualen liegt, verwechselt werden. Zubiri ist also sehr konsequent, wenn er schreibt: «Wie die Substantivität nicht mit der Substantialität identisch ist, so kann auch das Insubstantive nicht mit dem Akzidentellen gleichgesetzt werden» (VW, 127). Wenn Aristoteles die Akzidentalität im Rahmen der Abhängigkeit von einer Substanz (Subjekt) gesehen hat, dann kann man prinzipiell zwar mit Recht sagen, daß jedes Akzidens insubstantiv ist, woraus aber nicht schon folgt, daß alles Insubstantive auch akzidentell ist. So sind z. B. alle jene Substanzen, die einen Organismus bilden, zwar nicht akzidentell, denn sie sind ja wirkliche Substanzen, sie sind aber insubstantiv. Wenn daher ein substantielles Element beim Integriertwerden in ein neues System seine konstitutionelle Suffizienz, d. h. seine Substantivität verliert, folgt daraus noch nicht, daß es zum Akzidens wird. Das Akzidens konstituiert sich erst (wenn man es negativ sagen darf) durch das Fehlen der konstitutionellen Suffizienz.

Bei der Einführung des Begriffes «Substantivität» muß aber auch auf das Problem der Individualität hingewiesen werden. Nach Zubiri kann die Individualität einer Substantivität niemals etwas Sekundäres sein. Es gehört zu den zentralsten Anliegen unseres spanischen Philosophen, das Denken, auch das formal-abstrakte vom Individuellen her

Vorstellungsweise steht, oder doch zum mindesten, ob nicht Zubiri dem Stagiriten eine solche Einstellung unterstellt. Natürlich muß sich der Mensch die «Möglichkeiten» erst aneignen, aber die Freiheit wird für den nicht mehr «naturhaft» zu verstehenden Prozeß der Aneignung «naturhaft» vorausgesetzt. Wie wir nun aber im Deutschen «Voraus»-setzung nicht im räumlichen, sondern im ontologischen Sinne verstehen, so scheint mir, wäre es falsch, das «sub» in der Kombination «Sub-stans» räumlich zu interpretieren und dem «supra» entgegenzustellen. Allerdings verliert mit dieser Bemerkung Zubiris Unterscheidung nicht gänzlich ihren Wert, weil sie immerhin daraufhinweist, daß der Begriff der «Voraussetzung» gerade dann, wenn vom Menschen und seinen Akten die Rede ist, differenziert werden muß.

aufzubauen. Wenn nun für ihn die als Substantivität gefaßte, verwe-  
sentlichte Realität schon in ihrer Individualität gesehen werden muß,  
dann kann es uns nicht erstaunen, wenn er das Motiv des primär Indi-  
viduellen auch, wie wir noch sehen werden (s. u. S. 109 f.), bei der  
Behandlung des Wesens selbst betonen muß. Schon die Diskussion mit  
Aristoteles (s. o. S. 78 f.) hatte gezeigt, daß für Zubiri das Individuelle  
vor dem Spezifischen steht. Die Ablehnung eines Individuationsprinzips,  
wie es in der Scholastik gelehrt wurde, ist daher nur eine logische Kon-  
sequenz. «Es gibt keine Individuation der Species, sondern nur eine  
Speziation der Individuen» (VW, <sup>37</sup> 128). Eine jede Substantivität muß  
also als nicht mehr weiter zurückführbare Einheit betrachtet werden.  
Wenn Zubiri von Individualität spricht, macht er den Unterschied  
zwischen der singulären und der eigentlichen Individualität (VW, 108).  
Bei der singulären Individualität handelt es sich um eine bloß numerische  
Einheit, während bei der eigentlichen ein positiver, innerer Gehalt  
gegeben ist. Den einzelnen Elementarteilchen, Atomen und Molekülen  
kommt nach Zubiri bloß singuläre Individualität zu, bei den unter-  
menschlichen Lebewesen zeichnet sich bereits, allerdings erst anfang-  
haft, die eigentliche Individualität ab, erst die menschliche Person aber  
darf als Individualität im eigentlichen Sinne angesprochen werden.

Im Zusammenhang mit der eigentlichen Individualität muß auf  
einen weiteren bedeutsamen Unterschied hingewiesen werden, nämlich  
auf den zwischen Individualität und Konkretisierung. Als Individuum  
ist eine Realität von Anfang an immer «dieselbe», während sie aber auf  
der Ebene der Konkretisierung stets Veränderungen unterworfen wird.  
So kann ein und derselbe Mensch im Verlaufe der Zeit verschiedene  
Standpunkte einnehmen, verschiedene Berufe ausüben etc. Alle diese  
Modifikationen haben keine individuierende, sondern bloß eine konkre-  
tisierende Funktion. Nur, wenn wir ein geschlossenes System von Eigen-  
schaften vor uns haben, das mit konstitutioneller Suffizienz ausgestattet  
ist, haben wir es mit einem Individuum zu tun. Auch wenn wir noch so  
viele bloß konkretisierende Eigenschaften anhäufen würden, so gäbe das  
niemals ein Individuum, sondern eine Chimäre. Zusammenfassend  
schreibt daher Zubiri: «Deshalb bleibt eine Realität zwar 'die'-selbe,  
aber nie 'das'-selbe. Sie ist 'die'-selbe als Individuum, das ab initio  
vollkommen individuiert ist, aber niemals 'das'-selbe in der Linie der

<sup>37</sup> Schon Suarez war der Lehre vom Individuationsprinzip gegenüber kritisch-  
ablehnend eingestellt. Vgl. dazu J. SEILER, Philosophie der unbelebten Natur,  
a. a. O., S. 420.

Konkretisierung» (VW, 131). Ohne das Verdienst Zubiris im Sehen feiner Unterscheidungen herabmindern zu wollen, drängt sich hier doch die Frage auf, ob die Differenzierung Individuum Konkretisierung nicht doch, wenn auch auf der Ebene des Systematisch-Strukturellen, ganz in die Nähe der Unterscheidung Substanz-Akzidens kommt, die sich allerdings nach Zubiri auf einer anderen Ebene, nämlich auf derjenigen des Subjektualen bewegt. Im Zusammenhang mit der primären Individualität der substantiven Realitäten muß schließlich auch noch die Frage gestellt werden, wie es denn möglich sein soll, daß verschiedene Individuen zu einer Art zusammengefaßt werden können. Auf dieses Problem werden wir später zu sprechen kommen (s. u. S. 106 ff.).

Als oben von der eigentlichen und von der singulären Individualität der Substantivität die Rede war, sind wir bereits auf konkrete Größen gestoßen und haben uns gefragt, welcher Individualitätstypus dem Anorganischen, welcher dem Organischen und welcher schließlich dem Menschlichen zukommt. Hier wollen wir dem Vorkommen einzelner Substantivitäten in der konkreten Welt noch etwas weiter nachgehen. Wie Zubiri schon 1960 in seinem Vorlesungszyklus «Acerca del mundo» betont hat<sup>38</sup>, haben wir es beim Aufbau der Welt nicht einfach mit einer einförmigen Anordnung von Substantivitäten zu tun; die Welt hat sich von den einfacheren Strukturen der bloß singulären Substantivitäten bis dahin zu den streng individuellen Substantivitäten entwickelt. Wenn wir soeben die Verbindung singuläre Substantivität gebraucht haben, dann war das recht ungenau, denn nach Zubiri kann man nur von Substantivität im eigentlichen Sinne sprechen, wenn die strikte Individualität gegeben ist. Daher wäre es strenggenommen falsch, die einzelnen Bestandteile (Elementarteilchen, Atome, Moleküle) des anorganischen Bereiches schon als Substantivitäten anzusehen: genau genommen darf nur der anorganische Bereich als solcher und als ganzes Substantivität genannt werden. Die Substantivität des anorganischen Bereiches ist von ganz eigener Art: sie ist zwar ganzheitlich, aber weder ist sie singulär noch im wahren Sinne des Wortes individuell, da nichts Gleichartiges oder Ähnliches da ist, von dem sie getrennt ist. Sie ist in diesem Sinne einzig. Die materiellen Dinge sind innerhalb dieser einzigartigen anorganischen Substantivität bloß Fragmente (man könnte sagen insubstantive Substanzen).

<sup>38</sup> Vgl. A. CAMPO, Un nuevo curso de X. Zubiri: Acerca del mundo, in: Índice Nr. 141, S. 276–293.



Es ist nicht ganz kohärent, wenn Zubiri vor dem Gedanken einer ganzheitlichen, substantiven, materiellen Realität plötzlich zurückzuschrecken scheint, meint er doch, man könne ein «natürliches Zugeständnis» (VW, 133) machen und sagen, die Elementarteilchen, Atome, Moleküle und eventuell auch die Kristalle seien singuläre Substantivitäten. Was mit dem Adjektiv «natürlich» gemeint sein soll, ist nicht eindeutig: wahrscheinlich verweist dieser Ausdruck auf die vorwissenschaftliche Welteinstellung. Wir werden aber den Verdacht nicht los, daß für Zubiri «natürlich» auch «pluralistisch» meint und daß er Angst hat, sein Ansatz könnte zum Monismus führen, spielt doch in seinem Denken die sog. Respektivität eine große Rolle (s. u. S. 128).

Die fortschreitende Entwicklung der Welt führt zu immer echteren Einheiten und damit auch zu einer immer eigentlicheren Individualität. Innerhalb des anorganischen Bereiches bedeutet die Stabilisierung der Materie bereits einen diesbezüglichen Fortschritt. Bei dieser Stabilisierung tauchen aber noch keine Einheiten auf: «sondern einfache 'Gebilde', d. h. bloße Aggregate singulärer, mit 'Einzigkeit' begabter Einheiten; es gibt keine zwei Stücke makroskopischer Materie, die identisch wären» (VW, 133). Der Einheit und Individualität schon viel näher kommt die «Belebung der stabilen Materie». Die Lebewesen sind funktionelle Einheiten, welche in einem gewissen Sinne bereits von der Umwelt unabhängig sind und über sie sogar eine spezifische Kontrolle ausüben. Natürlich kann das einzelne Lebewesen nur vom Ganzen des Lebens her verstanden werden, behauptet aber innerhalb dieses Ganzen eine relative Unabhängigkeit, weswegen Zubiri von der Quasi-Individualität und von der Quasi-Substantivität der Lebewesen spricht. Aber auch hier gilt strenggenommen, daß nur das Leben insgesamt und nicht die einzelnen Lebewesen als Substantivität anzusehen ist. Zur wahren Substantivität mit eigentlicher Individualität bringt es aber die menschliche Person, bei der das Anorganische, das Vitale und das Animalische vom Geistigen überhöht und integriert werden. Es gibt demgemäß verschiedene Schematas, nach denen die verwesentlichte Realität im Verlaufe der Jahr-millionsen in immer intensiverer Weise zur Substantivität wird: «Stabilität, Unabhängigkeit von der Umwelt mit spezifischer Kontrolle über sie, Begegnung mit den Dingen als Realitäten» (VW, 143).

#### b) Das Wesen als Subsystem konstitutiver Eigenschaften

Nachdem wir uns bei der Behandlung der Begriffe «Substantivität» und «Substantialität» immer noch im Bereich der verwesentlichten

Realität aufgehalten haben, wollen wir nun diesen Bereich mit der Frage verlassen, was denn das Wesen innerhalb der als System von Eigenschaften charakterisierten Substantivität ausmacht. Formelhaft kann man sagen, es sei innerhalb der vielen konstitutionellen Eigenschaften das tragende Subsystem von konstitutiven Eigenschaften. Um zu einem tieferen Verständnis dieser Formel zu kommen, müssen wir im folgenden die Begriffe «Eigenschaft» und «System-Einheit» erläutern.

Wenn Zubiri von Eigenschaften spricht, dann hat bei ihm dieser Begriff keinen eindeutigen Sinn. Unter Eigenschaft versteht er zunächst all das, was ein Ding besitzt, das, was schon Aristoteles mit der Bezeichnung «idion» meinte; ferner subsumiert Zubiri unter den Begriff der Eigenschaft alle Momente des Dinges, auch seine Teile (etwa Materie, Struktur, chemische Zusammensetzung usw.); schließlich soll «Eigenschaft» in einem möglichst weiten Sinne genommen werden, wobei er dann alles umfaßt, «was zum Ding gehört oder auf Grund der 'Eigenschaft' an ihm teilhat als etwas ihm 'Eigenes' <sup>39</sup>» (VW, 82–83). Montero (MER, 5) und A. Torres Queiruga <sup>40</sup> haben mit Recht auf die mangelnde Präzision des für das Verständnis des zubirianischen Wesensmodelles von Zubiri so wichtigen Begriffes der «Eigenschaft» hingewiesen. Man würde aber der Konzeption des spanischen Philosophen nicht gerecht, wiese man nicht auch auf die von ihm unterschiedenen diversen Typen von Eigenschaften hin. Zunächst verweisen wir auf die Differenz zwischen den formalen und den kausalen Eigenschaften: «Die Eigenschaften, die nicht aus einem wechselseitigen Zusammenhang resultieren, und auch die anderen, die auf diesen Zusammenhang zurückgehen, hier aber ohne Rücksicht auf ihn, für sich betrachtet werden, nennen wir ... Eigenschaften formaler Art; die Eigenschaften dagegen, welche die Zusammenhänge konstituieren, nennen wir Eigenschaften kausaler Art» (VW, 106).

Für Zubiri ist ferner auch der Unterschied zwischen konstitutionellen und hinzukommenden Eigenschaften von Bedeutung. «Alle diese Eigenschaften, die zu dem gehören, was man gemeinhin die Eigenart eines Dinges nennt, bezeichne ich als Eigenschaften konstitutioneller Art; ich

<sup>39</sup> Die moderne Psychologie hat dem Begriff «Eigenschaft» eine besonders intensive Bedeutung gegeben, insofern nämlich, als sie dieselbe mit dem Wesensbegriff weitgehend identifiziert hat. «Im Sinne der modernen Psychologie ist Wesen eine der Gestaltqualitäten, d. h. es ist eine erlebte Eigenschaft der Gegenstände, und zwar eine ausdrucks haltige...»

<sup>40</sup> In seinem kurzen Artikel, Zubiri-Amor Ruibal, in: *Indice* Nr. 175–176 (1963) 14–15.

unterscheide sie von den übrigen Eigenschaften, die nur 'hinzukommen' » (VW, 106–107). Wenn man die bis jetzt angeführten Einteilungen betrachtet, muß man sich tatsächlich fragen, ob sie in die ohnehin schon sehr allgemein gehaltene Umschreibung des Begriffes «Eigenschaft» tatsächlich Klarheit bringen, denn das Verhältnis der Termini «kausal» und «hinzukommend» wird zu wenig deutlich. Zudem wird mit der oben zitierten Formulierung: «die auf diesen Zusammenhang zurückgehen, hier aber ohne Rücksicht auf ihn, für sich betrachtet werden, ...» (VW, 106) – der Terminus «kausal» von einer willkürlich gewählten Perspektive abhängig gemacht.

Zubiri vergleicht die «hinzukommenden» auch noch mit den sogenannten «systematischen» Eigenschaften. Er nennt dann die «hinzukommenden» additive Eigenschaften. Diese «können auf adäquate Weise unter die einzelnen Elemente des Systems aufgeteilt oder verteilt werden» (VW, 115), während die systematischen «pro indiviso zum System an sich gehören und nicht unter seine Elemente aufgeteilt werden können» (VW, 115). Beispiel des ersten Typs wäre, wenn man vom Massendefekt absieht, die Maße eines Körpers, Beispiel des zweiten Typs die dem System als solchem angehörende potentielle Energie. Zubiri versucht also, wie wir soeben gesehen haben, eine Gliederung der Eigenschaftstypen. Wir haben auf die meisten dieser Typen kurz hingewiesen, haben aber den für das Studium des Wesensmodelles entscheidenden Typ der «konstitutiven» Eigenschaften noch gar nicht erwähnt.

Aus der ganzen Darlegung geht hervor, daß das Wesen innerhalb der substantiven Realität angesiedelt werden muß, d. h. also innerhalb der formalen konstitutionellen Eigenschaften. Es stellt sich daher die Frage, welche dieser Eigenschaften als konstitutiv im eigentlichen Sinne angesehen werden können. Bei näherer Betrachtung der zu einem substantiven System verflochtenen konstitutionellen Eigenschaften zeigt es sich tatsächlich, daß nicht alle dieselbe konstituierende Kraft besitzen. Es gibt unter ihnen solche, die getragen werden, «weil sie zwingend durch andere determiniert sind» (VW, 145), und es gibt «diese anderen, die eigentlich und strenggenommen 'unbegründet' sind» (VW, 145). Der erste Typ kann z. B. durch die Erbanlagen oder durch bestimmte rassische Merkmale illustriert werden, der zweite kann nur schwer mit konkreten Hinweisen belegt werden, da die Erkenntnis dieser wesentlichen, von Zubiri «konstitutiv» genannten Eigenschaften, wie wir gesehen haben, offen und problematisch ist (s. o. S. 85).

Diese konstitutiven Eigenschaften, die nur formal bestimmt werden

können, bilden innerhalb des Systems der konstitutionellen Eigenschaften ein Subsystem, worunter Zubiri folgendes versteht: «Subsystem ist der genaue philosophische Begriff, der besagt, daß das durch den Ausdruck bezeichnete sich nicht hinter dem System verbirgt oder unter ihm liegt, sondern ein formales Moment des Systems selbst ist» (VW, 148) <sup>41</sup>. Der Begriff «Subsystem» braucht nicht für die konstitutiven Eigenschaften allein reserviert zu werden, da es nach Zubiri innerhalb einer bestimmten Substantivität auch noch andere, aus bloß konstitutionellen Eigenschaften gebildete Subsysteme geben kann, wie z. B. das Organ eines Lebewesens. Ein solches Subsystem von bloß konstitutionellen Eigenschaften unterscheidet sich in seinem Determiniertsein gründlich vom Subsystem konstitutiver Eigenschaften, das sich selbst genügt und nicht mehr abgeleitet werden kann, d. h. primär ist <sup>42</sup>. Wenn Zubiri, der auch in seinem Hauptwerk nur als christlicher Philosoph verstanden werden kann und daher von seinen Voraussetzungen her auf jeglichen Immanentismus verzichten muß, im Zusammenhang des Subsystems konstitutiver Eigenschaften von Unbegründetsein und von Ursprünglichkeit spricht, dann meint er nie die Ebene des Verursachtseins, sondern immer nur diejenige der konstitutionellen Suffizienz (s. o. S. 93 ff.). Betrachten wir das «physische» Wesen eines Dinges, dann ist es das «System der konstitutiven physischen Eigenschaften, deren Suffizienz notwendig ist, damit eine substantive Realität alle ihre übrigen Charaktere haben kann» (VW, 148).

Um Wesen zu konstituieren, genügen die Eigenschaften, auch die konstitutiven allein nicht. Beim Zustandekommen des Wesens spielt nämlich die Einheit die entscheidende Rolle. Sie ist der Akt, während den Eigenschaften die Funktion der inneren Possibilität zukommt. Demnach wäre es verkehrt, in der Einheit einfach die Synthese einzelner Eigenschaften zu sehen, ist sie doch in keiner Weise ein Resultat, sondern

<sup>41</sup> Aus dieser Formulierung spricht Zubiris stets neu variiertes Grundanliegen, nämlich, daß das Wesen unter keinen Umständen als etwas Darunterliegendes, als «Hypokeimenon» mißverstanden werden soll. Allerdings gelingt es auch Zubiri nicht ganz, – denn er hat nicht auf das Präfix «sub» verzichtet – eine solche «Interpretation» zum vornherein auszuschließen. Vgl. o. S. 94–95, Anm. 36.

<sup>42</sup> An diesem Beispiel kann wiederum, wie schon bei der Typologie der Eigenschaften, auf eine mangelnde Präzision bei Zubiri hingewiesen werden; es ist nicht einsichtig, warum zwei so verschiedene Systemtypen wie Subsysteme konstitutioneller und Subsysteme konstitutiver Eigenschaften den gleichen Namen «Subsystem» tragen, wenn nämlich dasjenige, welches systematisch mit dem Begriff «Subsystem» umfaßt wird, die Funktion des betreffenden Subsystems so gründlich verändert. Gleiche Bezeichnungen stiften in solchen Fällen nur Verwirrung.

das Primäre, immer schon Vorhandene. Die einzelnen Eigenschaften können nur von der Einheit her begriffen werden, denn sie sind durch sich selbst auf alle übrigen und damit auf die Einheit hingewendet. In diesem Kontext spricht Zubiri von der Solidarität der Eigenschaften. Wie ist es nun aber möglich, daß die konstitutiven Eigenschaften einerseits solidarisch und andererseits zugleich unabhängig sind? Nach Zubiri besteht zwischen Solidarität und Unabhängigkeit kein Widerspruch, weil nämlich die solidarisch miteinander vorkommenden Eigenschaften nicht voneinander abgeleitet werden können. Es ist z. B. unmöglich, bei einem bestimmten Menschen seine Vernünftigkeit auf seine Leiblichkeit zu reduzieren; die beiden Eigenschaften können nicht voneinander abgeleitet werden, sie sind aber dennoch solidarisch, und zwar in dem Sinne, daß die eine ohne die andere nicht vorhanden sein kann.

Es wäre ungenügend, die Einheit der konstitutiven Eigenschaften bloß von der Ungeteiltheit her zu verstehen, wie das nach der Interpretation Zubiris bei Aristoteles der Fall ist; vielmehr ist die Ungeteiltheit eine Folge der Einheit. Zudem kommt im Terminus «Ungeteiltheit» nur etwas Negatives zum Ausdruck, die Abwesenheit von Teilung. Man müsse, so meint Zubiri mit Recht, versuchen, die Einheit von ihrer positiven Funktion her zu sehen, und das ist am besten möglich, wenn man die Funktion der von innen her aufeinander bezogenen konstitutiven Eigenschaften studiert, die darin besteht, daß sie «'zugleich' genommen – 'durch sich selbst' notwendig und zureichend sind, damit die substantive Realität alle ihre übrigen Eigenschaften hat» (VW, 215). Es wäre absurd, diese positive und tragende Funktion einer einzelnen konstitutiven Eigenschaft zuzuschreiben, weil das Wesen nur von der Einheit her zum Wesen wird. Wir haben es beim Motiv der Einheit geradezu mit dem Zentralgedanken von Zubiris Wesenskonzepktion zu tun. «Einheit ist nicht auf Grund der Synthesis der Eigenschaften, sondern Synthesis der Eigenschaften ist auf Grund der Einheit» (VW, 216). Um anzudeuten, daß die Einheit nicht etwas rein Abstraktes ist, sondern von einzelnen in einem System kohärierenden Eigenschaften sozusagen «analysiert» wird, bedient sich Zubiri wiederholt des Begriffes «Kohärenz-Einheit».

Mit der Formel vom Wesen als einem Subsystem von bestimmten, nämlich der konstitutiven Eigenschaften haben wir auf zwei sehr wichtige, nur gedanklich trennbare Aspekte des zubirianischen Wesensmodelles hingewiesen, nämlich auf den Aspekt der Eigenschaften und auf denjenigen der Einheit. Wir haben dabei auf die Begriffe «Eigenschaft»

(sowie auf die verschiedenen Typen von Eigenschaften) verwiesen und auch die große Bedeutung des Begriffes «Einheit» erwähnt. Wollte man die einzelnen, in dieser Darstellung nur skizzenhaft hingeworfenen Begriffe vertiefen, müßte man Zubiris großangelegte Analysen im einzelnen aufführen und kritisch sichten, was bei dieser Einführung nicht geschehen kann. Bevor wir noch auf weitere Besonderheiten des zubirianischen Wesensmodelles eingehen wollen, möchten wir nur bemerken, daß sich der spanische Philosoph mit der These von der Ursprünglichkeit der wesentlichen Einheit auch von Kant distanziert, für den die Einheit erst aus der «Synthesis» resultiert. Zubiri bleibt somit seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt, den wir als translogischen Realismus bezeichnet haben, treu (s. o. S. 81 ff.).

c) Zubiris Korrektur der klassischen Unterscheidung von Essenz und Existenz

Während Jahrhunderten hat sich vor allem die scholastische Philosophie mit dem Problem der Unterscheidung von Essenz und Existenz beschäftigt, und auch noch der Existentialismus (vor allem derjenige von Sartre) steht im Horizont dieses Problems. Zubiri ist aber der Ansicht, daß die Fragestellung als solche im Grunde genommen ihr Ziel verfehlt; er meint, sie gehe am für die Philosophie allein Entscheidenden, nämlich an der Realität vorbei. Für ihn ist die Wirklichkeit als das «ex se», als das, was aus sich heraus besteht, «vor dem Wesen und vor der Existenz» (VW, 302)<sup>43</sup>. Das «ex se», mit Hilfe dessen im Hauptwerk

<sup>43</sup> In seiner Darstellung Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz, Freiburg/München, Karl Alber 1972, stehen S. 174 bei der Darstellung von Leibnizens Lehre über das Dasein Gottes folgende sich auf das Verhältnis von Wesen und Existenz beziehende Sätze, die eventuell für das Erschließen der geistigen Herkunft Zubiris aufschlußreich sein könnten: «Das Wesen ist Prinzip der Existenz, weil die Existenz Prinzip des Wesens ist. Als Eigenschaft ist die Existenz im Wesen eingehalten und durch es bestimmt. Da aber erst die Existenz die Ganzheit, d. h. Wirklichkeit des Wesens ist, bestimmt sie selbst ihren Bestimmungsgrund. Das Verhältnis von Wesen und Existenz richtet sich danach zur Übereinstimmung, daß die Größe des Wesens auch die der Existenz ist».

Nach M. F. SCIACCA: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine, Les tendances principales*, Mailand 1961, Bd. I, S. 792 hat sich Zubiri vor allem auch von M. Blondel beeinflussen lassen. Blondel seinerseits hat sich mit dem Substanzgedanken bei Leibniz auseinandergesetzt, so daß in vielen Punkten wahrscheinlich durchaus eine Linie von Zubiri über Blondel zu Leibniz gezogen werden kann. Vgl. die Besprechung von GEORGES VAN RIEF, zu M. Blondel, *Le lien substantiel et la substance composée d'après Leibniz*, in *Revue philosophique de Louvain* Bd. 70, Nr. 7, (4. Serie) Löwen 1972, S. 487 ff.

«Vom Wesen» der Begriff «Wirklichkeit» umschrieben wird, darf aber nicht mit den Ausdrücken «a se» und «per se» verwechselt werden. «A se» würde bedeuten, «von sich aus Existenz haben», und zwar ohne auf ein tragendes Fundament zu verweisen, und «per se» bedeutet, zur Existenz befähigt sein. «Die perseitas (per se) muß genau von der aseitas (a se) unterschieden werden, weil es nicht dasselbe ist, aus sich selbst Existenzfähigkeit zu haben (perseitas) und aus sich selbst Existenz zu haben» (VW, 120).

Was meint nun aber Zubiri, wenn er feststellt, die Realität als «ex se» sei früher als Wesen und Existenz in der klassischen Unterscheidung? Die Priorität darf nicht kausal oder natürlich gedeutet werden, sondern es handelt sich bei ihr nur um ein Frühersein «in dem Sinn, daß eine ratio formalis früher ist als das, wovon sie ratio formalis ist; ohne Existenz und Wesen gäbe es keine Realität; aber jenes, was formal die Realität konstituiert, ist diese Weise des 'ex se', derzufolge das Ding existiert und verwesentlicht ist» (VW, 303). Zubiri sieht Wesen und Existenz als Momente der Realität an, die sich unterschiedslos einschließen. Wir sind erst in späterer begrifflicher Erfassung berechtigt, die beiden Momente zu unterscheiden, und zwar nur unter der Bedingung, daß wir die Formalität der Realität, die beide impliziert, nicht vergessen. Das Wesen, wie Zubiri es versteht und wie er es vor allem in der transzendentalen Perspektive (s. o. S. 91 f.) darstellt, ist mit der Realität identisch, es ist «sowohl Existenz wie klassisches Wesen; denn beide müssen zuerst ex se sein; und dieser Bezug auf das ex se ist eben genau die Wesentlichkeit unseres Wesens» (VW, 349). Es wäre zu undifferenziert, würde man sagen, Zubiri lehne die traditionelle Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz überhaupt ab: er macht ihr vielmehr den Vorwurf, daß sie zu wenig an den Ursprung reicht. Sie ist ihm viel zu begrifflich. Man müsse bei der Realität als solcher ansetzen und erst in einem folgenden Schritt könnten weitere, der Distinktion zwischen Wesen und Existenz ähnliche Differenzierungen vorgenommen werden.

Der Ansatz bei der Realität als solcher bedarf keiner Anstrengung, weil wir uns schon immer in ihr befinden, weil wir sie schon immer erfahren. Alle Wirklichkeit, welcher der Mensch begegnet, zeigt sich als hingefällige, als innerlich begrenzte. Es ist die Empfindung der Endlichkeit und des Begrenztseins, welche unseren Geist dazu anhält, das Reale nach zwei Aspekten zu konzipieren; in der Terminologie von Zubiri handelt es sich um das «bloß Geschlossene» einerseits und um das bloß «Existente» andererseits. Die Aspekte des «bloß Geschlossenen» und des «bloß Exi-

stenten» heißen auch Redukte, und zwar deswegen, weil sie die Realität, die in transzendentaler Betrachtung mit dem Wesen identisch ist und die als «ex se» verstanden wird, nur auf reduzierte Weise wiedergeben. Die Redukte sind bloß mit den klassischen Termini «Wesen» und «Existenz» vergleichbar, sie sind aber, da Zubiris Wesensmodell vom klassischen verschieden ist, in keiner Weise gleich.

Nach Zubiri darf keines der Redukte bevorzugt werden, und er meint, es sei «einer der schweren Irrtümer aller Existentialismen, zu glauben, daß es zumindest für die menschliche Realität eine fundamentale Anteriorität oder Priorität der Existenz gegenüber dem Wesen gibt» (VW, 354). Man würde also Zubiri zu Unrecht in traditionelle Schematas pressen, wollte man ihn einen Essentialisten oder einen Existentialisten nennen; er ist im üblichen Sinne, wegen seines eigenwilligen und z. T. recht originellen Modelles, keines von beiden. Man könnte ihn höchstens insofern einen Essentialisten nennen, als er es, obwohl der Zeitgeist heute anders orientiert ist, unternimmt, systematisch über die formale Grundstruktur der Wirklichkeit nachzudenken und dadurch das Anliegen der Wesensdenker der Tradition wiederum aufzunehmen.

Wir haben oben daraufhingewiesen, daß nach Zubiri der Grund für die Differenzierung der beiden Redukte in der Erfahrung der Endlichkeit liegt. Ist eine solche These nicht sehr nahe der scholastischen Lehre, die sagt, die Verursachung eines Dinges zwinge zur Distinktio zwischen Wesen und Existenz, weswegen bei der vollkommenen Wirklichkeit, nämlich bei Gott, auch gar kein Unterschied zwischen den beiden bestehen könne? Zubiri gibt durchaus zu, daß die Ursächlichkeit bei der Erfahrung der realen Dinge und damit bei der erwähnten Unterscheidung eine bedeutende Rolle spielt, er möchte ihr aber, wie es uns richtig erscheint, auf keinen Fall den ersten Platz einräumen. Wir erfahren nämlich die Dinge nicht zunächst als Verursachte, sondern als solche, die einfach einmal vorhanden sind. Die Verursachung der Dinge muß oft erst denkend erschlossen werden, sie liegt also noch lange nicht immer im Bereich unmittelbarer Erfahrung. Das Überraschende, Unheimliche und Unerhörte bei der Erfahrung der vorhandenen Dinge ist, daß sie alle, früher oder später, und zwar von innen heraus, zerfallen. Die Grunderfahrung, welche Zubiri zu seiner Lehre von den Redukten führt, ist das Verfallen der Realität an sich und die dahinter stehende Begrenzung. Der Unterschied zur Scholastik ist zwar subtil, aber nichtsdestoweniger real: die Perspektive hat sich verschoben. Während die Scholastik die Dinge mehr von außen her betrachtet hat (sei es nun in ihrem Verur-



sachtwerden von außen oder in ihrem Zerstört-werden durch andere Realitäten), versucht Zubiri, die Realität in ihrem inneren Zerfall zu begreifen. Vielleicht kann man hier von einer Extrapolation der heideggerischen Kategorie des Seins zum Tode sprechen.

#### d) Zubiris Lehre von der Spezifizierung der individuellen Wesen

Es ist bei unserer Darstellung verschiedentlich aufgefallen, (s. z. B. o. S. 95 f.), daß Zubiri die Individualität des Wesens in den Vordergrund stellt. Wenn aber das Individuum an erster Stelle steht, wird es plötzlich zum Problem, wie denn mehrere Individuen eine Spezies sollen bilden können. Der spanische Philosoph weicht dieser bedeutenden Frage nicht aus, sondern entwickelt zu ihrer Beantwortung eine Lehre der Spezifizierung, der wir im folgenden nachgehen wollen. Das Wesen als Subsystem konstitutiver Eigenschaften ist immer schon individuell. Wenn man davon ausgeht, verwickelt man sich z. B. in bezug auf den Menschen bereits in beträchtliche Schwierigkeiten: kann man mit Recht sagen, die einzelnen Menschen seien voneinander wesensverschieden, wenn sie doch darin übereinkommen, Menschen zu sein? Geht man von der klassischen Auffassung dessen aus, was «wesentliche Differenz» bedeutet, nämlich Differenz von Spezies, dann führt die Aussage von der Wesensverschiedenheit der einzelnen Menschen tatsächlich zu untragbaren Ungereimtheiten. Bei Aristoteles z. B. heißt ja «wesensgleich», resp. «wesensverschieden» «speziesgleich», resp. «speziesverschieden». Mit Recht bezeichnet Zubiri die sich aus einer solchen Auffassung ergebenden Schlüsse als absurd: «In diesem Sinne zu behaupten, daß zwei Individuen der gleichen Spezies sich im Wesen unterscheiden können, ist schlechthin absurd – und zwar per definitionem» (VW, 166).

Die bisherige Darstellung hat aber bereits zur Genüge gezeigt, daß Zubiris Standpunkt ein von der klassischen philosophischen Tradition verschiedener ist: jene bewegt sich auf der Ebene der Prädikation und damit des Logos, dieser auf derjenigen der Physis. Die Frage, ob das Ding in eine spezifische Quiddität aufgehoben werden kann oder nicht, kann nach Zubiri nur vom Standpunkt der «Physis» aus so beantwortet werden, daß sie nicht zu Absurditäten führt. Folgende Aspekte sieht die klassische Auffassung im Wesen als einer verschiedene Individuen umfassenden Quiddität: 1. ein Minimum an Übereinstimmung, 2. ein nicht mehr weiter Teilbares, 3. eine Größe, die wesentlich, d. h. letztlich in der klassischen Tradition «spezifisch» differenziert. Es ist nun aber nach der Auffassung des Spaniers verkehrt, die drei genannten Aspekte auf die

Ebene der Quiddität zu stellen, da sie im Konstitutiven und damit im Individuellen angesiedelt sind. Minimum an Übereinstimmung heißt Minimum an Konstitution, Letztlichkeit bedeutet Geschlossenheit des Systems von Eigenschaften, und die wesentlichen Unterschiede «sind nicht Unterschiede 'von' quidditativem Wesen, sondern Unterschiede 'in' ein und demselben quidditativen Wesen, innerhalb ein und derselben Quiddität» (VW, 172–173). Wir haben also bei zwei Menschen einen Unterschied «in» der Quiddität, aber dieser Unterschied impliziert noch in keiner Weise, daß diese Menschen auch «von» verschiedener Spezies sind.

Um zu einer vernünftigen Beantwortung der Frage zu kommen, wie es denn möglich sei, daß ein Individuum in eine Spezies, oder, wie es bei Zubiri heißt, in eine Quiddität aufgenommen werden kann, müssen wir davon ausgehen, was das konstitutive Wesen ist und in welchem Verhältnis es zum quidditativen Wesen steht. Nach der zubirianischen Konzeption ist das sogenannte quidditative Wesen bloß ein physisches Moment einiger individueller konstitutiver Wesen, nämlich «jenes Moment, auf Grund dessen das konstitutive Wesen dieses bestimmten Individuums mit dem konstitutiven Wesen aller übrigen Individuen zusammenfällt» (VW, 169). Bedeutet dann vielleicht die Tatsache, daß sich viele individuelle Realitäten ähnlich sind, daß der Begriff der Spezies gerade mit dieser Ähnlichkeit zusammenfällt? Eine solche Umschreibung des Speziesbegriffes kann von Zubiri nicht akzeptiert werden, weil nämlich der Begriff «individuelle Realitäten» allzu ungenau ist und ohne weiteres auch auf die «Sinn-Dinge» angewandt werden könnte, die aber bekanntlich kein Wesen haben und daher auch keine Spezies bilden können. Auch dann, wenn wir voraussetzen würden, daß nur Dinge mit Wesen miteinander verglichen und in ihrer Ähnlichkeit gesehen würden, könnten wir nur von einer «Klasse», nicht aber von einer «Spezies» sprechen. Spezies und Klassen können zwar koinzidieren, müssen es aber nicht, weswegen die beiden prinzipiell unterschieden werden müssen. Dies ist aber nur möglich, wenn man den Speziesbegriff nicht als konzeptive Etikette über die Dinge stülpt, sondern wenn man ihn «physisch» verankert. Bei rein konzeptivem Gebrauch ist nämlich der «Speziesbegriff» sehr unklar, da er verschiedene untergeordnete Arten umfassen kann: diese wiederum können von unten her, z. B. Gattungen, und von oben her als Unterarten betrachtet werden, womit für eine saubere und eindeutige Einteilung überhaupt nichts gewonnen ist. Den prinzipiellen Unterschied zwischen Klasse und Spezies formuliert Zubiri folgender-

maßen: «Die natürliche Klasse fußt auf einer bloßen Vielfältigkeit von Individuen ein und desselben konstitutiven Wesens, ein und desselben 'quid', innerhalb der Vielzahl. Die Spezies dagegen, die Quiddität, gründet sich auf eine sehr genaue Linie, auf die Linie der physischen und realen Vervielfältigung ihrer konstitutiven Wesensheiten» (VW, 178).

Beim Unterschied zwischen «Spezies» und «Klasse» geht es also um die beiden Begriffe: Vielfältigkeit und Vervielfältigung, wobei genau zu beachten ist, daß eine jede Vervielfältigung (Spezies) zur Vielfältigkeit (Klasse) führt, daß man aber nicht jede Vielfältigkeit (Klasse) von der Vervielfältigung (Spezies) her zu erklären braucht. Spezies im eigentlichen Sinne des Wortes haben wir nur dann, wenn ein konstitutives Wesen tatsächlich zur Vervielfältigung fähig ist, und nicht etwa schon dann, wenn es bloß wiederholt wird. Neben den vielfältigen (Klasse) und den vervielfältigten (Spezies) Realitäten gibt es auch noch solche, die einmalig sind. (Als Beispiele könnte man auf jene Gebilde hinweisen, die auf Grund von Mutationen nicht mehr zur Spezies ihrer Vorfahren gehören, die sich aber mangels biologischer Beständigkeit nicht weiter fortpflanzen können.) Wir können somit nach Zubiri folgende Bestimmung vorlegen: nur jene konstitutiven Wesen sind in eine Quiddität einzuordnen, die physisch vervielfältigt werden können.

Damit von physischer Vervielfältigung die Rede sein kann, muß es sich um einen ursächlich-produktiven Vorgang handeln: d. h. eine individuelle Substantivität bringt andere Substantivitäten hervor. Das den Vorgang der Vervielfältigung tragende Individuum ist dabei Paradigma für die hervorgebrachten Individuen, weswegen Zubiri von einer paradigmatischen Ursächlichkeit des individuellen Wesens spricht. Auf Grund dieser Ursächlichkeit entsteht eine ganze Reihe von Individuen, wobei aber im Zusammenhang einer Erläuterung des Speziesbegriffes nicht nur den Individuen als solchen, sondern auch noch dem «Reihenhaften» große Bedeutung zugemessen werden muß. «Ich möchte sagen, daß dieser ursächliche Vorgang nicht nur Individuen hervorbringt, sondern ein Phylum konstituiert» (VW, 180).

In keiner Weise will Zubiri den Begriff «Phylum» bloß als Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Individuen verstanden wissen, er nimmt ihn vielmehr als eine physische Realität. Die Gemeinsamkeit der Spezies geht auf Vervielfältigung durch Übertragung zurück, und aus diesem Prozeß resultiert nicht einfach irgendwelche, sondern eine «genetische Ähnlichkeit» (VW, 235). Die Zeugung als Mitteilung bestimmter Eigenschaften verstanden, bildet demnach die Grundlage der Spezialität. Bei

der Zeugung wird nun aber nicht das ganze konstitutive Wesen übertragen, sondern nur ein bestimmter Teil von ihm. Zubiri bezeichnet das vom Erzeuger auf den Erzeugten Übertragene mit dem Ausdruck «konstitutives Schema» (VW, 236). Wenn man nun die das konstitutive Schema ausmachenden Eigenschaften näher herausbekommen will, dann darf man sich nicht nur auf den einzelnen Erzeuger oder nur auf einen einzelnen Erzeugten konzentrieren, man muß vielmehr die Gesamtheit der Erzeuger und der Erzeugten vor Augen halten. Bei einer solchen Betrachtungsweise fallen dann alle in Einzelfällen rein zufällig übertragenen konstitutiven Eigenschaften weg und es zeigt sich nur noch die Gruppe jener Eigenschaften, die in jedem Fall übertragen wird und die daher mit Sicherheit für die Artbildung verantwortlich gemacht werden kann. Diese Gruppe stellt eine Einheit ganz eigener Art dar; sie ist zwar einerseits nicht identisch mit der Einheit des ganzen konstitutiven Wesens, sie ist aber andererseits auch nicht irgendeine bedeutungslose Untereinheit des Wesens, sondern sie bildet das Schema, nach dem das konstitutive Wesen gebaut ist. «Und dieses konstitutive Schema, das genetisch übertragen wird, ist eben gerade die Definition des Phylum» (VW, 186). Damit man von Spezies im eigentlichen Sinne des Wortes sprechen kann, darf man nach Zubiri nicht nur das berücksichtigen, was bei allen Fällen übertragen wird, sondern man muß auch auf dasjenige achten, was auf Grund seiner Fruchtbarkeit weiterhin bestehen bleibt. Die Begriffe «Phylum» und «Art» versucht Zubiri folgendermaßen zu umschreiben: «Das Minimum an konstitutiven Eigenschaften, das sich genetisch übertragen läßt und durch Fruchtbarkeit fort dauert, ist zugleich die Natur des Phylum und die Natur der Art. Das 'Phylum' ist das konstitutive Schema, und die Art konstituiert die Zugehörigkeit eines Erzeugten zu seinem Phylum; sie stellt fest, daß etwas nach ein und demselben konstitutiven Schema konstituiert ist» (VW, 187).

Auf den Begriff der Zeugung zurückkommend, können wir sagen, es gehe bei ihr um die Übertragung des konstitutiven Schemas. Soll ein Wesen eine Spezies ausmachen können, dann muß es auch fähig sein, Schemen zu bilden. Rekonstitution des Schemas ist Zeugung, und Zeugung ist die Grundlage für die Spezies. Die Möglichkeitsbedingung für die Übertragbarkeit des konstitutiven Schemas ist dessen Einheitscharakter. Zubiri spricht von einer zeugbaren Einheit und meint, daß die Eigenschaften des konstitutiven Schemas ein physisches Subsystem innerhalb des konstitutiven Wesens bilden. «Es ist das zeugende Subsystem eines jeden Individuums» (VW, 239). Diesem Subsystem kommt

die sogenannte «phyletische» Einheit (VW, ebd.) zu, die Zubiri einerseits mit der rein numerischen und andererseits mit der bloß formalen Einheit vergleicht. Er kommt dabei zum Schluß, daß sie von geringerer Intensität ist als die numerische Einheit und von größerer als die bloß formale Einheit. Sie ist in Abhängigkeit von der Kohärenz-Einheit des konstitutiven Wesens, hat also den Charakter von etwas Abgeleitetem an sich. Das darf aber nicht so verstanden werden als ob jene Wesen, welche die Möglichkeit zur Quiddität haben, dieselbe nur etwa so nebenbei besäßen. Kohärenz-Einheit und phyletische Einheit sind, wenn sie zusammen vorkommen, aufeinander angewiesen: «Wenn es also stimmt, daß es ohne Kohärenz-Einheit keine phyletische Einheit gibt, dann ist es nicht weniger wahr, daß diese Realitäten ohne 'Phyletisierung', ohne aktuelle Abgrenzung ihres konstitutiven Schemas, keine Kohärenz-Einheit haben» (VW, 241). Es wäre nun noch interessant, auf einen mehr praktischen Aspekt, der sich aus der Lehre von Phylum ergibt, einzugehen, nämlich auf die innige Beziehung, die zwischen den Gliedern eines Phylums besteht. Da aber unsere Arbeit nur die prinzipiellen Aspekte des zubirianischen Wesensmodelles hervorheben soll, möge diese Anspielung genügen.

Bei einem Blick auf die soeben dargestellte Lehre vom Phylum und von der Quiddität zeigt sich von neuem die für Zubiri so charakteristische Tendenz, alles physisch-konkret und nicht begrifflich-allgemein anzugehen. Bei der Erarbeitung seiner These von der Quiddität hat sich der Spanier nicht an der aristotelischen Logik, sondern an der Biologie orientiert. Es ist wohl keine Übertreibung zu sagen, daß in diesem interessanten Ansatz die biologische Betrachtungsweise philosophisch relevant geworden ist. So heißt es denn in VW, 187: «Er [nämlich der Spezies- und Zeugungsbegriff] ist ein höchst philosophischer, – und nicht einfach biologischer Speziesbegriff. Zwischen einer 'biologischen' und einer 'philosophischen' Spezies besteht kein Unterschied.» Die Tatsache der Aufhebung des biologischen in den philosophischen Speziesbegriff enthält auch Konsequenzen für die Erkenntnis der Spezies. Da wir nämlich nicht alle Zeugungsprozesse erkennen können, wird es in konkreto fast unmöglich, von einer bestimmten Eigenschaft zu sagen, sie sei spezifisch. Wir stoßen hier wiederum auf die gleiche skeptische Einstellung Zubiris, die wir schon bei der Behandlung der Möglichkeit von Wesenserkenntnis im allgemeinen (s. o. S. 85 ff.) kennengelernt haben. Das Wesen (hier die Quiddität) kann als formaler Begriff sehr genau beschrieben werden, es ist aber schwer, wenn nicht gar unmöglich, dieses Modell auf die uns

begegnenden Eigenschaften anzuwenden. Diese die Grenzen unserer Erkenntnis nur allzudeutlich widerspiegelnde Situation wird von folgenden Sätzen Zubiris unmißverständlich beschrieben: «Die Kenntnis einer Spezies ist immer und ausnahmslos annähernd und einseitig. Aber als Begriff ist sie in der Philosophie genau umrissen» (VW, 188).

e) Die Prinzipalität des Wesens <sup>44</sup>

Das Subsystem der konstitutiven Eigenschaften, als welches das Wesen (s. o. S. 98 ff.) dargestellt wurde, ist als Prinzip zu verstehen. Das Prinzip eines Dinges ist sein «Woher». So ist das Wesen als das Subsystem der konstitutiven Eigenschaften das «Woher» auch der konstitutionellen Eigenschaften und damit auch das Prinzip der Substantivität. Position und Funktion der Eigenschaften der Substantivität, die als Struktur beschrieben wurde (s. o. S. 99 ff.), werden also vom Subsystem konstitutiver Eigenschaften bestimmt, d. h. das Wesen ist Strukturprinzip. Mit seiner These vom Wesen als dem Strukturprinzip hebt sich Zubiri von den Auffassungen eines Leibniz und auch eines Aristoteles ab. Wenn Leibniz im Wesen die Kraft-«vis»-sieht, dann ist das nach Zubiri nicht einfach falsch, es ist aber nur ein sekundärer Aspekt. Aristoteles hatte das Wesen in der Substanz «geortet», was nach Zubiris Analysen (s. o. S. 78 f.) nicht genügend präzise und ursprünglich ist. Zubiri wendet sich, wie uns scheint mit Recht, gegen die aristotelische Auffassung vom Verhältnis der substantiellen Prinzipien. Bekanntlich verhalten sich nach der Lehre des Stagiriten die Prinzipien Form und Materie wie Aktives zu Passivem, wie Determinierendes zu Determiniertem. Wer aber, wie Zubiri das tut, das Wesen als Struktur <sup>45</sup> betrachtet, der kann nur von einer Kodetermination der die Struktur integrierenden Momente sprechen.

Die Einheit des Wesens als einer Struktur ist die ursprünglichste Einheit im Realen und das Wesen ist als Prinzip das schlechthin Reale im Realen, dasjenige, aus dem heraus das Reale besteht. Auch die sogenannten hinzukommenden Eigenschaften werden vom Wesen als dem

<sup>44</sup> I. Ellacuría hat seiner 1965 in Madrid an der Universidad Central eingereichten Dissertation (unveröffentlicht, über 1000 Seiten umfassend) den Titel gegeben: *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Zudem trägt der 4. Artikel des 9. Kapitels den Titel: *Der prinzipiale Charakter des Wesens* (VW, 384).

<sup>45</sup> Vgl. zum Begriff der Struktur vor allem JUAN CRUZ, *Filosofía de la estructura*, Universidad de Navarra, Pamplona 1967, mit vielen Hinweisen auf Zubiri, siehe *Indice de nombres propio* S. 402.

Strukturprinzip her getragen, ermöglicht und angeeignet. Die hinzukommenden Eigenschaften gehen auf die Verbindung substantiver Realitäten untereinander zurück. Die Prinzipalität des Wesens besteht nun bezüglich dieser auf Verbindungen zurückgehender Eigenschaften darin, den Bereich möglicher Verbindungen vorzuzeichnen. Eine vorgezeichnete Eigenschaft ist eine mögliche Eigenschaft, wobei Zubiri in Bezug auf den Begriff «möglich» eine sehr feine, aber nichtsdestoweniger bedeutsame Unterscheidung anbringt. Bei den untermenschlichen «Wesen» (sie sind, wie wir gesehen haben, s. o. S. 97, als Einzelne nicht im vollen Sinne Substantivitäten und damit Wesen) hat Möglichkeit den Sinn von «Potenz», deren Aktualisierung eine automatische Bewegung ist, wobei das «Aktualisierte» Faktum genannt wird. Auf der menschlichen Ebene aber wird zwischen der bloßen Potenz und der Aktualisierung der durch die Freiheit ermöglichte Entwurf dazwischengeschaltet. Im Horizont verschiedener Entwürfe kann dann ein und dieselbe Potenz verschiedene Possibilitäten abgeben. Gestützt auf diese Tatsache muß man den undifferenzierten Begriff des «Möglichen» aufteilen in «Potenz» und «Possibilität». «Die Potenz wird durch bloße 'Tätigkeit' (Aktuation) zum Akt, die Possibilitäten aber werden dies durch 'Annahme' oder 'Billigung'» (VW, 389). So wird beim Menschen die Aktualisierung der Potentialität zum Geschehen, die Aktualität aber zum abgeschlossenen Geschehen. Das Wesen als Strukturprinzip zeichnet also die hinzukommenden Eigenschaften entweder in den Raum reiner Potenz oder dazuhin auch noch in denjenigen der Possibilität ein, wobei es sehr wichtig ist, will man Zubiris Treue dem Real-Vorgegebenen gegenüber nicht übersehen, daß die Possibilität immer die Potenz voraussetzt. «Die Struktur des verschlossenen Wesens ist Prinzip 'woraus' etwas Faktum ist; das menschliche geöffnete Wesen ist Prinzip 'woraus' etwas Geschehen ist» (VW, 390). Das Wesen prinzipiert, wenn es verschlossen ist, eine bloße Naturalität, und, wenn es geöffnet ist, eine Geschehnishaftigkeit, oder, wie Zubiri sagt, eine Eventualität. Es mag zunächst erstaunlich wirken, daß Zubiri sein Werk über das Wesen mit dem Gedanken von der Prinzipalität schließt. Es scheint aber, daß dadurch eine Seite des bisher dargelegten Modelles anklingen sollte, die vielleicht vorher etwas verborgen blieb, nämlich die Dynamik des Wesens.

#### f) Die Dynamik des Wesens

Diese gehört von innen her zum zubirianischen Entwurf, den man, wollte man ihn nur in seiner Statik sehen, gründlich mißverstände. Es

ist zwar richtig: die formelhafte und metaphernarme Sprache des Spaniers könnte den oberflächlichen Leser leicht zu einem solchen Fehlurteil bewegen; wer aber versucht, Zubiris Denken von innen her mitzuvollziehen, der wird dem Mißverständnis nicht verfallen.

Das Dynamische gehört zum Grundlegenden an Zubiris Denkstil. Es wäre ein Leichtes, es an fast allen Schriften des spanischen Philosophen nachzuweisen. Wir wollen im folgenden auf zwei Äußerungen von Zubiri zurückkommen, die sich mehr oder weniger direkt auf die Dynamik des Wesensmodelles beziehen. Bei der ersten handelt es sich um gewisse Stellen des in NHD, 399–478 abgedruckten Aufsatzes, «El ser sobrenatural, Dios y la deificación en la teología paulina», der aus verschiedenen Vorträgen entstanden ist, die Zubiri von 1934–1939 in Madrid und in Paris gehalten hat<sup>46</sup>. Bei der zweiten Äußerung geht es um den Privatkurs aus dem Jahre 1968, der den Titel trägt «Estructura dinámica de la realidad; teoría de las causas».

aa) Antizipation der dynamischen Aspekte des Wesens beim frühen Zubiri nach NHD 399–478

In der Vorbemerkung zum Aufsatz «El ser sobrenatural, Dios y la deificación en la teología paulina» (NHD, 400) heißt es zwar, die ganze Abhandlung solle bloß als historische Darstellung von neutestamentlichen Texten verstanden werden. Man darf aber wohl sagen, daß es geschichtliche Darstellungen gibt – wahrscheinlich sind es die einzig wertvollen –, die ihren Autor grundlegend beeinflussen, oder genauer gesagt, deren Inhalt ihm schon immer nahegestanden hat, weswegen er ihn schließlich zum Thema seiner Darstellung gewählt hat. In diesem Sinne möchten wir die These aufstellen, daß der Inhalt der zur Diskussion stehenden Abhandlung zum Denken Zubiris in einer Wahlverwandtschaft steht und deswegen auch zum tragenden Moment der Ansätze des späteren Zubiri geworden ist. Man müßte eigentlich hinzufügen: und das tragende Moment der Ansätze des späteren Zubiri geblieben ist. Die mit Hilfe des theologischen Modelles entfalteten Gedanken haben nach unserer Deutung auch bei der zeitlich viel später vorgenommenen Entwicklung des Wesensmodelles sozusagen apokryph-unterschwellig weitergewirkt. Um eine Formulierung von H. Rombach zu gebrauchen, sind sie, bezogen auf die persönliche Denkgeschichte Zubiris, «nicht

<sup>46</sup> JULIÁN MARÍAS nennt diesen Aufsatz in *Historia de la Filosofía*, a. a. O. S. 458 «die vielleicht tiefste und erleuchtendste seiner Schriften».



Gegenstände des menschlichen Denkens [hier müßte man 'menschlich' durch 'zubirianisch' ersetzen], sondern dessen Grundlagen und Aufenthaltsräume»<sup>47</sup>. Rombach nennt solche als Grundlagen wirkende Wahrheiten historische<sup>48</sup>.

Welches sind nun im Fall von Zubiri diese «historischen» Wahrheiten? Bei unserer Fragestellung werden nicht einfach sämtliche Gedanken anvisiert, die eventuell mit dem Prädikat «historische» Wahrheiten versehen werden könnten, weil dies erstens ein im Rahmen dieser Arbeit zu umfangreiches Unterfangen darstellte und weil dies auch sachlich nicht zu leisten wäre, da man niemals sagen kann, man habe jetzt alle tragenden Motive eines Denkens erfaßt. Wir wenden hiermit die Äußerungen Zubiris betreffs der Problematik und Offenheit der Wesenserkenntnis (s. o. S. 85) auf die Erkenntnis eines Denkens aus seinen tragenden Motiven heraus an. Aus räumlichen, vor allem aber aus prinzipiellen Gründen fragen wir uns hier nur nach den dynamischen Aspekt des zubirianischen Denkens betreffenden Gedanken.

Im Aufsatz NHD, 399–478 versucht Zubiri im Lichte der griechischen Theologie, dem Geheimnis des innergöttlichen Lebens, der Schöpfung und der Vergöttlichung der Welt nachzugehen. Schon das theologische Modell eines dynamischen Gottes, der gerade auf Grund seiner Dynamik ein trinitarischer Gott ist, der aus der Kraft seiner verschwenderischen Freiheit heraus die Schöpfung entstehen und zu sich zurückkommen läßt, indem er dieselbe mittels der Inkarnation heimholt, trägt das Signum des dynamischen Fließens, der Struktur. Es ist nun aber

<sup>47</sup> H. ROMBACH, *Substanz, System, Struktur*, II, Freiburg, München 1966, abgekürzt mit RSSH, II, 470, (Band I wird entsprechend mit RSSH I abgekürzt).

<sup>48</sup> Es wäre aber einseitig und würde der Universalität von Zubiri nicht gerecht, wenn wir nur die theologischen Ansätze, auf die wir im folgenden näher eingehen, als die «historischen Wahrheiten» des Spaniers ansähen. Wie etwa das Kapitel «Die Entwicklung des Dingbegriffs» in: E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Reprografischer Nachdruck der 1. Aufl., Berlin 1910, herausgebracht bei der wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1969, S. 200 ff.), der Aufsatz «Las grandes líneas evolutivas de la física y el concepto de sustancia» von C. PARIS in: *Hombre y Naturaleza* (Madrid, Tecnos 1970, S. 109 ff.) und nicht zuletzt das Werk von JULIUS SEILER, *Philosophie der unbelebten Natur*, zeigen, spielen die Entwicklungen der Naturwissenschaften, vor allem auch der Physik in bezug auf die Dynamik des Wesens als historische Wahrheiten wohl eine ebenso bedeutende Rolle.

Einen interessanten Überblick über die verschiedenen Weltbilder, wie sie im Verlaufe der Zeit die Physik bestimmt haben und deren Entwicklung eine zunehmend subtilere Auffassung des dynamischen Charakters der anorganischen Welt widerspiegelt, finden wir bei ALOYS WENZL, *Wissenschaft und Weltanschauung*, 2., vermehrte Aufl., Leipzig, Meiner, 1949, S. 188–189.

für Zubiri sehr bezeichnend, daß er sich nicht damit zufrieden gibt, dieses an sich schon faszinierende Modell bloß im Horizont der lateinisch-systematisierenden Theologie zu rezipieren, sondern daß er sich bemüht, den in unseren Breiten nur allzu wenig bekannten griechischen Ansatz wiederum aufzunehmen, der das Dynamisch-Fließende am ohnehin schon kraftvollen theologischen Modell noch viel besser zum Ausdruck bringt. Folgende Sätze zeigen deutlich, wie der junge Zubiri hofft, daß von der griechischen Theologie auch Impulse auf die Philosophie ausgehen werden. Retrospektiv können wir mit Recht sagen, daß diese Impulse gerade auf sein eigenes Philosophieren gewirkt haben. So schreibt er: «Die griechische Theologie schließt nicht nur für die Theologie selbst, sondern gerade auch für die Philosophie intellektuelle Schätze ein. Der gegenwärtige Status vieler philosophischer Bemühungen entdeckt in der griechischen Theologie Intentionen und Begriffe von unerwarteter Fruchtbarkeit, die bis anhin beinahe wirkungslos geblieben sind und nicht aus ihrem Schlaf geweckt wurden, weil ihre Stunde wahrscheinlich noch nicht gekommen war» (NHD, 403).

Grund jeglicher Dynamik ist das Sein Gottes, welches als ausfließende Liebe gesehen wird, als eine Liebe, die sich nach innen (im innertrinitarischen Leben) und nach außen (in der Schöpfung und in der Vergöttlichung derselben) verschenkt und die selbst nur als Dynamik verstanden werden kann. Diese Liebe ist aber nicht einfach eine in einer bestimmten Fähigkeit, etwa dem Willen beheimatete Kraft, sondern es handelt sich bei ihr um «eine metaphysische Dimension der Wirklichkeit, welche das Sein an sich, vor jeglicher Differenzierung in einzelne Fähigkeiten affiziert» (NHD, 410). Die Liebe als ein «Außer-sich» kann von zwei Motiven her bewegt werden: aus Überfluß, dann handelt es sich um ein freies Sich-Verschenken, welches die Tradition mit dem Begriff «Agape» bezeichnet; und aus Notwendigkeit, aus dem Bedürfnis heraus, sich durch den Partner zu bereichern, dann handelt es sich um das, was die Tradition schon von jeher «Eros» nennt. Sowohl «Agape» als auch «Eros» sind Ausdruck einer das ganze Sein (endliches und unendliches) in verschiedenem Maße umfassenden Dynamik <sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Eine Ergänzung erfahren die Äußerungen des jungen Zubiri durch das Buch von JOHANNES B. LOTZ, *Die Stufen der Liebe, Eros, Philia, Agape* (Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1. Aufl. 1971, 241 S.), welches vor allem die Bedeutung der «Philia» betont: «Die zentrale Rolle spielt die bisher in diesem Zusammenhang kaum beachtete Philia, die einerseits den Eros läutert und ihm sein vollmenschliches Gepräge sichert, andererseits als personale Liebe die Wege für die Agape bereitet» (12).

Es ist das Eigentümliche der griechischen Tradition, das Sein nicht nur nach dem Modell der leblosen, statischen Dinge interpretiert zu haben – das tat sie zwar auch –, sondern es im Horizont des Lebendigen geschaut zu haben als «eine Art primärer und radikaler Aktivität, auf Grund derer die Dinge nicht sosehr Realitäten sind als vielmehr etwas, das sich verwirklicht» (NHD, 413). Der junge Zubiri verfolgt den Ansatz der Seinsinterpretation im Horizont des Lebendigen weiter und spricht von den vielen einzelnen Eigenschaften, die alle aus dem lebendigen Sein hervorgehen. So entwickelt sich das Lebewesen in den Eigenschaften, deren Prinzip es ist<sup>50</sup>. Das Leben ist die Einheit, welche die Vielheit der Eigenschaften hervorbringt und trägt. «Es ist eine Quelle oder ein Prinzip seiner vielfältigen Eigenschaften und Akte, wobei eine jede seiner Eigenschaften nur Sein hat, insofern sie die Expansion, insofern sie aktuale und vollständige Bestätigung ihrer ursprünglichen Einheit ist» (NHD, 413). Es bedarf keiner Kunstgriffe, um zu sehen, daß solche und ähnliche Gedanken sehr direkt auf das spätere zubirianische Wesensmodell hinweisen. Sie werden in NHD zwar noch lange nicht mit der gleichen terminologischen Präzision dargestellt, wie das dann gute zwanzig Jahre später in VW geschieht, aber der dynamische Bezug zwischen dem Aspekt der Einheit einerseits und demjenigen der Vielheit der Eigenschaften andererseits zeigt sich bereits deutlich: die Einheit des Lebendigen ist die Quelle der Vielheit der Eigenschaften, die Vielheit der Eigenschaften ist der Ausfluß der lebendigen Einheit. Möglichkeitsbedingung dieses Verhältnisses ist der dynamisch-aktive Charakter der Einheit. Die Einheit ist innerlich reich, die Vielheit der Eigenschaften ist nichts anderes als die Ausfaltung dieses Reichtums nach außen<sup>51</sup>. (Bei der obigen Dar-

<sup>50</sup> Wenn wir hier vor allem nach dem Verbindenden zwischen NHD 399–478 und VW fragen, dann wollen wir selbstverständlich damit nicht etwa sagen, daß Zubiri sich in seinem Denken nicht in vielen Punkten gewandelt hat. Einen bedeutenden Unterschied zwischen dem jungen und dem älteren Zubiri sehen wir z. B. in seinem verschiedenen Seinsbegriff, der in NHD noch ziemlich der Tradition verpflichtet ist, in VW aber eine ganz spezifische Bedeutung bekommt, die stark an den heideggerschen Begriff der Verwiesenheit erinnert.

<sup>51</sup> Obwohl zwischen Hermann Fertig und Zubiri nicht allzuvielen terminologischen und ansatzmäßigen Parallelen bestehen, muß hier doch auf eine wichtige Korrespondenz hingewiesen werden, betont doch auch Fertig sehr stark die Wirkung des Prinzipes S (er versteht unter diesem Prinzip die Existenzbedingung der räumlichen Kontiguität eines Dinges, den gemeinsamen Grund der sogenannten «Wirkmale»). In seiner Dissertation, a. a. O., S. 89, Anm. 258 schreibt er: «Vielmehr scheint uns das Prinzip S als solches unräumlich zu sein und erst durch das Wirken der Wirkmale räumlich zu werden, d. h. das Seiende ist nicht räumlich durch sein Sein, sondern durch sein Wirken.» Diese Aussagen von Fertig stehen übrigens

stellung des Wesensmodelles von Zubiri haben wir uns nur auf ganz zentrale Strukturen konzentriert. Wenn wir auch die Lehre von den Dimensionen, welche sehr eindrücklich auf die Dynamik dieses Modelles verweist, näher untersucht hätten, wären weitere Parallelen zwischen dem früheren und dem späteren Zubiri zum Ausdruck gekommen. So kann z. B. die Betonung des inneren Reichtums, der zu äußerer Darstellung drängt, in beiden Denkphasen des spanischen Philosophen nachgewiesen werden.)

Bei einem Vergleich von NHD, 399–478 mit VW fällt auf, daß die Urteile des jungen Zubiri über die philosophiegeschichtliche Tradition viel differenzierter sind als die des Ältern, die wir bereits an einigen Beispielen kennengelernt haben (s. o. S. 76 ff.). So wird in NHD noch zugegeben, daß sowohl Platon wie auch Aristoteles die Realität nicht nur von der leblosen Materie her, sondern auch vom Lebewesen her konzipierten. Allerdings wird bereits bedauert, daß die «lebendige Seite» mehr und mehr in Vergessenheit geraten sei und daß sie praktisch nur noch in der neuplatonischen Tradition weitergelebt habe. Die Griechen hätten es nicht nur dabei bewenden lassen, die bereits vorhandene Wirklichkeit in den Horizont des Lebendigen zu stellen, vielmehr sei mit einer solchen Betrachtungsweise auch die Reflexion über die Kausalität in ein neues Licht gerückt. So trete unter diesem neuen Gesichtspunkt die Formalursache ganz in den Vordergrund, während zugleich die bei einer statischen Betrachtungsweise so wichtigen Wirk- und Finalursachen in den Hintergrund gerückt würden. Ferner wird bei einer Orientierung am Lebendigen der Begriff der Zeugung zentral. Wir haben bei der Darstellung von Zubiris Lehre über die Spezifizierung des individuellen Wesens (S. o. S. 108 ff.) bereits gesehen, daß dieser Begriff in VW sehr präzise umschrieben wurde und daß er zum Verständnis des zubirianischen Wesensmodelles unabdingbar ist. Schon in NHD ist davon die Rede, daß sich in der Zeugung, in der der Zeugende sich im Gezeugten abbildet, die Ursache gleichsam nach außen kehrt. Zeugung gibt es nur da, wo eine innere Fülle dessen, der zeugt, vorhanden ist. Die Bewegung der Zeugung erfolgt nur dort, wo überfließende Vollkommenheit und innerer Reichtum da sind. Wenn man die Sache so sieht, wird es mit einem Male problematisch zu sagen, ein außerhalb des Bewegten liegendes Ziel bringe dasselbe in Bewegung. Überfließende Vollkommenheit und innerer Reich-

auch in sehr großer Nähe zu den Gedanken, die Zubiri anlässlich seines Kurses über den Raum 1973 entwickelt hat.

tum werden vom jungen Zubiri als innere Güte einer Ursache gesehen. Etwas kann nur wirken, wenn es innerlich gut ist. «Daher ist die Ursache, insofern sie Ursache ist, gut. Und die Wirkung ist gerade deswegen gut, weil sie durch die Reproduktion der Ursache in sich die Güte der Ursache widerspiegelt» (NHD, 417).

Der ontologische Grund der Ursächlichkeit ist, wenn man sich am Lebendigen orientiert, die Güte als Fülle, ja als Überfülle. Man kann demnach die Dynamik der Wirklichkeit nur von ihrer Güte her verstehen. «Wieviel die Dinge sind, kann nur von dem her verstanden werden, was sie werden müssen, das heißt von ihrer Güte her; Wirklichkeit ist ihre Verwirklichung, ihr 'wirkliches Werden', ihr Bestreben, sich selbst zu sein, ihr eros» (NHD, 418). Es ist ein besonderes Verdienst der griechischen Kirchenväter, daß sie bei ihrer Reflexion über das Wesen der Realität und der Kausalität nicht sosehr das Gewordene als vielmehr das Werden selbst, nicht sosehr die Aktualität als vielmehr die Aktivität in den Vordergrund stellten. Schon NHD, 399–478 zeigt die Faszination des jungen Zubiri für die dynamische Seite des Wesens und seine – damals allerdings im Vergleich zu VW noch kühle und unpolemische – Distanz zur Auffassung, das Wesen sei bloß ein Korrelat zur Definition. «Das, was wir das Wesen der Seienden nennen, insofern es ein bloßes Korrelat ihrer Definition ist, ist immer etwas Gewesenes ... Daher haben die griechischen Väter das bloße Korrelat einer 'Wesensdefinition' niemals Wesen genannt; unter Wesen verstanden sie vielmehr die Aktivität des Seins selbst ...» (NHD, 418–419). Man kann bei einer solchen Interpretation von Wirklichkeit und Kausalität von einer «Immanentisierung» der Transzendentalien sprechen: Einheit, Wahrheit und Güte, sind im Wesen selbst präsent, denn dieses ist von innen heraus, in pulsierender Kraft, und nicht nur weil man es in Beziehung und Vergleich zu anderen setzt, eins, wahr und gut.

Der Begriff des Hervorgehens deutet ebenfalls auf die dynamische Struktur des Wesens hin. Gerade im Zusammenhang mit ihm könnte man sich fragen, ob nicht vielleicht der Unterschied zwischen der mehr statischen und der mehr dynamischen Betrachtungsweise des Wesens nur auf einer zeitlichen Verschiebung beruhe. Demnach würde die dynamische Schau die Phase des Hervorgehens selbst erfassen, während die statische Perspektive nur die aus dem Hervorgehen sich ergebenden Resultate berücksichtigte. Würde man aber mit einer solchen Interpretation des Unterschiedes zwischen dynamisch und statisch denselben nicht allzu sehr verharmlosen? Kommt denn während unserer Reflexion

der Prozeß tatsächlich je zum Stehen oder bringen wir ihn aus pragmatischen Gründen mit einer statischen Betrachtungsweise nicht vielleicht gewaltsam dazu, einfach, um ihn zur Reflexion verfügbar zu machen? Das in dieser Arbeit dargestellte Wesensmodell hat durch und durch dynamischen Charakter und verrät, daß sein Autor sich vorzüglich am Lebendigen orientiert. Er verurteilt zwar die statische Betrachtungsweise nicht gänzlich, weist sie aber bestimmt auf den zweiten Platz. Das Statische kann nicht das Ursprüngliche sein. Nur wenn man vom lebendigen Ursprung herkommt, vermag man auch dem Wesen «par excellence», nämlich dem Menschen gerecht zu werden. Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang auf Zubiris Personbegriff näher einzugehen und ihn vom Naturbegriff zu unterscheiden, was wir aber hier unterlassen wollen, da es unser Thema, nämlich die Darstellung des dynamischen Charakters von Zubiris Wesensmodell bloß illustrieren, nicht aber wesentlich erweitern würde. Dasselbe gälte auch für eine Darstellung der Trinitäts-Schöpfungs-Inkarnations- und Gnadenlehre im Lichte der griechischen Vätertheologie, wie sie Zubiri in seinem Aufsatz NHD, 399–478 ausführlich erläutert.

bb) Entfaltung der dynamischen Aspekte des Wesensmodelles im Privatkurs «Estructura dinámica de la realidad: teoría de las causas» von 1968

Aus diesem Grunde wollen wir zur zweiten Äußerung Zubiris kommen, die, obwohl sie beinahe dreißig Jahre später liegt, demselben Leitmotiv folgt, nämlich der Dynamik der Wirklichkeit. Schon in der ersten Vorlesung betont Zubiri, daß nicht nur ein Teil der Wirklichkeit, etwa ein «Hypokeimenon» sich bewegt, sondern daß die Bewegung die gesamte Realität erfaßt, wobei mit der Realität die substantiv strukturierte Wirklichkeit gemeint ist, bei der man nicht von Akt und Potenz sprechen kann, sondern nur von Akten, die sich gegenseitig bestimmen. Die einzelnen Eigenschaften, aber auch die verschiedenen Substantivitäten zeichnen sich durch ihren aktiven Charakter aus, der ihnen aber nicht von außen her gegeben wird, sondern der in ihnen selbst ruht und deshalb aus ihnen hervorgeht. Wir sehen hier deutlich Anklänge an das Motiv des «Überfließens», wie es Zubiri schon in NHD, 399–478 entwickelt hat. Die Realität ist das aus sich selbst heraus Gebende, ja das Geben selbst ist die Wirklichkeit. Wenn Zubiri seinen Kurs «Realidad y dinamismo» betitelt hat, dann will er den Begriff des Dynamismus in keiner Weise mit demjenigen des «Wechsels» identifiziert wissen, sagt

er doch in seiner 2. Vorlesung (nach der Nachschrift von F. Castro): «Dynamismus ist nicht formal identisch mit Wechsel, sondern Dynamismus meint, daß etwas in der effektiven Realität eines anderen werden kann ... Liebe heißt daher 'das Werden des einen in einem andern'.» Unmißverständlich wird im Kurs von 1968 zum Ausdruck gebracht, daß die Welt als ganze dynamisch ist, d. h. sie ist ein Geben von dem, was bereits ist. Ferner wird, wie schon in NHD, 399–478 die Kausalität von der dynamischen Bewegung her verstanden. Im Verlaufe der Denkgeschichte wurde aber bedauerlicherweise der Kausalitätsbegriff allzu sehr eingeschränkt, und man sah praktisch nur noch eine Möglichkeit von Kausalität, nämlich die Wirkursächlichkeit.

Es ist nach unserem spanischen Philosophen ohnehin verfehlt, den Begriff der Kausalität mit den Begriffen Ursache und Wirkung gleichzusetzen. Die Kausalität darf zudem nicht in eine bestimmte Substantivität verlegt werden, vielmehr ist sie in der inneren Bezogenheit der verschiedenen Eigenschaften beheimatet. Diese bilden Subsysteme und Systeme, sie konstituieren Substantivitäten, die ihrerseits wiederum mit anderen Substantivitäten in Verbindung treten. Nicht nur zwischen Dynamismus und Wechsel muß unterschieden werden, sondern auch zwischen Dynamismus und Determinismus. Dynamismus, letztlich identisch mit Kausalität, betrifft die Realität als solche, während sich der Determinismus nur auf das «Wie» bestimmter Gesetze bezieht, die sich ihrerseits bloß auf der von Zubiri so genannten «talitativen» (s. o. S. 91 f.) Ebene befinden.

In der 4. Vorlesung werden verschiedene Typen von Dynamismus unterschieden: der grundlegende Typus beruht auf dem Unterschied zwischen den konstitutiven und den dazukommenden Eigenschaften (s. o. S. 98 ff.). Die konstitutiven Eigenschaften sind insofern aktiv, als sie, wie wir bei Erläuterung der Prinzipalität des Wesens bereits gesehen haben (s. o. S. 111 ff.), den Bereich der hinzukommenden Eigenschaften festlegen. Dieses im Voraus-Festlegen stellt für Zubiri die unterste Stufe des Dynamismus dar, die geringste der Kausalitäten. Die Fähigkeit eines Wesens, aufgrund seiner Bezogenheit zu anderen Wesen hinzukommende Eigenschaften zu haben, heißt bei Zubiri Variation. Sie bildet das Fundament für alle weiteren Dynamismen. So geht z. B. die Existenz des Raumes auf diese Variation zurück. Es handelt sich aber dabei nicht um etwas Statisches und Absolutes, sondern um die Bezogenheit der Dinge aufeinander. Diese aufeinander bezogenen Dinge sind aber immer schon bewegt, weil das Universum, in dem sie sich befinden, bewegt ist.

Nach der Ursache der Bewegung des Universums zu fragen, hat keinen Sinn, weil es in sich und durch sich bewegt ist.

Ein weiterer Typ von Dynamismus ist die Alteration. Es geht dabei nicht um die Dynamik des Gesamts der Eigenschaften, sondern um die Bewegung der einzelnen Eigenschaften, um ihr Hervorgehen aus einer substantiven Struktur. Die Alteration setzt die Variation voraus und äußert sich z. B. in der Transformation: in der Umwandlung einer Substantivität in eine andere. Dabei dürfen wir, wollen wir die Eigenart von Zubiris Denken wirklich berücksichtigen, nicht vergessen, daß es sich bei Substantivitäten nicht um Subjekte, sondern um Strukturen handelt. Die Wiederholung gleicher Strukturen ist ein Sonderfall von Transformation, eine andere Möglichkeit ist die Evolution. Bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Alteration und Variation kommt Zubiri zu folgender Feststellung: je intensiver eine Realität im Werden begriffen ist (d. h. je mehr sie von sich gibt), desto geringer ist ihre Variation. Weil im Universum die Möglichkeit der Transformation gegeben ist, befindet es sich in Evolution, wobei man aber Evolution keinesfalls als Wechsel mißverstehen darf, sondern sie zu deuten hat als die Tatsache, daß die Realitäten das von sich geben, was sie in sich selbst sind. In seinem Kurs von 1968 beschreibt Zubiri, bis ins Detail gehend, die einzelnen Stufen der Evolution. Es ist aber für unseren Zusammenhang lediglich von Bedeutung, daß für ihn die Evolution ein Ausdruck des Dynamismus der Wesenheiten ist. Die verschiedenen Evolutionsstufen sind ein je neuer Modus, wie eine Realität etwas von sich gibt. So reagiert das Tier auf der Ebene der Stimuli auf die Umwelt, der Mensch aber erreicht die Stufe der Intelligenz, auf der er die Dinge als Realitäten erfaßt. Die Stufen des Dynamismus sind ineinander verwoben, die jeweils höhere setzt die vorausgehenden als ihre Möglichkeitsbedingungen voraus. In diesem Sinne gibt es der Reihe nach die Variation, die Transformation, die Evolution, und beim Menschen das Werden im eigentlichen Sinne, welches darin besteht, bestimmte Möglichkeiten auf einen frei gewählten Entwurf hin zu verwirklichen. Von ganz besonderer Bedeutung ist dabei das Werden des Menschen in Gemeinschaft, ihr soziales Tun, d. h. ihre Geschichte.

Der tiefste Ausdruck aber des Dynamismus ist die Zeit, welche die Aktualität des Schenkungscharakters darstellt. So heißt es in der zehnten Vorlesung: «Die Zeit ist das Sein des Dynamismus ... die Zeit ist die weltliche Form des Dynamismus.» Zwischen den Gedanken von NHD, 399–478 und denjenigen des Kurses von 1968 haben wir einen direkten Zusammenhang, wenn wir uns z. B. vor Augen halten, wie Zubiri in



der 11. Vorlesung den Dynamismus umschreibt: «Dynamismus besteht darin, jenes von sich zu geben, was die Realität in Fülle ist.» Bei NHD, 399–478 haben wir gesehen, daß nach den Griechen die Ursächlichkeit in einem Überfließen des Über-Vollen besteht. Die Wirklichkeit zeichnet sich durch eine innere Mächtigkeit aus, und nur wenn man sie von daher begreift, versteht man sie auch ursprünglich. Dieser Fülle gegenüber ist das Potenz-Akt-Schema sekundär. Zutiefst ist der Dynamismus der Wirklichkeit der Ausdruck ihrer Selbstwerdung. Die Realität ist auf dem Weg zum Selbstbesitz.

Wir haben versucht, das in VW vorgelegte Wesensmodell in seiner Dynamik zu betrachten, und haben gesehen, daß die Betonung dieses Aspektes das ganze Werk Zubiris durchzieht. So haben wir dieselbe bereits beim frühen Zubiri gefunden. Wir haben aber auch gesehen, daß der späte Zubiri, sieben Jahre nach VW, dieselbe Thematik weiterentwickelt und explizit auf sein Wesensmodell angewandt hat, so daß wir der Meinung eines Journalisten zustimmen können, der in der Madrider Zeitung ABC am 26. XII 1968 in einem Artikel über den Kurs «Estructura dinámica de la realidad: teoría de las causas» schrieb, es wäre ein Unrecht, von Zubiris Hauptwerk über das Wesen zu sagen, «daß es ein statisches Buch sei.»

### III. KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU ZUBIRIS WESENSMODELL

Es ist keinesfalls leicht, Zubiris eigenwillige Gedanken über das Wesen als Strukturprinzip der Wirklichkeit mit Hilfe eines Vergleiches zu neueren Veröffentlichungen zum selben oder doch zu einem ähnlichen Thema zu kritisieren, da die Ansätze und damit auch die Horizonte der verschiedenen Abhandlungen gar zu große Unterschiede aufweisen. Trotzdem werden wir versuchen, einen Vergleich zu zwei Veröffentlichungen zu ziehen, weil es uns scheint, daß trotz der bedeutenden Differenzen Ähnlichkeiten vorhanden sind: durch das Hervorheben der analogen, aber auch der verschiedenen Aspekte hoffen wir, zu einer kritischen Würdigung von Zubiris Entwurf zu kommen. Bei den erwähnten Publikationen handelt es sich um das Buch von H. Rombach, *Substanz, System, Struktur*, und um den von D. J. O'Connor veröffentlichten Artikel *Substance and attribute*<sup>52</sup>. Selbstverständlich hätten auch an-

<sup>52</sup> In: *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 8, S. 36 ff., New York 1967, abgekürzt mit CSA.

dere Vergleichspunkte beigezogen werden können, wie etwa van Hagens, *Sulla distinzione reale fra sostanza corporea e quantità*<sup>53</sup> oder G. Capone Braga, *Sostanza*<sup>54</sup>. Wir haben aber auf einen Vergleich zu diesen Publikationen deswegen verzichtet, weil sie dem scholastischen Denken zu nahe stehen und das Neue des von der Scholastik herkommenden Zubiri kaum genügend zum Ausdruck bringen würden.

Bevor wir aber auf gewisse Konvergenzen und Differenzen zwischen Rombach und Zubiri einerseits und O'Connor andererseits des näheren eingehen, wollen wir eine kurze Kritik des oben skizzenhaft dargestellten Wesensmodelles von Zubiri versuchen. Zunächst sei festgestellt, daß Zubiri die Frage nach dem Wesen in einem beinahe erschreckenden Vertrauen auf die Korrespondenz zwischen Geist und Realität angeht. Am Anfang seines Denkens steht, wie seine Lehre von der Wahrheit, die wir nur gestreift haben, zeigt, die nicht mehr weiter in Frage gestellte Erfahrung der Geborgenheit in der Realität. Das Primäre für den Menschen ist das in der Realität und in der Wahrheit-Sein, der Irrtum aber ist ein sekundäres Phänomen. Zubiri verliert sein Urvertrauen nie, auch nicht bei der spekulativen Erarbeitung seines Wesensmodelles. Vor allem bei der Vermittlung seiner Gedanken an Modellen der philosophischen Tradition wirkt seine Haltung des Vertrauens weiter, was seiner Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte in VW etwas Dogmatisches<sup>55</sup> verleiht. Montero spricht von einer «akritischen Haltung»<sup>56</sup>, und Inciarte<sup>57</sup> meint, Zubiri «reflektiert so wenig über die methodischen und positiv-geschichtlichen Voraussetzungen seines Unternehmens», daß man seine Arbeit ohne vermittelnde Reflexionsarbeit gar nicht ver-

<sup>53</sup> In: *Salesianum*, Torino Nr. 1 (1965), 134–153.

<sup>54</sup> In: *Enciclopedia filosofica*. 2., völlig neu bearbeitete Aufl., Florenz, Sansoni, Bd. V. Spalten 1579–1589.

<sup>55</sup> Der Begriff «dogmatisch» will nicht nur etwa negativ verstanden sein; in einer hervorragenden Analyse hat bereits 1954 Erich Rothacker auf die Unentbehrlichkeit der dogmatischen Denkeinstellung für ein schöpferisches Schaffen hingewiesen. Vgl.: *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, abgedruckt in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1954, Nr. 6*, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 1954, S. 239–298. Nur auf eine Stelle sei hier verwiesen: «Der nachträglich als Dogmatiker entlarvte Denker kann, ungeachtet dessen, eine gewaltige systematische und theoretische Arbeit geleistet haben und hat dies tatsächlich in den klassischen Fällen getan; d. h. dogmatisches Denken ist eine Forschungsrichtung ersten Ranges und von bleibendem wissenschaftlichem Ertrag» (256–257).

<sup>56</sup> MER, 4.

<sup>57</sup> IRP, 222.

stehen könne. Wie aber die Vermittlung des Wesensmodelles an der Philosophiegeschichte (s. o. S. 73 ff.) zeigte, hat Zubiri seine Erkenntnishaltung, die hinter den Fragestellungen von Realismus und Idealismus ansetzt, durchaus bewußt (d. h. im Bewußtsein der Existenz verschiedener Standpunkte) erarbeitet. Hinter der Dualität von Subjekt und Objekt steht für ihn die Fülle des «ex-se» der Realität, die letztlich als eine überfließende Einheit zu verstehen ist. Wenn man nur den konzeptiven Logos anerkennt – vielleicht kann nur auf seiner Ebene philosophiert werden –, dann muß man Zubiri tatsächlich als akritisch bezeichnen. Man kann sich aber auch fragen, ob nicht das Übersteigen der Dualität Subjekt-Objekt einer grundsätzlichen Kritik des sich in dieser Dualität bewegenden Denktyps ist. Wenn dieser Überstieg auf eine letzte Einheit als der Möglichkeitsbedingung der genannten Dualität tatsächlich gelingt, dann haben wir es mit einem eminent kritischen Denken zu tun.

Das große Problem besteht allerdings darin, zu zeigen, wie es möglich ist, auf der Ebene des Begrifflichen – und auf dieser bewegt sich Zubiri in seinem Traktat über das Wesen immer und gezwungenermaßen, soll er überhaupt verstanden werden – der vor dem Begrifflichen liegenden Einheit gerecht zu werden. Ist Zubiri nicht immer dann inkonsequent, wenn er gegen das Konzeptive mit Hilfe einer sehr differenzierten Begriffssprache polemisiert? Diese Frage betrifft die Möglichkeit des Denkens und der Sprache überhaupt und kann wohl kaum, ohne daß man bestimmte nicht mehr weiter beweisbare Voraussetzungen macht, beantwortet werden. Immerhin drängt sie sich angesichts des kritisch-akritischen Denkens von Zubiri auf.

Wenn Montero von Zubiris akritischer Haltung spricht, dann bezieht er sich nicht nur auf dessen gnoseologische Perspektive, sondern auch auf die ungenügende Präzisierung in der Feststellung dessen, was «konstitutierend» und was «hinzukommend» ist. Zubiri verfüge nicht über ein genügendes Unterscheidungskriterium für die Distinktion zwischen konstitutiven und hinzukommenden Eigenschaften. Es sei nicht damit getan, den Einheitscharakter zum Kriterium des Konstitutiven zu machen. Indirekt wirft Montero Zubiri sogar so etwas wie einen Zirkelschluß vor: «Man kann schließlich diese Einheit nur verstehen, wenn man genauer bestimmt hat, worin die Besonderheit des Konstituierenden besteht, von der die einheitliche Eigenschaft abhängt, die es als Wesen besitzt, um sie von anderen Einheiten zu unterscheiden, die auf die einfache Versammlung hinzukommender Eigenschaften zurückgehen» (MER 5–6<sup>a</sup>). Es ist richtig, daß bei Zubiri das Konstitutive und das Einheit-

liche identisch sind, aber man muß sich genauer ausdrücken: das Konstitutive ist nur mit einem Teil dessen, was der Begriffsumfang von Einheit umfaßt, identisch. Mit anderen Worten: es gibt noch andere Einheitstypen, die nicht konstitutiv sind. Unserer Ansicht nach hat aber Zubiri sehr wohl ein Kriterium für die beiden angegeben, nämlich dasjenige der Primarität und Ursprünglichkeit für die konstitutive Einheit und dasjenige der Sekundarität und Abhängigkeit für den Einheitstyp der hinzukommenden Eigenschaften.

Vielleicht hätten wir oben den Ausdruck «Zirkelschluß» vermeiden sollen, weil er – selbst wenn er inhaltlich berechtigt wäre – auf den Denkstil Zubiris nicht gut paßt. Dieser ist «grundhaft», d. h. er führt alles, besonders die diversen Einheiten von hinzukommenden Eigenschaften auf etwas Tragendes zurück. Die Denkbewegung könnte auch umgekehrt werden, wobei aber nicht alles beim Alten bliebe: man würde dann den Weg von der konstitutiven Einheit zu den übrigen Einheiten verfolgen, müßte aber beobachten, daß die Einheitsintensitäten zusehends nachlassen. Einen Zirkelschluß hätte man nur dann, wenn man die ganze Einheit mit der Konstitutionalität identifizieren würde, und wenn man dann sagte, das eine ergäbe sich aus dem andern. Zudem kann man bei Zubiri gar nicht von einem Schluß sprechen. Es handelt sich bei ihm vielmehr um eine Schau<sup>58</sup> dessen, was Einheit ist, und zwar zunächst um eine Schau in einem allerersten Ansatz und danach um eine Differenzierung des unter der Bezeichnung «Einheit» Geschauten in «unabhängig» und «abhängig». So, scheint uns, kann die theoretische Unterscheidung Zubiris in «konstitutiv» und «hinzukommend» begründet werden. Bei der praktischen Anwendung der Distinktion «konstitutiv»-«hinzukommend» scheint Zubiri tatsächlich kaum über ein genügendes Kriterium der Unterscheidung zu verfügen, was er auch indirekt zugibt, stellt er doch, wie wir gesehen haben (s. o. S. 85) fest, daß die Wesenserkenntnis in concreto problematisch und offen ist.

<sup>58</sup> Das «Schauen» ist ein bedeutendes Ingrediens der zubirianischen Erkenntnistheorie. «Das 'atomon eidos' [Wesen] ist eben nicht das, in dem alle Individuen zusammenfallen, sondern jenes, in dem sie notwendig zusammenfallen müssen... Dies bedeutet, daß man vor jeder Prädikation schon von einem 'atomon eidos' ausgeht, das ich vor meinem geistigen Auge habe (nous). Erst im nachhinein sucht man seine 'natürlichen' Gelenke, um von diesen noch andere Aussagen zu machen» (VW, 166–167). Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß sich Zubiri nicht sosehr um das «Schließen» kümmert als vielmehr um die dem Schließen vorausgehende Schau der ersten Prämissen (Axiome).

An dieser Stelle muß nach dem Wert solcher Modelle, die für die Praxis unbrauchbar sind, gefragt werden. Sie sind so allgemein und formal, daß sie zwar Leitlinien der Wirklichkeit widerspiegeln, sie sind ein «Speculum» des Ganzen, aber auf einer solchen Ebene, die für den Menschen, der auf einem ganz bestimmten Weg wandert, nur die Funktion eines Horizontes haben kann, in dem die einzelnen, im Konkreten scheinbar genau verlaufenden Linien verwischt werden und nur noch ganz allgemeine Umrisse stehen bleiben. Ein solcher Horizont kann dem Wanderer helfen, die Orientierung im Wirrwarr des Vielerlei auf weite Sicht nicht ganz zu verlieren, er hilft ihm aber nicht, die nächsten zu vollziehenden Schritte zu bestimmen. Solche an den Ergebnissen der Einzelwissenschaften orientierte philosophischen Modelle sind für die wissenschaftliche Bewältigung der Wirklichkeit kaum grundsätzlich richtungweisend; Zubiris Modell ist in vielen Punkten nichts anderes als die Verallgemeinerung von Einsichten der Biologie und anderer strukturell denkender Einzelwissenschaften. Rombach würde zwar sagen, das strukturelle Denken sei überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung für das Zeitalter der neuen Wissenschaft; wir aber würden zurückfragen, warum denn die Strukturontologie erst angesichts der fortgeschrittenen Wissenschaft gesichtet worden ist. Die Wirklichkeit scheint tatsächlich strukturell gebaut zu sein. Die Wissenschaften haben in einzelnen Regionen der Wirklichkeit verschiedene Strukturen entdeckt und die Philosophie, sei es nun beispielsweise der Versuch von Zubiri oder von Rombach, hat die Einsichten der einzelnen Wissenschaften formalisiert und verallgemeinert. Allerdings muß zugegeben werden, daß bei Rombach die Orientierung an den Ergebnissen der Einzelwissenschaft vielmehr im Hintergrund steht als bei Zubiri. Bei Rombach steht die Beschäftigung mit der «apokryphen» Denkgeschichte im Vordergrund. Mit unseren Feststellungen wollen wir in keiner Weise die von Rombach erarbeiteten Analysen und Ergebnisse in Frage stellen, da ja die Philosophen aller Zeiten sich in ihren Systemen immer mehr der Wirklichkeit genähert haben. Diese Annäherungen blieben aber lange Zeit nur unverifizierte Hypothesen. Daß die Wirklichkeit tatsächlich strukturell aufgebaut ist, das hat erst die neue Wissenschaft, Biologie, Physik etc. nachgewiesen. Wenn Rombach das Strukturhafte bei Nicolaus von Cusa, bei Pascal etc. nachweist, dann mag das richtig sein, aber sicher ist, daß das Strukturhafte im Denken eines Zubiri dem Ideal der Verifikation viel näher steht, weil er von den Wissenschaften her gedacht hat, was den früheren Denkern noch gar nicht möglich war.

In diesem Sinne könnte man sagen, sei der Entwurf eines Cusanus eine die moderne Wissenschaft mitermöglichende Arbeitshypothese, während das Modell Zubiris mindestens teilweise einer philosophisch gut durchkonzipierten Tagebuchnotiz gleicht, welche die Eindrücke festhält, die ihm ein Tagewerk in den Laboratorien der Einzelwissenschaft hinterlassen hat.

Es ist Zubiri hoch anzurechnen, daß er sich ins Labor an die Detailarbeit begeben hat und daß er trotzdem den Mut (ein Positivist würde vielleicht sagen, die Frechheit) zum formalisierenden Verallgemeinern nicht verloren hat. Diesen Mut hat ihm sicher seine Verbundenheit mit der philosophischen Tradition gegeben. Allerdings lassen seine oft kaum begründeten spröden Attacken gegen gewisse Gedanken der Großen aus der Ahnengalerie der Philosophiegeschichte vermuten, daß er durch seinen Gang ins Labor – fasziniert durch das viele Neue – vergessen hat, daß die Großen der Philosophiegeschichte, ohne ins Labor gehen zu können, im Sinne einer apriorischen Arbeitshypothese viel Richtiges intuitiv haben. Man kann auch anders formulieren und sagen, daß Zubiri, ohne es zu bemerken, in seinem von ihm dogmatisch als gültig erachteten Modell viele Einsichten der alten Philosophie wiederum aufnimmt. So muß man sich etwa fragen, ob denn das zwischen den verschiedenen Einheitstypen unterscheidende Kriterium: abhängig-unabhängig dasjenige der alten Philosophie, das man unter das Begriffspaar selbständig-unselbständig zusammenfassen kann, wirklich überwinde. Vielleicht ist der einzige Unterschied zwischen Zubiris Modell und demjenigen der aristotelischen Philosophie der, daß für Zubiri das Selbständige (in seiner Sprache das System der konstitutiven Eigenschaften) nicht als Punkt, sondern als dynamische Einheit vieler Punkte anzusehen ist, als eine nach innen und nach außen dynamische Einheit, nach außen auf die Einheiten der hinzukommenden Eigenschaften hin offen, nach innen lebendig durch das je neu sich formierende Gleichgewicht der sich durch ihre Position in Interdependenz bestimmenden Eigenschaften. Vereinfacht könnte man wohl sagen, Zubiri habe die klassische Auffassung von Substanz und Akzidens strukturell transformiert.

Allerdings ist das Resultat etwas völlig Neues, das aber in sich gewisse Einsichten des Alten im Sinne von Erhöhung aufgehoben hat. Inciarte meint etwas Ähnliches, wenn er schreibt, Zubiri stehe «in einem weit größeren Maße auf dem Boden seiner eigenen geschichtlichen Voraussetzungen, als es ihm bewußt werden konnte» (IRP, 222). Ferner glaubt derselbe Autor, daß Zubiri Aristoteles viel näher steht, als seine Polemik gegen ihn oft vermuten läßt. Dasselbe gelte auch Hegel gegen-

über, dessen «Sein» dem entspreche, was Zubiri als Substantialität bezeichne, während das, was Hegel unter Wesen versteht, gleich sei wie Zubiris Substantivität. Es ist Aufgabe einer detaillierten philosophiegeschichtlichen Kritik, festzustellen, wie es um Zubiris Rezeption einzelner Autoren steht; verallgemeinernd kann man aber mit Inciarte, der recht detaillierte Analysen bietet, sagen, daß Zubiris Wesensphilosophie «eine weiterführende Wiederholung [sei], die dem Sinnkontinuum in einem weit größeren Maße Rechnung trägt, als sie aus ihren hermeneutischen, d. h. hier rein problemgeschichtlichen Prinzipien heraus zugeben bereit ist» (IRP, 237–38). Wenn man diese Äußerung Inciartes ernst nimmt, dann wird es tatsächlich zu einem Rätsel, weswegen sich Zubiri seinen Vorgängern gegenüber in VW so abweisend verhält, wenn man bedenkt, wie offen, feinfühlig und respektvoll Zubiris Analysen der Philosophiegeschichte in seinen übrigen Veröffentlichungen sind, vor allem in NHD und in «Cinco lecciones de filosofía». Die Lösung dieses Rätsels kann vom Psychologischen her versucht werden: Zubiri will in VW sein eigenes Modell vortragen. Das Hervorheben des Eigenen fällt aber offenbar leichter durch die Zeichnung scharfer Konturen, das heißt dadurch, daß man das Eigene von Ähnlichem deutlich abhebt. Die Optik ist sozusagen nur auf das Wahrnehmen von Differenzen eingestellt, Ähnlichkeiten werden übersehen.

Montero hat in seinem Exposé noch einen weiteren Mangel an Zubiris Darstellung festgestellt, nämlich die Tatsache, daß der spanische Philosoph es unterläßt, sein Wesensmodell mit solchen zu vergleichen, die ihm ähnlich sind. Es gibt nach Montero in der Philosophiegeschichte verschiedene Denkansätze, welche genauso wie derjenige von Zubiri die Respektivität in den Vordergrund stellen, d. h. die Bezogenheit der verschiedenen Eigenschaften innerhalb eines Systems einerseits und diejenige verschiedener Systeme aufeinander andererseits. Als Beispiel kann der Ansatz von Spinoza dienen, für den die «*connexio idearum*» zugleich auch «*connexio rerum*» ist. Ferner könnte der kantische Substanzbegriff beigezogen werden, der schließlich nur als der Inbegriff von Relationen verstanden werden kann. Montero erwähnt als weitere mögliche Vergleichspunkte Carnaps Lehre von der Zurückführung und vom Konstitutionssystem sowie Heideggers Lehre von der Verweisung. Es ist überraschend, daß Montero, der doch die spanische Philosophie sicher gut kennt, auf einem Symposium für spanische Philosophie einen Denker wie Amor Ruibal unerwähnt läßt, hatte doch Amor Ruibal lange vor Zubiri sehr deutlich auf den systematischen Charakter der Wirklichkeit hin-

gewiesen<sup>59</sup>. Man könnte solche Vergleiche zwischen dem Ansatz von Zubiri und anderen ihm ähnlichen Ansätzen zum Gegenstand von Spezialstudien machen: je besser man in der Denkgeschichte orientiert ist, umso mehr Vergleichspunkte würden einem einfallen. Ein solches Vorgehen würde sicher viel Licht auf die eigenartige Struktur des Denkens von Zubiri werfen. Wir können hier eine solche Arbeit nicht leisten, weswegen wir uns in unseren Vergleichen vor allem auf Rombach und auf O'Connor beschränken. Was aber die Kritik von Zubiris Art und Weise, sich in seinem Hauptwerk mit der philosophischen Tradition auseinanderzusetzen, betrifft, möchten wir noch folgende Bemerkung machen: der sonst so offene spanische Denker ist, wie oben schon angetönt wurde, so sehr von seinen eigenen Entdeckungen fasziniert, daß er fremde Leistungen kaum mehr richtig zu würdigen weiß. Zeigt sich an dieser Stelle vielleicht ein sonst Zubiri so fremder Zug zu blindem Fanatismus, der ihn möglicherweise als Spanier charakterisiert, oder haben wir es hier mit einem dem Produktiv-Kreativen notwendig verbundenen Dogmatismus zu tun?

Trotzdem aber scheint es, daß eine solche Obsession für die eigene Entdeckung nicht nötig wäre, diese würde ohnehin weitgehend einer Kritik standhalten oder zum mindesten glaubwürdig erscheinen. Wenn man das Werk Rombachs demjenigen von Zubiri gegenüberstellt, muß man sagen, daß Rombach, der doch auch neue Perspektiven entdeckt hat, ein toleranterer Denker ist. Immer wieder betont er, daß sich die Begriffe Substanz, System, Struktur in keiner Weise ausschließen; er meint im Gegenteil, daß sie sich auseinander ergeben und zwar auf dem Wege eines Differenzierungsprozesses. So bezeichnet er gegen Ende seines zweibändigen Werkes «den älteren Substanzialismus als die erste Form der Strukturontologie, aus der sich die Strukturontologie im engeren Sinne nur als eine Differenzierung, und das ist Klärung nicht im Sinne einer Verwandlung, entfaltetete» (RSSS II, 522)<sup>60</sup>. Es wäre aber verfehlt,

<sup>59</sup> TORRES QUEIRUGA, A., Zubiri-Amor Ruibal, in: *Indice* Nr. 175–176, 1963, 14–15. Auch CARLOS PARIS weist in seinem Aufsatz «Las grandes líneas evolutivas de la física y el concepto de sustancia, a. a. O., S. 124, auf Amor Ruibal hin und stellt ihn zusammen mit Whitehead und Hartmann zu jenen Denkern, bei denen die Kategorie der Beziehung eine besondere Rolle spielt. A. PÉREZ hat, wie wir schon aus dem Titel seiner Studie entnehmen können, dem mit der Kategorie «Beziehung» zusammenhängenden Aspekt von ZUBIRIS Philosophie seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt: *Un aspecto de la filosofía de Zubiri: su correlativismo*, in: *Estudios*, Madrid, Nr. 64, 1964, S. 99–111.

<sup>60</sup> Vgl. auch den Artikel von J. REITER, *Zur Ontologie des Funktionalismus*,



zwischen Rombach und Zubiri nur Unterschiede<sup>61</sup> zu sehen, denn sie kommen in vielen Gemeinsamkeiten überein: so sind beide sehr tief im Theologischen verwurzelt.

Bei der Darstellung des dynamischen Aspektes des Wesensmodelles von Zubiri (s. o. S. 112 ff.) haben wir auf die theologischen Quellen (vor allem die Trinitätslehre der griechischen Kirchenväter) hingewiesen, aus denen der junge Zubiri geschöpft hat. Rombach seinerseits sieht im Zusammenhang mit seiner Pascalinterpretation (vgl. RSSS II, 294) in der theologischen Problematik das optimale Modell für den funktionalen, strukturellen Ansatz, was ihm sogar den Vorwurf einbrachte, er habe das theologische Ferment in seiner Bedeutung für die Geschichte der modernen Wissenschaft überakzentuiert, (vgl. ROF, 274). Ob dieser Vorwurf berechtigt ist oder nicht, kann hier nicht entschieden werden, sicher aber ist, daß das theologische Moment auch bei Zubiri eine wichtige Rolle spielt. Betrachtet man bloß sein Werk vom Wesen, dann kann man dem spanischen Denker aber keineswegs den Vorwurf einer Überakzentuierung des Theologischen machen, fehlen doch darin theologische Anspielungen fast völlig, was gewisse Kritiker sogar veranlaßt, Zubiri Materialismus vorzuwerfen, und was nach Montero die kühle Distanz von seiten der Scholastiker VW gegenüber zur Folge hatte. Im Werk über das Wesen stehen vielmehr andere als theologische Intentionen im Vordergrund, nämlich die Absicht, den Ergebnissen der modernen Wissenschaften, vor allem der Biologie gerecht zu werden. Bei der Darstellung der These vom quidditativen Wesen und vom Phylum, bei der «Aufhebung» des biologischen in den philosophischen Speziesbegriff (s. o. S. 107 ff.) kommt diese Absicht besonders deutlich zum Ausdruck. Zubiri bringt durch seine diesbezüglichen Analysen zum Ausdruck, daß er viel mehr als Rombach dem Konkreten verpflichtet ist.

In seinem Verbunden-Sein mit dem Positiv-Konkreten, in keiner

in: *Theologische Revue* 66 (1970) 270 ff., abgekürzt mit ROF. Zur oben zitierten Stelle vgl. ROF, 234.

<sup>61</sup> 1933 schrieb ZUBIRI in einer Bemerkung zur Übersetzung *Sermón del Maestro Eckehart «Del retiro»* von E. Imaz, in: Cruz y Raya, Madrid, Nr. 4, S. 84–85 (im übrigen ist dieser Text bis jetzt von allen Interpreten Zubiris übergangen worden): «Ohne Eckehart wäre der Ursprung der modernen Philosophie völlig unerklärlich. Dieselbe [nämlich die moderne Philosophie] vom Cusanus oder von Ockham ausgehen zu lassen, ist eine leichtfertige Ungenauigkeit.» Wieweit eine solche Äußerung als Gegensatz zur Vorzugsstellung, welche Rombach dem Cusaner verleiht, steht, kann nicht ohne weiteres beurteilt werden. Vgl. auch die Anwesenheit Rombachscher Cusanusdeutung bei KLAUS JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Freiburg, München, Karl Alber, 1969.

Weise aber in seinem Anspruch, eine innerweltliche Metaphysik<sup>62</sup> aufzubauen, steht Zubiri dem bereits erwähnten Amerikaner O'Connor nahe, der in seinem Artikel CSA zunächst die verschiedenen, z. T. divergierenden Aspekte des Substanzbegriffes bei Aristoteles darlegt, nachher ihre Variationen im Verlaufe der Philosophiegeschichte aufzeigt, um schließlich zu einer Kritik derselben im Horizonte der modernen Wissenschaft vorzustoßen. Wenn z. B. Aristoteles die Substanz als ein logisches Subjekt von Prädikaten angesehen hat, dann ist diese Behauptung heute von der formalen Logik und von der Linguistik her einer ernsthaften Kritik zu unterziehen. Beide Disziplinen kommen zum Ergebnis, daß diese Substanz – und damit Wesensbeschreibung – von Aristoteles falsch ist. Zubiri ist in seinem Hauptwerk zu einem ähnlichen Resultat gekommen, allerdings nur von der Linguistik herkommend (s. o. S. 84 ff.), Aristoteles hat aber die Substanzen nicht nur als logisches Subjekt betrachtet (vgl. *Metaph.* 1029 A8, zitiert nach CSA, 37), sondern auch als das, was selbständig, d. h. was unabhängig ist, (vgl. *Kategorien* 8B15, zitiert nach CSA, 37). In seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles versucht O'Connor zunächst zu zeigen, daß der Begriff der Unabhängigkeit unklar ist, daß man ihn mit Vorteil auf folgende Weise negativ umschreiben würde: «X is not independent means X is incapable of existing apart from conditions z1, z2, ... zn or z1 ... zn are necessary conditions for the existence of X» (CSA, 39). Unabhängigkeit würde dann bedeuten, nicht auf notwendige Bedingungen angewiesen sein. O'Connor meint nun, daß es vielleicht im ganzen Universum nichts gebe, das unabhängig ist von Bedingungen, aber daß die Frage, wie es sich tatsächlich verhält, eine Frage ist, die von den Wissenschaften abzuklären sei (etwa von der Physik, von der Chemie etc.).

Zubiri stellt sich einem ähnlichen Problem, aber in einer anderen Begrifflichkeit. Bei ihm ist die Rede von Substantivität und von Indi-

<sup>62</sup> In einigen Punkten seiner Lehre, so vor allem etwa in der Betonung der Kategorie «Beziehung» mag Zubiri von Spinoza und von Leibniz beeinflusst sein, sicher zeigt sich im Akzentuieren der «Innerweltlichkeit» bei Zubiri gerade diesen Denkern gegenüber etwas Neues, schreibt doch FRANK KAUF in seinem Buch, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, a. a. O., S. 129: «Die Welt bleibt unangegangen und der Ausdrücklichkeit entzogen und ist trotzdem ursprünglich im Denken von Spinoza und Leibniz anwesend. Welt wird zwar als Innerweltlichkeit, Innerzeitlichkeit und Innerräumlichkeit erfahren, aber sie bleibt selbst durch den Gottesgedanken verdeckt.» Demgegenüber kann man von Zubiri sagen, daß er, zwar auch im Horizont des Absoluten (vgl. seine Transzendentalienlehre) die Welt als solche in seiner «innerweltlichen» Metaphysik zur Erscheinung bringen will.

vidualität. Der alten Einteilung von anorganisch, organisch und geistig folgend, unterscheidet er drei Weisen, wie sich die Realität strukturiert. Pedro Laín Entralgo zählt dieselben in seinem Werk «El estado de enfermedad»<sup>63</sup> in der für ihn typischen Kürze auf: «1. Die einfache Stabilität: das Molekül. 2. Die Unabhängigkeit dem Medium gegenüber und die spezifische Kontrolle demselben gegenüber: der lebendige Organismus. 3. Die Konfrontation mit den Dingen als mit Realitäten: der menschliche Organismus» (LEE, 177). Wir haben bereits gesehen (s. o. S. 97), daß Zubiri den Begriff der individuellen Substantivität weder den einzelnen Molekülen noch den untermenschlichen Lebewesen, sondern erst den menschlichen Personen zugesteht und die materielle und untermenschliche lebendige Welt als Ganzes mit dem Begriff «Substantivität» belegt. Indem wir zu diesem Punkt kritisch Stellung beziehen, müssen wir mit Montero sagen, daß bei Zubiri in diesem Fall die Begriffe Substantivität und Individualität einerseits und der Begriff Respektivität andererseits in Konflikt<sup>64</sup> geraten. Wir können nicht gut die Bezogenheit zur «ratio formalis» der wesentlichen Einheit machen und nicht zugleich eine totale Verkettung aller Wesenheiten zugeben.

Allerdings darf man in diesem Zusammenhang Zubiri nicht mißverstehen, da er nämlich sehr wohl zwischen der äußeren und der inneren Respektivität unterscheidet und die beiden Respektivitätstypen auf je verschiedene Ebenen stellt, wobei er der inneren Respektivität, nämlich derjenigen der verschiedenen Eigenschaften zueinander, die eben dadurch ein geschlossenes System bilden, die fundamentale Bedeutung zuweist. Wenn man sich der verschiedenen Ebenen bewußt ist, die Zubiri unterscheidet, dann ist die Spannung zwischen den einzelnen Substantivitäten (ob diese nun im eigentlichen Sinne genommen werden oder nicht, spielt hier keine wesentliche Rolle) und der Bezogenheit dieser Substantivitäten aufeinander gar nicht so groß. In diesem Fall aber ist das Denken von Zubiri als ein solches zu beurteilen, das, wie auch jenes von Aristoteles, letztlich dem Individuellen den Vorzug gibt und die Verflechtung zwischen den Individuen an die zweite Stelle setzt. Trotz

<sup>63</sup> Madrid 1968, abgekürzt mit LEE.

<sup>64</sup> Vielleicht wäre es glücklicher anstelle des Wortes «Konflikt» «Komplementarität» zu gebrauchen. Nach CARLOS PARIS, *Las grandes líneas evolutivas de la física y el concepto de sustancia*, a. a. O., S. 123, ging es Louis de Broglie gerade um das Studium der Komplementarität «zwischen den Begriffen des Individuums und des Systems». Über die Beziehung Zubiris zu de Broglie s. o. S. 68 und vgl. die Übersetzung *Materia y Lux*, 4. Auflage, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1945, die von Zubiri stammt.

allem scheint uns die Terminologie von Zubiri verwirrend zu sein: wenn doch tatsächlich die innere und die äußere Respektivität nicht auf der gleichen Ebene stehen, warum wird dann für beide derselbe Ausdruck verwendet? Es scheint auch, daß Zubiri um eine Vermittlung zwischen Monismus und Pluralismus ringt, daß er, was die Stufe des Anorganischen und des Organischen betrifft – offenbar inspiriert durch das Strukturdenken der modernen Naturwissenschaften –, dem monistischen Ansatz nahekommmt, daß er aber – wohl von den Analysen des Existentialismus, dann aber vor allem vom christlichen Personbegriff geprägt – auf der Ebene des Menschlichen eindeutig dem Individuellen den Vorzug gibt.

Der Standpunkt von O'Connor ist in diesem Punkte eindeutiger: er geht sehr bestimmt nur von den experimentellen Wissenschaften aus, während Zubiri zunächst zwar ebenfalls denselben Weg beschreitet, darauf aber, nämlich, wenn er zum Menschen kommt, plötzlich metaphysisch wird. An dieser Stelle zeigt es sich, daß es offenbar nur folgende Alternativen gibt: entweder man verzichtet auf eine Metaphysik (obwohl ein solcher Verzicht seinerseits auch wieder Voraussetzungen impliziert, die nur schwerlich nichtphilosophisch genannt werden können) oder man beginnt von einer mit bloßer Wissenschaft nicht mehr zu bewältigenden Stufe an (bei Zubiri trifft das ein, wenn er vom Menschen spricht) von bestimmten Vorentscheidungen her zu denken. Inhaltlich handelt es sich bei dieser Vorentscheidung um das letztlich von der christlichen Theologie herkommende Personalitätsprinzip. Zubiris Philosophie scheint uns deswegen als der Versuch einer Vermittlung von Wissenschaft und Weltanschauung. Das Personalistische in Zubiris Äußerungen über den Menschen verdrängt alle anderen möglichen Ansätze, spricht doch der spanische Philosoph – mindestens in seinem Hauptwerk – kaum von anderen Alternativen, etwa der psychoanalytischen oder der soziologischen. Trotz dieser Einengung des Horizontes aber dürfte der Einsatz des Begriffes «Substantivität» vor allem für das neuscholastische Denken eine Bereicherung darstellen, weil damit der Gedanke des Bezuges, der Struktur, wie er für die Naturwissenschaft selbstverständlich ist, in der Philosophie zwar nicht prävalent wird, aber doch eine Stellung bekommt, wie sie in den üblichen scholastischen-neuscholastischen Ansätzen kaum zu finden ist. Was die Bedeutung der Beziehung in der christlichen Philosophie betrifft, wäre, wie Laín Entralgo (LEE, 177) andeutet, ein Vergleich zu Whiteheads Philosophie fruchtbar.

Es wäre z. B. für die präzise – ebenfalls stark an der Naturwissenschaft orientierte – Arbeit von Hermann Fertig «Die Auflösung der

klassischen Substanzkonzeption und ein Versuch ihrer Rehabilitierung» (a. a. O.) ein großer Vorteil gewesen, Zubiris Begriff von der Substantivität zur Verfügung gehabt zu haben, um den Aspekt der Beziehung der Dinge innerhalb von übergeordneten, aus Dingen bestehenden, das Ding aber zugleich übertreffenden Systemen besser herauszuarbeiten. Dasselbe gilt auch für das Kapitel «Der Substanzbegriff», im Buch «Philosophische Probleme der modernen Physik» von P. Mittelstaedt <sup>65</sup>.

Von neuem wollen wir auf den begonnenen Vergleich zwischen den Gedanken Zubiris und O'Connors zurückkommen. Aristoteles verstand, wie wir schon bei Zubiris Vermittlung des Wesensmodelles an der Philosophiegeschichte gesehen haben (s. o. S. 78), unter Wesen das Korrelat einer Definition, die sogenannte 2. Substanz, die Spezies, zu der man durch die Angabe des Genus und der spezifischen Differenz gelangt <sup>66</sup>. In diesem Punkt lehnen sowohl Zubiri als auch O'Connor die aristotelische Lehre ab und zwar deswegen, weil sie den von den modernen Wissenschaften entwickelten Definitionsbegriff übernehmen. Definitionen sind in der modernen Wissenschaft Beschreibungen, sind das Aufzählen, nach Zubiri sogar das stets ergänzungsbedürftige Aufzählen von Eigenschaften (vgl. o. S. 85). Allerdings haben wir bei dem, was O'Connor mit Definition meint, und demjenigen, was Zubiri darunter versteht, doch einen Unterschied. Nach Zubiri bleibt der aristotelische Definitionsbegriff immerhin als formale Möglichkeit bestehen, O'Connor lehnt ihn überhaupt ab. Zudem spricht O'Connor von zwei Definitionstypen: der eine wäre die Beschreibung im genannten Sinn, der andere wäre eine «*recommendation for linguistic conventions*» (CSA, 40). Von diesem zweiten Definitionstyp ist bei Zubiri überhaupt nicht die Rede, was aber nicht heißen will, daß er ihn nicht akzeptiert. So klein der Unterschied zwischen O'Connor und Zubiri auch sein mag, er wirft immerhin einiges Licht auf Zubiris Standort. Vergleicht man das Denken des Spaniers – wie wir das hier tun – mit einem offensichtlich positivistischen Ansatz, dann wird deutlich, daß sich Zubiri weitgehend damit identifizieren kann, d. h. in diesem Fall sicher mit der Kritik vieler klassischer Thesen. Es zeigt sich aber auch, daß er, wie wir es anläßlich der These von der Substanz als selbständigem Wesen gesehen haben, an solchen Stellen, die weltanschaulich relevant werden (vgl. etwa den Begriff der Person), Metaphysiker bleibt.

<sup>65</sup> 2. wesentlich erweiterte Aufl. 1966, S. 126–142.

<sup>66</sup> Vgl. ARISTOTELES Kat 2B, zitiert nach CSA, 37.

Nach Kategorien 41 10 (zitiert nach CSA, 37) hat die Substanz die Fähigkeit als numerisch ein und dasselbe, verschiedene Qualitäten anzunehmen, d. h. sie ist fähig, Trägerin von sich verändernden Qualitäten zu werden. O'Connor findet es irreführend, einfach so ganz allgemein nach dem Ort des Wechsels zu fragen oder nach dem Träger von Eigenschaften. Es sei nur möglich, nach der Struktur eines einzelnen Dinges zu fragen, und diese Frage könne nur mit Hilfe einzelner Wissenschaften beantwortet werden. O'Connor schließt dann seine Kritik dieses Aspektes des aristotelischen Substanzbegriffes mit der Feststellung: «But we cannot ask for the history or structure of things in general, for there is no science of things in general» (CSA, 40). Zubiri ist mit O'Connor gleicher Meinung, daß man das Wesen nicht in einem hinter den Dingen liegenden subjektualen Träger suchen darf. Eine Wesenskonzepktion, die nach einem hinter den Dingen liegenden Träger sucht, führt aus dem Ding als einem in einem System von Eigenschaften Anwesenden heraus, sie führt, wie schon Locke gesehen hat, zu einem «ich weiß nicht was» und damit letztlich ins Leere. Das Wesen kann aber nach Zubiri nicht etwas Leeres sein, es ist physisch, es ist das System der konstitutiven Eigenschaften. Als solches kann es nicht eine jenseits von Veränderungen liegende Größe sein, denn beim Verändern auch nur einer konstitutiven Eigenschaft ist das frühere Wesen zerstört, es entsteht ein neues. Zubiri nennt das Wesen unveränderlich, insofern als es keine Veränderung toleriert, ohne als solches aufgehoben zu werden.

Da aber die konstitutiven Eigenschaften ein Subsystem des Systems der konstitutionellen Eigenschaften sind, der sogenannten Substantivität, und da dieses System seinerseits wiederum geöffnet ist auf die sogenannten hinzukommenden Eigenschaften, wird es möglich, daß z. B. hinzukommende Eigenschaften einer Veränderung unterliegen, ohne daß das Wesen als Subsystem konstitutiver Eigenschaften verändert wird. Zubiri sagt in solchen Fällen, das Wesen sei weiterhin es selbst, es sei aber nicht mehr dasselbe. Wenn wir wiederum einen Vergleich ziehen wollen zwischen O'Connors und Zubiris Antwort auf die These von Aristoteles, dann zeigen sich Gemeinsamkeiten und Differenzen. Beide finden, daß die subjektuale Konzeption vom physischen Ding wegführt. Der Unterschied zwischen beiden aber besteht darin, daß O'Connor aus diesem Grund überhaupt auf den Entwurf eines Wesensmodelles verzichtet: «for there is no science of things in general» (CSA, 40), während Zubiri durch die Konstruktion seines Modelles vom festen Glauben Zeugnis ablegt: «that there is a general science of the concrete things»

(freie Abwandlung von O'Connors Formulierung). Diese «general science» ist nun genau das, was Zubiri die «innerweltliche Metaphysik» nennt. Der Ausdruck «innerweltliche Metaphysik» verrät bereits, daß eine so konzipierte Metaphysik nach einer andern, nach einer allgemeinen, außerweltlichen (oder wie man sie auch immer nennen mag) Metaphysik ruft. Wir sehen an dieser Stelle deutlich, daß Zubiri unter allen Umständen als Metaphysiker zu verstehen ist, obschon als einer, der wie Aristoteles seine Lehre vom Konkreten her vermittelt.

Unser Vergleich zwischen O'Connor und Zubiri hat bis jetzt ergeben, daß beide Denker versuchen, ausgehend von der modernen Wissenschaft, den auf Aristoteles zurückgehenden Wesens- und Substanzbegriff zu kritisieren. Diese Kritik führt bei O'Connor zu einer völligen Destruktion des traditionellen Ansatzes, während bei Zubiri, der unmißverständlich an der These der Metaphysik festhält, nur von einer teilweisen Zerstörung die Rede sein kann. Der spanische Denker unternimmt sogar den kühnen Versuch, ein eigenes Wesensmodell zu entwerfen, das wir als eine originelle Transkription des von Aristoteles Gemeinten bezeichnen können, als eine Transkription im Angesichte der modernen Wissenschaften. Zubiri hätte allerdings gut daran getan, seinem griechischen Meister mehr Ehre angedeihen zu lassen, hat er doch die Substanzkonzeption des Stagiriten sehr ungenau und vor allem einseitig wiedergegeben. O'Connor ist in seiner Aristoteles-Darstellung, obwohl er schließlich die Ansätze des griechischen Philosophen völlig ablehnt im Vergleich zu Zubiri, der an Aristoteles nur gewisse für seine Polemik gegen ihn interessante Aspekte herausgenommen hat, geradezu beispielhaft, und auch die kurze Darstellung der aristotelischen Substanzlehre bei Hermann Fertig (a. a. O., S. 14–23) wird den vielschichtigen und zum Teil divergierenden Ansätzen von Aristoteles viel eher gerecht als das 5. Kapitel von Zubiris Werk über das Wesen, welches, wie seine Überschrift schon verrät, nur eine Rücksicht der aristotelischen Betrachtungen heraushebt, nämlich das Wesen als ein reales Korrelat der Definition (VW, S. 60–75) <sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Im Vergleich zu O'CONNOR und auch zu HERMANN FERTIG fällt z. B. in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 10<sup>e</sup> ed. revue et augmentée, Paris 1968, S. 301, die Auswahl der Aristoteleszitate etwas einseitig aus. Eine neuere Arbeit zur Thematik des «subjectums» bei Aristoteles, mit der sich eine detaillierte Studie der Aristotelesrezeption bei Zubiri auseinandersetzen hätte, ist der Aufsatz von RENÉ CLAIX, «Le statut ontologique du concept de 'sujet' selon la métaphysique d'Aristote. L'aporie de Métaphysique VII (Z)» in: *Revue philosophique de Louvain*, Bd. 70, 4. Serie, Nr. 7, Löwen 1972, S. 335–359.

Bei O'Connor, der die Möglichkeit einer philosophischen Wesenslehre eigentlich verneint, ist anläßlich der Darstellung traditioneller Modelle nirgends die Rede von der Dynamik des Wesens. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Herkunft dieses für Zubiri so wichtigen Aspektes bei den griechischen Kirchenvätern einerseits und bei den modernen Evolutionslehren andererseits (vgl. Biologie und Paläontologie) zu suchen ist. Vielleicht müßte man aber noch eine weitere Quelle für den dynamischen Aspekt angeben, nämlich die Vorsokratiker. An der dynamischen Wirklichkeitsauffassung gewisser vorsokratischer Philosophen kann nicht gezweifelt werden und auch daran nicht, daß Zubiri sich intensiv mit den Vorsokratikern auseinandergesetzt hat<sup>68</sup>. In seiner Studie «Ideas about substance»<sup>69</sup> schreibt Albert L. Hammond über einen der Vorsokratiker, nämlich über Thales: «I think Thales is splendid: first philosopher of what is ... he announces the thereness of a comon nature but keeps it actual by keeping it alive» (S. 14). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Beziehung, die Hammond, der den Wert des Substanzbegriffes in keiner Weise bestreitet, selbst zum prozeßhaften Charakter der Substanz hat. Er legt übrigens seine diesbezüglichen Gedanken anläßlich der Darstellung des Substanzgedankens von Whitehead dar: «I am a Heraclitean who believes that all substance is in process and that nothing else is ...» (S. 124). Es wäre sicher nicht richtig, wollte man behaupten, erst Zubiri oder Hammond hätten das Dynamische am Substanzbegriff betont, wird doch auch in der Scholastik im Zusammenhang mit dem Naturbegriff von diesem Aspekt gesprochen<sup>70</sup>.

Es ist noch nicht abzusehen, welchen Stellenwert das Wesensmodell von Zubiri im Gesamt der Philosophie der Gegenwart einnehmen wird, welche der zu seiner Konstruktion eingeführten Begriffe einer detaillier-

<sup>68</sup> Vgl. seine Aussagen in NHD, 311.

<sup>69</sup> Baltimore 1969.

<sup>70</sup> Vgl. etwa W. BRUGGER, Philosophisches Wörterbuch, 13. überarbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg, Herder 1967, S. 243 ff.

Demgegenüber ist es eigentlich überraschend, innerhalb des dialektischen Materialismus von der Stabilität des Wesens reden zu hören: «Innerhalb ihrer dialektischen Einheit bilden Wesen und Erscheinung Gegensätze. Das Wesen ist relativ stabil, beständig, hat den Charakter des Allgemeinen, des Notwendigen.» Vgl. GEORG KLAUS und MANFRED BUHR, Herausgeber, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, Verlag Enzyklopädie, 8. berichtigte Auflage, Bd. 2, S. 1159. Allerdings muß, wollen wir der Wesenslehre des dialektischen Materialismus gerecht werden, berücksichtigt werden, daß es sich nur um eine relative Beständigkeit handelt und daß das Wesen nur «vermittels der Erscheinungen zugänglich ist» (ebd.).



ten Kritik standhalten werden; eines aber ist sicher: es handelt sich bei Zubiris Entwurf um einen ungewöhnlichen Versuch, die Welt, wie sie uns von den modernen Wissenschaften gezeigt wird, zu verstehen, um einen Versuch, der die Dinge ernst nimmt, der aber auch, obwohl es manchmal das Gegenteil zu sein scheint, die Spekulation des Logos hochschätzt, was schon durch das bloße Vorhandensein des spekulativen Wesensmodelles selbst bewiesen wird. Dasjenige aber, was Zubiris Entwurf ganz besonders auszeichnet, ist das Verwurzelte sein in der Physis. Genau diese Verbundenheit mit der Physis ist es, welche, wie Inciarte mit Recht betont (vgl. IRP, 235 Anm. 7), nicht nur Zubiri kennzeichnet, sondern als Charakteristikum der spanischen Philosophie der Gegenwart, als deren bedeutenden Repräsentanten wir Zubiri dargestellt haben, angesehen werden kann. Was man auch immer von Metaphysik halten mag, das Unternehmen Zubiris verdient deswegen alle Bewunderung, weil es sich die Mühe des Kontaktes mit dem Konkreten nicht erspart hat. Vielleicht haben wir es hier mit einer echten Integration zu tun, einer Integration des dem Konkreten treubleibenden Archetyps, der in der Gestalt von Sancho Pansa zum Ausdruck gebracht wurde einerseits, und andererseits des die metaphysische Dimension des Menschen niemals verleugnenden Archetyps, der in Don Quichotte Gestalt annahm. Jedenfalls wäre es zu wünschen, daß man sich vermehrt mit Zubiri beschäftigt, ist doch die genannte Integration eines der tiefsten Anliegen des denkenden Menschen, auch in einer Zeit, in der man aus der Leugnung der Metaphysik eine neue Metaphysik gemacht hat.