

schen Paradoxien charakteristische Art von Reflexivität sogar „von allen sogenannten philosophischen Paradoxien abwesend ist“<sup>63</sup>, dann wäre er gewiß nicht dem Blendwerk des paradox-reflexiven Prinzips der Totalbegründung verfallen<sup>64</sup>. Welch ein Triumph für den *genius malignus* dieses perversen Prinzips, ausgerechnet in einem Traktat über kritische Vernunft mit dem Geist wirklicher Begründung verwechselt zu werden!

## Von der Herkunft der Ideen Ein Versuch zu Ortega Aufsatz ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘<sup>1</sup>

Von Hans WIDMER (Luzern)

### 1. Vorspiel

Die folgenden beiden Zitate zeigen, daß die Gedanken, welche Ortega y Gasset im Jahre 1934 zum Thema ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘<sup>2</sup> vorgelegt hat, für den spanischen Kulturbereich von beachtlicher Bedeutung sind. Vor nicht allzu langer Zeit schrieb José Antonio Gomez Marín in einem Aufsatz: „Jeder Spanier ist, wie Averroes, weitgehend davon überzeugt, daß es Wahrheiten gibt, die uns nur die Vernunft beibringt und solche, die nur der Glaube vermitteln kann . . . Ich nehme an, daß die Frage etwas komplizierter ist. Jedenfalls wäre es gut, sie mit dem Raum in Beziehung zu bringen, in dem der Mensch sich geistig bewegt; häufig stützt er sich nämlich auf einen irrationalen Grund und vertraut letztlich einem kategorialen Horizont, den er als undiskutierbares Erbe erhalten hat und der es ihm oftmals verbietet, mit genügender Strenge zwischen ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ zu unterscheiden, wie Ortega das getan hat.“<sup>3</sup>

Der zweite Text ist ein Gedicht von Machado.

„Vom Meer zum Wahrgenommenen,  
vom Wahrgenommenen zum Begriff,  
vom Begriff zur Idee,  
Oh, die süße Aufgabe;  
von der Idee zum Meer  
und das Spiel wiederholt sich von Anfang an.“<sup>4</sup>

<sup>63</sup> Vgl. Popper, LdF XVII; Albert, KuK 297.

<sup>64</sup> Auf die Begründungs- als Dogmatisierungskritik (vgl. oben Anm. 28) bei Albert, Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975, 111 f., 115, 117, 122, ist andernorts einzugehen.

<sup>1</sup> Die Arbeit geht zurück auf zwei im Juni 1973 in Zürich vor Studenten gehaltene Vorträge.

<sup>2</sup> Die in diesem Beitrag vorkommenden Übersetzungen stammen von mir mit Ausnahme der Übertragung des Titels ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘, die von Gustav Kilpper stammt, der O.s. Aufsatz ‚Ideas y creencias‘ ins Deutsche übersetzt hat, in: José Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, Zürich 1956, Bd. IV, 96–129. Es muß aus Platzgründen auf die jeweilige Angabe des spanischen Textes in den Anmerkungen verzichtet werden. Was die Werke O.s. betrifft, zitieren wir nach den in Madrid erschienenen ‚Obras completas‘, die wir mit OC abkürzen und mit der betreffenden Band- und Seitenzahl anführen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu José Antonio Gomez Marín, La sombra de la magia. El caso de los médicos. Sobre la psicología española y el papel de la ciencia, in: Triunfo 27 (1973) 23–24.

<sup>4</sup> Dieses Gedicht findet sich ohne nähere bibliographische Angaben bei Ciriaco Morón, El sistema de Ortega y Gasset, Madrid 1968, 440.

Beide Stellen bewegen sich im selben Horizont, sie betrachten die Ideen in einem größeren Zusammenhang, und wir werden am Ende dieser Arbeit versuchen, sie mit den Aussagen von Ortega in Beziehung zu bringen.

## 2. Die Begriffe: Glaubensgewißheiten, Zweifel, Ideen (die sogenannte Begriffstrias)

Zunächst aber wollen wir versuchen, Ortegas Gedanken darzulegen, sie in ihrer Anwendung auf die Geschichtsinterpretation zu studieren und zu einer kritischen Auseinandersetzung zu kommen.

Das, was ein Mensch denkt, kann uns nach Ortega helfen, ihn zu verstehen. „Wie sollen“, so schreibt er, „auf die Existenz einer Person nicht ihre eigenen Ideen wie auch jene der Zeit, in der sie lebt, einen Einfluß haben?“<sup>5</sup> Da aber der Ausdruck ‚Ideen eines Menschen‘ sich auf sehr verschiedene Dinge beziehen kann, müssen wir zwischen den Ideen unterscheiden, die wir bewußt besitzen, gleichsam als Frucht unseres eigenen Nachdenkens, und jenen Bedeutsamkeiten, mit denen wir immer schon rechnen, ohne es zu wissen. Die erste Größe nennt Ortega ‚Idee‘, die zweite ‚Glaubensgewißheit‘. Er schreibt: „Es ist also gut, daß wir den Terminus ‚Ideen‘ zur Bezeichnung von all dem verwenden, was uns im Leben als Resultat eigener intellektueller Anstrengung begegnet. Die ‚Glaubensgewißheiten‘ zeigen sich aber in entgegengesetzter Beschaffenheit. Nicht die Arbeit des Nachdenkens führt uns zu ihnen, vielmehr sind sie bereits in dem Moment schon auf unserem eigenen Grund wirksam, in dem wir uns anschicken, über etwas nachzudenken. Daher pflegen wir sie nicht zu formulieren. Wir begnügen uns damit, Anspielungen auf sie zu machen, wie wir das mit all dem zu tun pflegen, was für uns zur Wirklichkeit selbst gehört. Die Theorien aber bestehen, auch wenn sie noch so wahr sind, nur solange, als sie gedacht werden: Daher sind sie auf eine Formulierung angewiesen.“<sup>6</sup>

Ortega illustriert den Unterschied zwischen ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ an einem Beispiel: ein Mensch muß aus irgendeinem Grunde außer Haus gehen. Als ‚Ideen‘ müssen die ihm bewußten Motive und Ziele seines Weggehens bezeichnet werden, während die von ihm unbewußt gemachten Voraussetzungen den Namen ‚Glaubensgewißheiten‘ erhalten. Wer sein Haus verläßt, wird in der Regel den Grund seines Tuns angeben können; er geht z. B. weg, um Einkäufe zu besorgen; über die Existenz der Straße, die ihn zum Kaufhaus führt, wird er sich jedoch kaum Gedanken machen. Die Tatsache aber, daß ihm das Bestehen der Straße nicht bewußt wird, sollte uns nicht übersehen lassen, daß sie „die Voraussetzung von allem übrigen“<sup>7</sup> ist. Die fundamentale Bedeutung der vorausgesetzten Existenz der Straße wird uns erst dann deutlich, wenn wir uns vorstellen, die Straße würde in dem Augenblicke, da der Mann weggehen wollte, etwa wegen eines Erdbebens verschwinden.

Es erweist sich also, daß die ‚Glaubensgewißheiten‘ den ‚Ideen‘ gegenüber eine tragende Funktion haben. Genau das aber hat nach Ortega die Philosophie der Neuzeit, die er des Intellektualismus bezichtigt, übersehen, wurde doch seit Descartes immer wieder den Ideen der Vorrang vor allen übrigen Gegebenheiten eingeräumt.

Wenn wir der Dynamik menschlichen Verhaltens und damit auch dem spannungsgeladenen Phänomen der Geschichte gerecht werden wollen, müssen wir neben den ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ noch eine dritte Größe, den ‚Zweifel‘ unterscheiden. Wenn die ‚Glaubensgewißheiten‘ als „die feste Erde, auf der wir uns abrackern“<sup>8</sup>,

<sup>5</sup> OC, 5, 383.

<sup>6</sup> OC, 5, 385.

<sup>7</sup> OC, 5, 386.

<sup>8</sup> OC, 5, 392.

umschrieben werden, dann ist unter ‚Zweifel‘ nichts anderes zu verstehen als ein Verlust jenes Festigkeitserlebnisses, das uns von der ‚festen Erde‘ sprechen läßt. Da der Verlust den früheren Besitz des Verlorenen immer voraussetzt, ist er eine sekundäre Erscheinung. Das gilt auch für den ‚Zweifel‘, der nur von der ‚Glaubensgewißheit‘ her verständlich wird, ist doch nach Ortega der Mensch „im Grunde genommen ein Gläubiger . . . die tiefste Schicht unseres Lebens, jene, die alle übrigen trägt und stützt, besteht aus ‚Glaubensgewißheiten“.<sup>9</sup>

Da der ‚Zweifel‘ letztlich nur von den ‚Glaubensgewißheiten‘ her begreiflich wird, ist er nach Ortega eher als ein unsere Tiefen erschütternder Schicksalsschlag aufzufassen denn als ein methodisches Verhalten (Descartes), über das wir frei verfügen können. Dramatisch klingen die Worte des Spaniers, wenn er auf den ‚Zweifel‘ Bezug nimmt: „In diesem tragenden Bereich unserer ‚Glaubensgewißheiten‘ aber öffnen sich da und dort wie Falltüren riesige Löcher des ‚Zweifels‘. Dies ist der Augenblick, um zu sagen, daß der wahre Zweifel, nicht der bloß methodische und intellektuelle, ein Modus der ‚Glaubensgewißheit‘ ist, daß er in der Architektur des Lebens derselben Schicht angehört wie jene . . . Im Zweifel erfährt man dasselbe wie beim Fall in einen Abgrund.“<sup>10</sup> Die paradoxe Formel: „Wir glauben an unseren Zweifel“<sup>11</sup>, soll darauf hinweisen, daß ‚Glauben‘ und ‚Zweifel‘ auf dem tiefsten Grund unserer Existenz beheimatet sind.

Das den ‚Glauben‘ vom ‚Zweifel‘ unterscheidende Merkmal darf nicht in der Intensität des Erlebens gesucht werden, es muß im Inhaltlichen liegen. „Zweifel heißt nicht einfach ‚nicht glauben‘ im Gegensatz zu ‚glauben‘, noch meint er ein ‚glauben, daß nicht‘ im Gegensatz zu einem ‚glauben, daß‘. Das unterscheidende Moment liegt in dem, was man glaubt.“<sup>12</sup> Wäre der ‚Zweifel‘ nur die Vernichtung des früher einmal Geglaubten, so könnte er ja in einem gewissen Sinne als Befreiung erfahren werden. Er besteht aber gerade nicht darin, sondern er konfrontiert uns mit einer Wirklichkeit, die wir in ihrer zweideutigen und dunklen Rätselhaftigkeit nicht zu durchschauen vermögen. Das Volk spricht vom „sich in einem Meer von Zweifeln Befinden“<sup>13</sup> und will damit das Gefühl beängstigender Unsicherheit betonen, das uns befällt, sobald wir im Glauben an etwas zu wanken beginnen. Zum ‚Zweifel‘ kommt es deswegen, weil man sich in zwei entgegengesetzten ‚Glaubensgewißheiten‘ vorfindet, die zusammenprallen, wobei uns die eine auf die andere wirft und wir keinen Boden mehr unter den Füßen haben.“<sup>14</sup>

Ortega vergleicht den vom Zweifel Befallenen mit einem Schiffbrüchigen, der, wenn er überleben will, einen totalen Einsatz wagen muß. Viele Möglichkeiten der Rettung gibt es nicht, besteht doch der ‚Zweifel‘ gerade darin, nicht zu wissen, woran man ist. Nach Ortega verbleibt nur der Ausweg in das Denken. Dieses sei das Allerwenigste, was man angesichts eines unklaren Sachverhaltes tun könne, man brauche sich dazu nicht einmal zu bewegen, denn, um über ein Ding nachzusinnen, müsse man dasselbe nicht einmal berühren. Trotzdem neige der Mensch zur Denkfaulheit und erst die tiefe Not des ‚Zweifels‘ bringe ihn dazu, dieselbe zu überwinden. Im Unsicherwerden, im Glaubensverlust liege der Ursprung des Denkens: „Die Löcher unserer ‚Glaubensgewißheiten‘ sind also die vitale Stelle, an der sich die ‚Ideen‘ einschalten.“<sup>15</sup>

Das Wesen des Denkens besteht nach Ortega in der Vorstellung. Diese Auffassung hatte er bereits in seinem Buch ‚Über Galilei‘ (1933)<sup>16</sup> vertreten, wo er den Menschen darstellte als ein Wesen, das, um sich zu schützen und abzusichern, imaginativ

<sup>9</sup> Ebd.<sup>10</sup> Ebd.<sup>11</sup> Ebd.<sup>12</sup> OC, 5, 393.<sup>13</sup> Ebd.<sup>14</sup> OC, 5, 394.<sup>15</sup> Ebd.<sup>16</sup> En torno a Galilei, OC, 5, 9–164.

eine Welt schafft. „Der Mensch“, so heißt es dort, „ist ein geborener Schöpfer von Welten.“<sup>17</sup> So ist z. B. die ‚Welt‘ der Physik oder irgendeiner anderen Wissenschaft nicht als eine Wirklichkeit an sich aufzufassen, sondern bloß als deren Deutung, letztlich als eine Konstruktion. Wie aber steht es unter diesen Voraussetzungen mit der Wahrheit der Wissenschaften, ja der Kultur überhaupt? Diese ist ein Problem „der ‚Innenpolitik‘ im Bereich der imaginären Welt unserer Ideen. Eine Idee ist dann wahr, wenn sie jener Idee entspricht, die wir von der Wirklichkeit haben. Unsere Idee von der Wirklichkeit aber ist nicht mit unserer Wirklichkeit identisch. Diese nämlich besteht aus all dem, womit wir in unserem Leben de facto zählen.“<sup>18</sup> Den Maßstab für die einzelnen Ideen bildet also die Grundidee, die wir von der Wirklichkeit haben, wobei aber festzuhalten ist, daß diese Grundidee, jene letzte Wirklichkeit, die eine solche des Lebens ist, nicht adäquat erfaßt werden kann.

Für den Wissenschaftler, z. B. für den Physiker ist daher „die Physik nicht Wirklichkeit, sondern eine imaginäre Sphäre, in der er sich imaginär bewegt, während er gleichzeitig in der authentischen und primären Wirklichkeit seines Lebens weiterlebt.“<sup>19</sup> Wiederum veranschaulicht Ortega seine Gedanken anhand eines Beispiels. Ein Mensch, der einen Roman liest oder der im Theater sitzt, „lebt, das ist klar, die Wirklichkeit seines Lebens, wobei aber diese Wirklichkeit seines Lebens im Moment darin besteht, ihr über die virtuelle Dimension der Phantasie entwichen zu sein und ein Quasi-Leben in der imaginären Welt zu führen, die ihm der Romanschriftsteller beschreibt.“<sup>20</sup> Dichtung und Kunst, aber auch Wissenschaft und Philosophie gehören gleicherweise in den Bereich des von der menschlichen Phantasie Geschaffenen. Die vielgerühmte Exaktheit der Wissenschaft erklärt sich aus der Tatsache, daß sie Konstruktion ist. „Wenn wir sie in der Wirklichkeit, das heißt im Wahrnehmbaren und nicht im Imaginären antreffen wollen, dann müssen wir auf den eigentlichen Maßstab zurückkommen, und von selbst erfährt ihre Exaktheit eine Abschwächung . . .“<sup>21</sup> Trotz der Tatsache, daß Wissenschaft und Kunst dem Imaginären angehören, soll in keiner Weise der zwischen ihnen bestehende Unterschied gelegnet werden, ist doch der Bezug der wissenschaftlichen Ideen zur Wirklichkeit ein engerer als derjenige der dichterisch-künstlerischen. Jener aber, der Wissenschaft und Wirklichkeit miteinander identifizieren würde, wäre einem Verrückten zu vergleichen, dem das Kriterium für die Differenz zwischen Phantasiegebilde und Wirklichkeit abhanden gekommen ist.

Nach Ortega, das kann zusammenfassend gesagt werden, gehört es zum Geschick des Menschen, aus der Geborgenheit der ‚Glaubensgewißheit‘ in den ‚Zweifel‘ zu fallen und ‚nolens volens‘ beim Denken Zuflucht nehmen zu müssen. Da aber das Denken wesentlich Vorstellung ist, kann Ortega konsequenterweise schreiben: „Wir haben keine Wahl zwischen Phantasieren oder nicht. Der Mensch ist dazu verurteilt, Romanschriftsteller zu sein.“<sup>22</sup> Die Geschichte kennt die verschiedensten Konstruktionen der Phantasie (Kulturen ect.) und das, was wir heute ‚Wissenschaft‘ nennen, ist dabei nur ein Sonderfall, nämlich „der riesige Plan, den wir seit dreieinhalb Jahrhunderten ausarbeiten, um unsere Wanderung zwischen den Dingen durchführen zu können.“<sup>23</sup> Daneben gibt es aber noch viele andere Orientierungsversuche wie z. B. die Religion, die Dichtung usw.

<sup>17</sup> OC, 5, 33.

<sup>18</sup> OC, 5, 388.

<sup>19</sup> OC, 5, 403.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> OC, 5, 404.

<sup>22</sup> OC, 5, 404–405.

<sup>23</sup> OC, 5, 404.

### 3. Die Begriffstrias in der Geschichtsinterpretation

Ortega begnügt sich nicht mit der Beschreibung der drei Größen ‚Ideen‘, ‚Glaubensgewiſheiten‘ und ‚Zweifel‘, ihn interessiert vor allem ihr dynamisches Zueinander, das er nicht so sehr in theoretischer Reflexion erhellt, als vielmehr an konkreten geschichtlichen Beispielen aufzuspüren sucht. Er ist an verschiedenen Stellen seines umfangreichen Werkes dem Problem der Wandlung von ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewiſheiten‘ nachgegangen.<sup>24</sup>

Wenn wir schon bei der statisch-beschreibenden Darstellung der Begriffstrias den ‚Zweifel‘ besonders betonten (s. o. 374), so kann bei einer mehr dynamischen Betrachtungsweise seine Bedeutung erst recht nicht übersehen werden. Es ist nicht immer leicht, die verschiedenen Aussagen, die der spanische Philosoph zum Thema des ‚Zweifels‘ macht, widerspruchsfrei miteinander zu verknüpfen, etwa, wenn es einerseits heißt: „Das Sich-im-Zweifel-Befinden setzt voraus, daß man ihm an einem bestimmten Tag verfallen ist. Der Mensch kann nicht mit dem Zweifel beginnen,“<sup>25</sup> oder andererseits, „die authentische Wirklichkeit der Erde hat keine Gestalt, sie hat keinen Seinsmodus, sie ist reines Rätsel.“<sup>26</sup> Auf die Spannung zwischen diesen Aussagen werden wir später zurückkommen.

Die ‚rätselhafte‘ Welt hat die Menschen immer zu Erklärungen herausgefordert, die im Verlaufe der Zeit z. T. radikale Wandlungen erfuhren. So haben sich die Menschen des 6. Jahrhunderts vor Christus die Erde als Göttin vorgestellt, für die Menschen der Neuzeit wurde sie zu einem Astralkörper. Die verschiedenen Deutungen (‚Ideen‘) sind immer die Frucht des Denkens genialer Menschen. Diese wurden, zu kaum mehr faßbaren Zeitpunkten, vom Rätselhaften erschüttert, verfielen dem ‚Zweifel‘ und sahen sich genötigt, denkend aus ihm heraus zu finden. Mit der Zeit, nachdem spätere Generationen vergessen hatten, daß es sich nur um Deutungen der Wirklichkeit und nicht um Wirklichkeit selber handelte, wurden die ‚Ideen‘ zu ‚Glaubensgewiſheiten‘.

Die aufgrund des Mechanismus der Tradition zu ‚Glaubensgewiſheiten‘ verfestigten ‚Ideen‘ bilden jenes schwer durchschaubare Ganze, dem wir den Namen ‚kulturelles System‘ geben und das wir zu Beginn unseres Lebens sozusagen als Erben antreten wie ein überkommenes Kapital. „Wir haben all jene Anstrengungen in Form von ‚Glaubensgewiſheiten‘ geerbt und diese sind gleichsam das Kapital, aus dem wir leben.“<sup>27</sup> Daß das System von ‚Glaubensgewiſheiten‘, in das wir hineingeboren werden, uns zunächst stark bestimmt, ist für Ortega selbstverständlich.

Wenn wir die bis anhin eingeführten Begriffe präzise verwenden und uns die Frage stellen, ob aus einer ‚Glaubensgewiſheit‘ im Verlaufe der Zeit auch eine ‚Idee‘ werden könne, dann müssen wir eine negative Antwort geben, da ja die ‚Glaubensgewiſheit‘ per definitionem das ist, womit man rechnet, ohne es in Frage zu stellen. „Wenn wir wirklich an etwas glauben, kommt es uns nicht in den Sinn, für diesen Glauben Gründe zu suchen.“<sup>28</sup> Konsequenter macht daher Ortega in seiner Arbeit über Vives (1940) die Feststellung, „daß eine ‚Glaubensgewiſheit‘, im vollen Sinne genommen, nur möglich ist, wenn unser soziales Milieu daran teilhat und wenn diese Glaubensgewiſheit in ihrem Bereiche voll in Kraft ist.“<sup>29</sup>

<sup>24</sup> So z. B. in ‚En torno a Galileo‘ (OC, 5, 9–164) und in seinem Beitrag ‚Vives‘ (OC, 5, 493–507). Vgl. dazu besonders ‚Sobre la volatilización de una fe‘ (OC, 5, 498–502). Für weitere Angaben vgl. Alain Guy, Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique, Paris 1969, vor allem: Théorie de la croyance, 27–34.

<sup>25</sup> OC, 5, 407.

<sup>26</sup> OC, 5, 400.

<sup>27</sup> OC, 5, 400.

<sup>28</sup> OC, 5, 501.

<sup>29</sup> Ebd.

Um die Komplexität der in der Trias ‚Glaubensgewißheit‘, ‚Zweifel‘, ‚Idee‘ vorkommenden Verhältnisse zu präzisieren, müßte man – über Ortega hinausgehend – zwischen dem Menschen als Gattungswesen und als Einzelnem unterscheiden. Betrachtet man die Menschheit als Ganzes, so steht zu Beginn der ‚Zweifel‘, das Stehen vor dem Rätselhaften, welches das Denken überhaupt erst ermöglicht. Dies wird zwar bei Ortega kaum deutlich ausgesprochen, gehört aber doch zu den Ansätzen seiner Anthropologie. Wenn wir die Sache so betrachten, dann zeigt sich in der Menschheitsgeschichte folgende Sequenz: ‚Zweifel‘, ‚Idee‘, ‚Glaubensgewißheit‘, es sei denn man gebrauche den Begriff ‚Glaubensgewißheit‘ bereits für die Instinktsicherheit und damit auch schon für die Geborgenheit der Tiere, um so zur Reihenfolge ‚Glaubensgewißheit‘, ‚Zweifel‘, ‚Idee‘ zu kommen, ein Vorgehen, das als unzulässige Extrapolation zu beurteilen wäre.

Wenn man aber das Werden des Einzelnen in den Vordergrund stellt, dann verschiebt sich die Abfolge: am Anfang steht die Geborgenheit des Kindes im Schoße tradierter ‚Glaubensgewißheiten‘, es folgen ‚Zweifel‘, die unter Umständen (in Fällen besonderer Begabung) vom Aufbau einer eigenen theoretisch fundierten Weltanschauung abgelöst werden. Das von Ortega vorgelegte und nur dürftig ausgearbeitete Schema sollte allerdings nicht zu sehr gepfeßt werden, da sich ja der spezifische und der individuelle Aspekt laufend überschneiden. So wird es normalerweise der Fall sein, daß sich der von ‚Zweifel‘ geplagte Einzelne einem bereits vorliegenden Ideensystem anschließt, und man kann dann in einem gewissen Sinne sagen, daß für ihn das, was für eine bestimmte Menschengruppe ‚Glaubensgewißheit‘ ist, zur ‚Idee‘ wird.

Ortega beschäftigt sich aber nicht mit diesen komplizierten Überschneidungen, ihm geht es um die Beschreibung und um das Verständnis geschichtlicher Epochen. Geschichtsschreibung ist nach seiner Auffassung, die in vielem mit derjenigen von Dilthey<sup>30</sup> verwandt ist, vor allem die Erforschung des vitalen ‚Grund und Bodens‘, auf dem eine bestimmte Epoche, eine bestimmte Generation steht, das, worauf sie sich verläßt, worauf sie ihr Tun und Lassen ausrichtet. „Das erste, was der Geschichtsschreiber an einem Menschen oder an einer Epoche ergründen muß, ist dieses System von Glaubensgewißheiten. So wird die Geschichte zu einer Erkenntnis der Tiefen . . . Um sie zu entdecken, muß man unter die Oberfläche der historischen Landschaft dringen, muß man alle bis dahin in Einsatz gebrachten Psychologien, Charakterologien und Morphologien hinter sich lassen, muß man zu einem Kumpel im Bergwerk der Menschheit werden.“<sup>31</sup> Ortega ist es tatsächlich gelungen (z. B. in seinem Buch über Galilei), sein anspruchsvolles Programm weitgehend durchzuführen, und es kommt ihm in der Geschichtsschreibung ein ähnliches Verdienst zu wie Sigmund Freud in der Tiefenpsychologie. Beide haben bisher Ungeachtetes in das Zentrum ihrer Disziplinen gerückt, Freud das ‚Unbewußte‘, Ortega die ‚Glaubensgewißheiten‘, beiden sind aber auch gewisse Fehler unterlaufen, wie etwa Verallgemeinerungen und falsche Einschätzung der Tradition, Fehler, die es heute zu vermeiden gilt.

Es sei nun anhand einiger Beispiele gezeigt, wie Ortega die Begriffstrias für seine Geschichtsanalysen fruchtbar zu machen versuchte. In seinen Studien spielt der Begriff der Krise eine besondere Rolle. Er ist mit demjenigen des Zweifels irgendwie identisch, versteht er doch unter einer historischen Krise einen ‚Zweifel‘, der zu einer bestimmten Zeit (damit ist nicht ein konkretes Datum gemeint, sondern eine längere Zeitspanne) die Menschen (gemeint sind bestimmte Gruppierungen) eines Kulturraumes befällt. Drei solcher kritischer Zeiten des Umbruchs zeigen sich dem Analytiker abendländi-

<sup>30</sup> Vgl. dazu ‚Guillermo Dilthey y la idea de la vida‘, OC, 6, 165–214.

<sup>31</sup> OC, 5, 500.

scher Kultur besonders deutlich: „jene, die der alten Welt das Ende bereitet, jene, die sich zur Zeit der Renaissance abspielt und die, welche sich jetzt abzuzeichnen be-  
ginnt.“<sup>32</sup>

Ortega bemüht sich ganz besonders um das tiefere Verständnis derjenigen Krise, in der ihm zu leben bestimmt war.<sup>33</sup> Wir ziehen hier aber nicht seine Gegenwartsdiagnosen bei, weil der Abstand zur eigenen Zeit allzu gering ist, um zu der hier gewünschten Klarheit zu gelangen, sondern wir illustrieren die Fruchtbarkeit der Begriffstrias anhand von Ortegas Analysen der Renaissance, weil einerseits diese Zeit nicht so weit von uns entfernt ist wie das Ende der Antike und weil wir ihr gegenüber andererseits doch genügend Abstand haben, um zu einem Überblick zu kommen. Zudem zeigen verschiedene Werke Ortegas (z. B. sein Buch über Galilei und sein Beitrag über Vives), daß er dem Zeitabschnitt zwischen 1400 und 1650 besonders nahe stand.

Den Deutungen Ortegas zufolge ist der Zeitabschnitt zwischen Dante und Descartes ein solcher der Wende, wobei die Menschen des Quattrocento die Krise am intensivsten erfahren. „In einem jeden jener Menschen des Quattrocento stoßen zwei entgegengesetzte Bewegungen aufeinander: der mittelalterliche Mensch fällt wie die verbrauchte und zu Asche gewordene Rakete zur Erde nieder. Diese sinkende, träge Asche aber durchbricht eine neue Rakete, die soeben gefeuert wurde und nun im Aufstieg begriffen ist, und die über die volle Kraft des Mittags verfügt – reines Feuer –, das energische, obschon zwar verworrene Prinzip eines neuen Lebens, des modernen.“<sup>34</sup> Den zwischen 1400 und 1500 lebenden Generationen war es überbunden, den Konflikt zweier Welten in ihrem eigenen Innern auszutragen. Der Mensch jener Zeit „ist an sich selbst verloren, d. h. er faßt in seinem ehemaligen System von Überzeugungen keine Wurzeln mehr, und er ist noch nicht in einem neuen beheimatet; er hat also den festen Boden unter den Füßen verloren . . . er ist aus dem Gleichgewicht gefallen . . .“<sup>35</sup> Nur noch lose Bindungen verbinden jene Menschen mit dem Glaubensgefüge des Mittelalters, sie haben bloß noch einen „gewöhnheitsmäßigen, trägen Glauben.“<sup>36</sup>

Eine neue Weltanschauung, die anthropozentrisch-naturalistische, zeichnet sich langsam ab und die Menschen des Quattrocento sehen sich zwischen alt und neu hin- und hergerissen: „Die Seelen blicken zugleich auf die eine wie auf die andere Welt, sind gespalten, d. h. sie schielen. Vital gesehen schielen fast alle repräsentativen Menschen dieses Jahrhunderts.“<sup>37</sup> Eine solche Epoche des Zwiespaltes, des kollektiven Zweifels vermochte es kaum, geschlossene Denksysteme hervorzubringen, welche die Zeiten überdauern hätten wie später die Leistungen eines Descartes oder eines Galilei.

Die Intensität des Konfliktes, den die Menschen der Renaissance auszuhalten hatten, wird erst uns, die wir durch einen großen Abstand von dieser Zeit getrennt sind, voll bewußt, prallten doch in jener Epoche verschiedene ‚Glaubensgewißheiten‘ aufeinander, die mittelalterliche und die neuzeitliche. Der Mensch des Mittelalters hatte sich je schon auf einen ganz bestimmten Typus von Vernunft verlassen, auf jenen nämlich, der den unbedingten Glauben an Bibel und kirchliches Dogma als gerechtfertigt, d. h. vernünftig implizierte, während der Mensch der Moderne nur jenem Typus traute,

<sup>32</sup> OC, 5, 140.

<sup>33</sup> Interessante Anhaltspunkte würden diesbezüglich etwa folgende Werke geben: ‚El tema de nuestro tiempo‘ (1923), ‚La rebelión de las masas‘ (1930), ‚Historia como sistema‘ (1941).

<sup>34</sup> OC, 5, 141.

<sup>35</sup> OC, 5, 142.

<sup>36</sup> Ebd. <sup>37</sup> Ebd.

der den stets weiterschreitenden Zweifel als die Ursubstanz des Vernünftigen betrachtet. Als geschichtliche Verkörperung der ersten Denkart hätten wir etwa Thomas von Aquin, für die zweite Auffassung wäre z. B. Descartes repräsentativ. Der als konfliktgeladene Spannung erfahrene Übergang vom einen zum anderen vollzog sich in Gestalten wie etwa Petrarca oder Giordano Bruno.

#### 4. Die Stellung des Aufsatzes ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ in Ortegas Gesamtwerk

Geschrieben wurde die hier referierte Abhandlung im Dezember 1934, in einer Phase, in der Ortega sich allmählich von der Politik zurückzuziehen begann. Er war nämlich seit 1914, also kurz nachdem er 30 Jahre alt war, politisch ziemlich aktiv gewesen. Am 23. März 1914 hatte er zusammen mit García Morente, Antonio Machado, Maeztu und anderen die ‚Liga de Educación Política Española‘ gegründet. 1929 hatte er für einige Monate auf seinen Lehrstuhl verzichtet und aus Protest gegen Primo de Rivera an einer freien Universität unterrichtet. Am 15. November 1930 hatte er die Parole ‚Delenda est monarchia‘ proklamiert und zusammen mit Unamuno, Marañón und anderen die ‚Agrupación al Servicio de la República‘ ins Leben gerufen. 1931 war er in den Cortes der Republik Abgeordneter der Provinz León gewesen und am 6. Dezember desselben Jahres hatte er den berühmt gewordenen Vortrag ‚Rectificación de la República‘ gehalten. Zwischen 1932 und 1936 zog er sich dann mehr und mehr von der Politik zurück, bis er schließlich nach der Erhebung von Franco im August 1936 sein Land verließ, um es bis zu seinem Tode nur noch sporadisch zu besuchen.<sup>38</sup> Wie Jean-Paul Borel mit Recht bemerkt, muß Ortegas Rückzug aus der Politik aufgrund verschiedener Faktoren erklärt werden, sicher aber darf man dabei folgende Komponente nicht unterschätzen, nämlich „un certain découragement quant aux possibilités qui restent à l'Espagne“.<sup>39</sup> In dem, was Borel „découragement“ nennt, können wir wohl bei Ortega selbst dasjenige feststellen, was er als ‚Krise‘ beschrieben hat: ihm selber entschwindet langsam eine fundamentale Überzeugung seiner ersten Reifejahre, der Glaube daran nämlich, daß sich in seinem Vaterlande politisch etwas Sinnvolles machen lasse. Es scheint also kein Zufall zu sein, daß die Thematisierung der Gedanken über das Thema ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ gerade in diese kritische Phase fällt.

Der erste Teil des 1934 verfaßten Essays wurde schon im Jahre 1937 in der ‚Europäischen Revue‘<sup>40</sup> veröffentlicht. Erst im Jahre 1940 erfolgte die Publikation in spanischer Sprache. Ortega veröffentlichte seine Arbeit innerhalb eines Sammelbandes, dem er den Titel des hier behandelten Essays selbst gab, nämlich ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘<sup>41</sup>, und in dem er verschiedene kleinere Schriften vereinigte, vorzüglich Manuskripte gehaltener Vorträge wie auch bereits früher publizierte Zeitungsartikel. Der genannte Sammelband wurde auch in die gesammelten Werke aufgenommen, in den 5. Band, wo er über hundert Seiten umfaßt (OC, 5, 377–489). Der Beitrag ‚Ideen

<sup>38</sup> Zu den biographischen Daten vgl. Alain Guy, a. a. O. 173 ff.

<sup>39</sup> Jean-Paul Borel, *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, Neuchâtel 1959, 159.

<sup>40</sup> José Ortega y Gasset, *Von der Lebensfunktion der Ideen*, in: *Europäische Revue* 13 (1937) 40–51.

<sup>41</sup> ‚Ideas y creencias‘, OC, 5, 377–489.

und Glaubensgewiſheiten' nimmt mit seinen 28 Seiten bloß den 4. Teil des Werkes ein, weswegen es erstaunen könnte, daß der Sammelband trotzdem seinen Titel trägt. Allerdings ist er im Vergleich zu den übrigen Schriften die umfangreichste und offenbar auch jene, mit der Ortega sich am intensivsten beschäftigt hat, wies er doch in dem 1940 in Buenos Aires verfaßten Vorwort zum Sammelband darauf hin, daß ‚Ideen und Glaubensgewiſheiten‘ als erstes Kapitel zu einem Buch geplant sei, zu dem bis heute noch nicht erschienenen ‚Beginn der historischen Vernunft‘<sup>42</sup>, einem, wie es im genannten Vorwort heißt, „großen philosophischen Wälzer“. Seit fünf Jahren schon, so schreibt er, schlage er sich mit der Abfassung dieses Werkes herum, und er plage sich auch mit der Niederschrift eines anderen Buches ab, nämlich des posthum erschienenen ‚Der Mensch und die Leute‘<sup>43</sup>, das er als „großen soziologischen Wälzer“ bezeichnet.

Aus dem erwähnten Vorwort geht ferner hervor, daß die Jahre zwischen 1935 und 1940 für Ortega eine sehr schwere Zeit bedeuteten, wurde er doch in seinem ersten Exil, in Paris, wohin er sich nach dem Ausbruch des Bürgerkrieges begab, verhältnismäßig kühl empfangen, weil seine Deutschlandfreundlichkeit allenthalben bekannt war. In diese Jahre fielen auch schwere und lange Krankheiten sowie ständige Ortsveränderungen: Paris, Holland, Argentinien, Portugal. Diese Angaben zum biographischen Kontext des besprochenen Aufsatzes mögen genügen.

Mit seiner in ‚Ideen und Glaubensgewiſheiten‘ vorgelegten Begriffstriaſ hat Ortega ein Instrumentarium zur Deutung der Geschichte vorgelegt, das ihm offensichtlich schon vor der Niederschrift im Jahre 1934 irgendwie bekannt war, arbeitete er doch bereits damals, in seinem Werk über Galilei, mit Begriffen wie ‚Glauben‘ und ‚Zweifel‘<sup>44</sup>, ohne jedoch dieselben des näheren zu erklären. Im ‚Galilei‘ ging es ihm besonders um die Explikation eines anderen für das Begreifen geschichtlichen Wandels bedeutsamen Konzeptes, nämlich desjenigen der ‚Generation‘. Damit dürfte erwiesen sein, daß ihn die in ‚Ideen und Glaubensgewiſheiten‘ anvisierte Thematik längere Zeit vor der schriftlichen Fixierung beschäftigt hatte, und es gilt nun noch darauf hinzuweisen, daß ihn dasselbe Problem auch viele Jahre nach der Thematisierung noch bedrängte, um die Aussage zu wagen: das in ‚Ideen und Glaubensgewiſheiten‘ behandelte Thema gehört zu den Hauptanliegen des Geschichtsphilosophen Ortega.

Der Hinweis auf zwei Stellen möge genügen, um zu zeigen, daß die genannte Thematik praktisch nicht mehr aus dem Denken Ortegas verschwunden ist: die erste ist uns bereits bekannt (vgl. Anm. 28). Sie stammt aus dem Jahre 1940; im Verlaufe seines Beitrages über Vives kommt er auf die kollektive Dimension der ‚Glaubensgewiſheiten‘ zu sprechen: wenn eine ‚Glaubensgewiſheit‘ vor allem darin besteht, daß sie nicht in Frage gestellt wird, dann genügt es nicht, daß sie nicht nur von mir nicht bezweifelt wird; niemand im Bereich, in dem ich mich bewege, darf sie in Frage stellen. Der zweite Beleg geht auf das Jahr 1954 zurück, also in die Zeit kurz vor dem Tode des Philosophen. Ortega hielt damals in München anläßlich eines Kongresses über ‚Apokalypse und Geschichte‘ einen Vortrag, dem er den Titel gab: ‚Ein Kapitel über die Frage, wie eine Glaubensgewiſheit stirbt‘<sup>45</sup>. Die Ausführungen sind eine Wiederaufnahme der Thematik von 1934, und in der Einleitung heißt es, das Problem der ‚Glaubensgewiſheit‘, insbesondere dasjenige ihres Absterbens, sei „eines der schwerwiegendsten, viel-

<sup>42</sup> ‚Aurora de la razón histórica‘, OC, 5, 379.

<sup>43</sup> ‚El hombre y la gente‘, ebd.

<sup>44</sup> ‚fe‘, ‚duda‘, OC, 5, 142.

<sup>45</sup> ‚Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia‘ OC, 9, 707.

leicht das schwerwiegendste, dem sich ein Geschichtsschreiber stellen kann<sup>46</sup>. Schließlich – das nur noch als ergänzenden Hinweis – kann man sagen, daß die seit den dreißiger Jahren anwesende Problemstellung auch in Ortegas posthum erschienenem ‚Leibniz‘<sup>47</sup> präsent ist.

Bei der Einordnung der Arbeit ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ hält sich Borel an das Datum der spanischen Veröffentlichung, also an das Jahr 1940, weil darin „la réalité culturelle telle qu'elle a été vécue par les contemporains“<sup>48</sup> am besten zum Ausdruck komme. Ein solches Vorgehen ist berechtigt, wenn man es nicht absolut setzt, was Borel in keiner Weise beabsichtigt, geht es ihm doch in seinem Buch darum, die einzelnen Werke aus dem Nachvollzug des Ganzen heraus zu verstehen. Deswegen rechnet er den Inhalt der behandelten Schrift zur Übergangsphase von 1936–1940; ihr Inhalt sei „[le] premier pas vers cette nouvelle philosophie, cette science analytique des phénomènes de conscience en tant que phénomènes vitaux et en rapport étroit avec le drame vécu de l'existence“<sup>49</sup>. Die Art und Weise, wie Borel ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ ortet, ist der Gesamtanlage seines Buches entsprechend von sehr allgemeinem Charakter. Hier möchten wir aber präzisierend doch noch folgendes beifügen: Die in der Schrift von 1934 vorgelegten Gedanken gehören zum selben Kreis, wie die 1933 im ‚Galilei‘ entwickelten. Ortega, der sich immer mehr zum Geschichtsphilosophen entwickelte, schuf sich langsam ein Begriffsinstrumentarium, um sich bei der Analyse der Zeit, zunächst der vergangenen, dann vor allem aber auch seiner eigenen, zurechtzufinden. Zu diesem ‚Organon‘ der ‚historischen Vernunft‘ gehören etwa die Begriffe: ‚Krise‘, ‚Höhe der Zeit‘, ‚Generation‘, ‚Glaubensgewißheit‘, ‚Idee‘, ‚Zweifel‘ usw. Dieses einmal erarbeitete Handwerkszeug sollte, von wenigen Ergänzungen und Verbesserungen abgesehen für immer zum Inventar des genialen Diagnostikers der Geschichte gehören.

## 5. Ansätze zur Kritik

### a) Vorbemerkungen

José Gaos, Schüler und langjähriger Freund Ortegas, hat einmal geschrieben: „Es ist bekannt, daß viele Leute Ortega in dem Maße unsympathisch finden, als sie sich durch seine Schriften angezogen, fasziniert fühlen, ja, als sie ihnen ‚unterliegen‘; wie süchtige Psychopathen, die sich ohnmächtig darum bemühen, vom Laster oder von der Leidenschaft, die sie beherrscht, loszukommen.“<sup>50</sup>

Es versteht sich von selbst, daß es angesichts dieses von Gaos richtig festgestellten Sachverhaltes nicht leicht ist, den Schriften des bedeutenden spanischen Prosaisten, als welcher Ortega allenthalben anerkannt wird, mit dem für echte Kritik nötigen Abstand gegenüberzutreten. Zudem sollte sich jeder Kritiker darüber im klaren sein, daß auch

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> ‚La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva‘ aus dem Jahre 1958, aufgenommen in den 9. Band der Obras completas (9–356). Dieses Werk wurde ins Deutsche übersetzt von Ewald Kirschner mit dem Titel: Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie, München 1966. Vgl. dazu Paul Wiedeburg, Zu einem nachgelassenen Manuskript Ortega y Gasset, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XIX (1967) 364–369.

<sup>48</sup> Jean-Paul Borel, a. a. O. 188.

<sup>49</sup> Ders., ebd.

<sup>50</sup> José Gaos, Confesiones profesionales, México 1958, 75, zitiert bei José-Luis Abellán, Ortega y Gasset en la Filosofía Española, Ensayos de apreciación, Madrid 1966, 14, Anm. 1.

er Voraussetzungen macht, die ihrerseits, wenn auch nicht unbedingt für ihn selber, so doch für einen anderen kritisierbar sind. Absolute Voraussetzungslosigkeit würde konstruktives und damit kritisches Denken verunmöglichen, sie führte in den Leerlauf des Skeptizismus. Sind die Voraussetzungen des Kritisierenden denjenigen des Kritisierten ähnlich, so wird sich die Kritik auf Einzelheiten beschränken, weil ja das Grundsätzliche gar nicht zur Sprache kommt. Betreffen aber die Differenzen den Bereich der Axiome, dann wird die Auseinandersetzung, wenn sie überhaupt wegen der Verschiedenheit der gesprochenen Sprachen noch in Frage kommt, grundsätzlich<sup>51</sup>. Daß der Kritisierende sich aller seiner Voraussetzungen bewußt ist, bleibt praktisch unmöglich; daß ihm aber im Augenblick der Kritik möglichst viele seiner Voraussetzungen bewußt sind, bleibt seine Aufgabe angesichts des Imperativs intellektueller Redlichkeit. Dabei bleibt es immer möglich, und es wird bei einem offenen Denken normalerweise auch der Fall sein, daß während des Prozesses kritischer Auseinandersetzung einige Voraussetzungen des Kritikers selbst fraglich, ja sogar, daß sie durch neue ersetzt werden. Im Beispiel der nun folgenden Kritik möge es in der Regel dem Leser überlassen sein, auf die vom Autor gemachten Voraussetzungen zu schließen.

#### b) Ortega denkt von der eigenen Erfahrung her

Bei einem Blick auf die geistige Entwicklung Ortegass wird einem bewußt, daß der Essay ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ wohl nur deswegen verfaßt werden konnte, weil dem Philosophen das Dramatische des Verlustes von ‚Glaubensgewißheiten‘ aus persönlicher Erfahrung bekannt war. Hier müssen wir uns mit biographischen Hinweisen begnügen: nach José Gaos durchlief Ortega folgende geistige Entwicklungsstufen: 1. Die Jugendzeit (1902–1914), 2. Die erste Phase der Reife (1914–1924), 3. Die 2. Phase der Reife (1924–1936), 4. Die Zeit der Expatriation (von 1936 bis zu seinem Tod 1955)<sup>52</sup>. Es wäre sicher übertrieben, den Übergang von einer Etappe zur anderen als eine Art Konversion zu bezeichnen, vor allem im Fall des Fortschreitens von 3 zu 4. Als eine Wende im eigentlichen Sinne des Wortes muß man aber den Übergang von der Jugend zur ersten Reifezeit bezeichnen. Wohl beeinflusst von seinen Aufhalten in Deutschland, vertrat Ortega in seiner Jugend den Primat der Dinge vor den Individuen, der Ideen vor den Menschen: „Das Objektive ist das Wahre und hat uns vor allem zu interessieren; jene Menschen, denen es gelungen ist, ihren Geist mehr mit Dingen anzufüllen, wird man an die erhöhten Stellen der menschlichen Hierarchie stellen müssen“<sup>53</sup>.

In den Phasen der Reife aber bildet der Mensch, das Leben des Menschen, die Achse von Ortegass Denken, um die sich alles dreht. Sehr deutlich zeichnet sich also ein Übergang ab vom Objektivismus zu einem ganz bestimmten Typ von Vitalismus, dem man in der Philosophiegeschichtsschreibung den Namen ‚Ratiovitalismus‘ gegeben hat<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Vgl. zur Problematik der Divergenzen in der Philosophie das aufschlußreiche Werk von Hermann Kramer, Ursachen der Meinungsverschiedenheiten in der Philosophie, Berlin 1967, insbesondere die Unterscheidung von ‚Innenbetrachtung‘ und ‚Außenbetrachtung‘, a. a. O. 31.

<sup>52</sup> Vgl. zu dieser Aufzählung José-Luis Abellán, a. a. O. 77 f. Ferner vgl., was die verschiedenen Phasen des Denkens von Ortega betrifft, den von José Ferrater Mora verfaßten Artikel ‚Ortega y Gasset (José)‘, in: José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Buenos Aires 1968, Bd. II, 347 ff.

<sup>53</sup> OC, 1, 443–444, zitiert bei José-Luis Abellán, a. a. O. 21, Anm. 8.

<sup>54</sup> Vgl. dazu Ivo Höllhuber, Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich, Mün-

Die Änderung der philosophischen Grundeinstellung dürfte nur *ein* Beispiel von Veränderungserfahrung im Leben des spanischen Philosophen sein. Auch hinter der in seinem Werk deutlich sich zeigenden Distanzierung von der katholischen Kirche steht ein Gesinnungswandel, wird doch vom jungen Ortega berichtet, daß er, während seiner Gymnasialstudien in der Jesuitenschule von Miraflores del Palo (in der Nähe von Malaga), „seinen Mitschülern auch in der religiösen Gemeinschaft der Marianischen Kongregation als Führer . . . vorstand“<sup>55</sup>. Wie Alain Guy berichtet, hat sich die Ablösung von den religiösen Überzeugungen seiner Kindheit schon früh vollzogen, sie fällt nämlich bereits in die Zeit von Miraflores (1891–1897), „où il perdra la foi catholique insensiblement, par sympathie pour le modernisme religieux et sous l'influence de la lecture de Renan“<sup>56</sup>.

Die in ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ zur Sprache gebrachte Thematik geht wohl nicht in erster Linie auf Bücherwissen zurück, sondern trägt die Spuren einer existentiell durchgestandenen Dramatik. Nicht nur die persönlichen Konversionen, der Wandel in den religiösen und philosophischen Einstellungen, haben einen Bezug zur Thematik von 1934, auch in bezug auf Ortegas Einstellung dem Problem Spanien gegenüber können Parallelen gesehen werden: Über die Meinungsänderung hinsichtlich der Möglichkeiten eines Engagements in spanischer Politik haben wir bereits gesprochen. (s. o. 380)<sup>57</sup>. Es ist wohl gerade der Tatsache, daß die Arbeit ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ in einem eminent existentiellen Kontext steht und dem daraus resultierenden brillanten Stil zuzuschreiben, daß sie, obwohl bereits vor 40 Jahren verfaßt, auch heute noch so attraktiv bleibt, obschon, wie die folgenden Überlegungen zeigen möchten, vieles an ihr sehr fragwürdig ist.

### c) Zur erkenntnistheoretischen Position

Nach Ortega ist das Denken weder dem Ursprung nach das Erste, kommt es doch nur in der Not des ‚Zweifels‘ zustande, noch ist es sich selber Zweck, ist es doch bloß Funktion im Dienste des gestörten Lebensablaufes. Sein Wesen liegt nicht im Logisch-Begrifflichen, sondern im Imaginär-Bildhaften. Die ‚Ideen‘, die nicht wirklich, sondern nur wahr im Sinne der ‚Innenpolitik‘ (s. o. 376) sind, resultieren aus ihm.

Angesichts dieser Auffassung von Denken stellen sich folgende Fragen: Ist es richtig, einerseits das Wahrheitskriterium in den als sekundär bezeichneten Ideenbereich zu verlegen, andererseits aber doch, wie das Ortega tut, den Anspruch zu erheben, daß es sich ‚in Wirklichkeit‘ so verhält, wie die vorgelegte ‚Theorie‘ es haben möchte? Anders formuliert: die Wahrheit wird auf der einen Seite – sozusagen idealistisch – als den Ideen zugehörig und damit als sekundär aufgefaßt, auf der anderen Seite aber gehört der Wahrheitsanspruch – im realistischen Sinn – zu den Voraussetzungen Or-

chen/Basel, 1967, 130 f.; Luis Martínez Gomez, *Síntesis de Historia de la Filosofía*, Barcelona 1967, II, 509 f.

<sup>55</sup> Vgl. Franz Niedermayer, *José Ortega y Gasset*, Berlin, 1959, 19.

<sup>56</sup> Alain Guy, a. a. O. 173.

<sup>57</sup> Es ist auffallend, mit welcher Intensität spanische Intellektuelle sich im frühen zwanzigsten Jahrhundert mit der Problematik ihres eigenen Landes auseinandergesetzt haben, denken wir vor allem an die Vertreter der sogenannten ‚Generation von 1898‘. Diese Tatsache ließe sich vielleicht recht gut mit Hilfe von Ortegas in ‚Ideen und Glaubensgewissheiten‘ vorgelegten Gedanken erklären: der Glaube an Spaniens weltgeschichtliche Sendung begann zu verfallen, Zweifel kamen auf, mehr und mehr wurde deswegen der Intellektuelle genötigt, sich auf der Ebene der ‚Ideen‘ mit der genannten Problematik zu beschäftigen.

tegas, ohne welche die Tatsache, daß er überhaupt schreibt, das Geschriebene verteidigt und sogar auf die Wirklichkeit der Geschichte anwendet, völlig sinnlos würde. Es ist, als stritten im Herzen des spanischen Philosophen Idealismus und Realismus miteinander, jedoch ohne daß – mindestens innerhalb des behandelten Essays – eine der beiden Parteien stärker wäre. Was ist das Verlegen des Wahrheitskriteriums in den Bereich der Ideen anderes als Idealismus und was der allenthalben anwesende Anspruch, die Wirklichkeit, so wie sie ist, beschrieben zu haben, anderes als Realismus?

Nach diesem Hinweis auf die grundsätzliche Undurchsichtigkeit in Bezug auf die erkenntnistheoretische Position Ortegas wollen wir erneut auf die erwähnte Problematik der Vorstellung von ‚Denken‘ zurückkommen, wie sie sich in der Schrift von 1934 findet. Es heißt dort: „an ein Ding zu denken, das ist das Wenigste, was wir mit ihm tun können. Wir müssen es dazu nicht einmal berühren.“<sup>58</sup> Wie ist wohl dieses ‚berühren‘ zu verstehen? Welche Art von Beziehung soll mit ‚nicht-berühren‘ ausgeschlossen werden? Um an ein Ding denken zu können, müssen wir es doch irgendwie kennen, um es aber zu kennen, muß es uns auf irgendeine Weise begegnet sein, d. h., es muß zwischen uns und ihm ein Kontakt stattgefunden haben. Sicher ist es so, daß immer dann, wenn wir an ein Ding denken, dieses schon ein Bewußtseinsinhalt ist. Aber das Ding hat uns, um unser Bewußtseinsinhalt zu werden, immer schon berührt<sup>59</sup>. Geht vielleicht Ortega von einem ähnlichen Denkbegriff aus, wie ihn Kant beim folgenden Satz zugrunde gelegt hat: „Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche . . . Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei“<sup>60</sup>? All die aufgeworfenen Fragen können aus dem Text von 1934 heraus kaum mit Sicherheit beantwortet werden. Man kann höchstens die Behauptung wagen, daß im behandelten Essay eine idealistische Tendenz unverkennbar ist, während in der bereits erwähnten Schrift über den Tod der ‚Glaubensgewißheiten‘ (s. o. 381), beim alten Ortega also, ein Satz steht, den man mühelos ‚realistisch‘ deuten könnte: „Die Idee (als Produkt des Denkens?, Verf.) ist wie ein Lederhandschuh, den wir an die Dinge legen und der sich an sie auf allen Seiten eng anschniegen muß, der so weit als möglich ihre authentische Form wiedergeben soll. Dieses sich-dem-Realen-Anschniegen ist die Freude der Idee. Sie ist in diesem Sinne die perfekte Liebkosung.“<sup>61</sup>

Wenn wir innerhalb der Arbeit ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ – und zwar im Zusammenhang mit der Vorstellung von Denken, die Ortega seinen Ausführungen zugrunde legt – nach der in der ganzen philosophischen Tradition so bedeutsamen Unterscheidung zwischen ‚Idee‘ und ‚Begriff‘ fragen, dann bleiben wir ohne präzisierende Antwort. Vielleicht könnte aber gerade diese Distinktion in die erkenntnistheoretische Ambivalenz des Textes von 1934 etwas Klarheit bringen. All das, was in jener Schrift die Bezeichnung ‚Idee‘ trägt, wäre wohl das, was die Tradition, insbesondere die aristotelische, ‚Begriff‘ genannt hat, wobei Begriffsbildung zu verstehen wäre als der Versuch des Menschen, sich an den Dingen ausrichtend über dieselben klar zu werden. Nur ein Teil aber dieser ‚Begriffe‘, nämlich alle jene, die der Wesensstruktur der Dinge tatsächlich auf die Spur kommen und die über die Grundstrukturen des

<sup>58</sup> OC, 5, 394.

<sup>59</sup> Vgl. dazu die Position von Xavier Zubiri, der bereits in ‚Naturaleza, Historia, Dios‘, Madrid 1963, 22, von „einer Intelligenz, die von der Wahrheit besessen wird“ (una inteligencia *poseída* pro la verdad), gesprochen hat.

<sup>60</sup> Kant, KrV, B XXVI, Anm. und B 146, zitiert in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrg. von Joachim Ritter, Basel/Stuttgart 1972, Bd. II, 60.

<sup>61</sup> OC, 9, 717.

Einzelnen zum Ganzen vorstoßen – in unserem Falle vielleicht die vorgelegte ‚Arbeits-hypothese‘ als Ganzes –, dürften den Namen ‚Idee‘ tragen<sup>62</sup>.

Man könnte dann sagen, falls sich die von Ortega 1934 vorgelegte ‚Hypothese‘ bestätigt, die Idee von ‚Ideen und Glaubensgewißeiten‘ verweise auf ein Grundgesetz der Geschichte, sei dies nun der Geschichte eines einzelnen oder eines ganzen Kulturkreises oder gar der Menschheit als ganzer. Die einzelnen ‚Begriffe‘ wären dann innerhalb des Ganzen der Versuch, sich in verschiedenen Situationen in bezug auf die fraglich gewordene Wirklichkeit – mit mehr oder weniger Geschick, mehr oder weniger wirklichkeitsgerecht – zu orientieren. Demnach müßte man also den mit dem Begriff ‚denken‘ (pensar) gemeinten Inhalt differenzieren und das ‚Denken‘ einerseits verstehen im Sinne von ‚Wissenschaft-des-einzelnen-Betreiben‘ und andererseits in der Bedeutung von ‚das-Ganze-als-Ganzes-Bedenken‘. Allerdings würde eine solche Präzisierung dem, was Ortega explizit lehrt, kaum gerecht, da für ihn das, was in der philosophischen Tradition als Metaphysik (das Ganze als Ganzes bedenken) angesprochen wurde, fraglich geworden ist, obwohl auch er, wie übrigens kein Denker, der sich den Grundfragen des menschlichen Daseins stellt, auf bestimmte Axiome verzichten kann, die etwas aussagen über das, was für ihn, respektive für sie, ein Letztes und damit nicht mehr weiter Bewiesenes ist<sup>63</sup>.

#### d) Zur Unterscheidung zwischen ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißeiten‘

Auch an die Begriffe des ‚Zweifels‘ und der ‚Glaubensgewißeit‘ müssen kritische Fragen gestellt werden. Genügt es, den Zweifel bloß als das aus dem Zusammenstoßen zweier Glaubensgewißeiten resultierende Gefühl der Unsicherheit zu umschreiben? Setzt nicht der Zweifel, damit er überhaupt entstehen kann, immer schon das voraus, was man mit dem Begriff ‚Intelligenz‘ bezeichnet? Es ist sicherlich ein Verdienst Ortegas, den existentiellen Aspekt des Zweifels, seine psychologisch-gefühlsmäßige Seite betont zu haben. Ein Fehler aber scheint es zu sein, das Eigentliche des Zweifels in der irrationalen Sphäre zu lokalisieren. Leidet nicht die Schrift von 1934 – gerade in bezug auf den Begriff des Zweifels – an einer Vermischung der gefühlpsychologischen und der erkenntnistheoretischen Fragestellung? Man kann wohl unter den Oberbegriff ‚Erkenntnistheorie‘ auch die ‚Erkenntnispsychologie‘ einbeziehen, aber man sollte in keinem Fall vergessen, daß vor beiden Wortzusammensetzungen das Wort ‚Erkenntnis‘ steht.

Mit dem Begriff ‚Glaubensgewißeiten‘ weist der spanische Denker auf all das hin, womit der Mensch immer schon rechnet, ohne daß es ihm bewußt wird. So rechnet jener, der außer Haus gehen will, immer schon mit der Existenz der Straße: sie wird ihm nicht bewußt, und der mittelalterliche Mensch bewegt sich je schon in einem ganz bestimmten geistigen Rahmen, den er nicht mehr in Frage stellt, da er seiner ja gar nicht ansichtig wird. ‚Glaubensgewißeit‘ ist also dasjenige, worum man nicht weiß,

<sup>62</sup> Vgl. zum Ganzen den Artikel ‚Idee‘ von Johannes B. Lotz, in: Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg/Basel/Wien 1967, 170–171.

<sup>63</sup> Zum zentralen Problem ‚Philosophie und Entscheidung‘ vgl. Wolfgang Stegmüller, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin 1969. So heißt es etwa bei diesem Autor: „Es kann von Wichtigkeit werden, zu wissen, wo die Grenze liegt, an der die philosophische Diskussion aufhört, sinnvoll zu sein. Es ist der Punkt, wo jede denkbare Theorie ‚mit ihrer Weisheit zu Ende ist‘ und die persönliche Entscheidung einsetzen muß“ (VIII-IX).

was man weiter nicht befragt. Könnte man aber dagegen nicht anführen, daß all das, was ‚de facto‘ nicht bewußt ist und deswegen auch nicht befragt wird, prinzipiell jederzeit ins Bewußtsein steigen und befragt werden kann? Nun steht aber bei Ortega der Ausdruck ‚unbefragbar‘ (incuestionable)<sup>64</sup>, was darauf hinweist, daß die ‚Glaubensgewißheit‘ für ihn prinzipiell nicht befragbar ist, weil sie, sobald sie tatsächlich befragt wird, als solche verschwindet, d. h. in den Bereich der ‚Ideen‘ aufgehoben wird. Was kann man aber von einer Größe, die weder tatsächlich befragbar ist noch überhaupt die Möglichkeiten des Befragtwerdens zuläßt, aussagen? Eine solche Größe entschwindet uns, zum mindesten auf der begrifflichen Ebene.

Kommen wir auf unsere Beispiele zurück. Wäre das Wesen der ‚Glaubensgewißheit‘ nicht am Ende eine Angelegenheit des ‚Früher‘ oder ‚Später‘, eine Frage der Zeit? Würde es nicht davon abhängig gemacht, ob es der Person, die aus dem Hause auf die Straße gehen will, bereits eingefallen ist, nach der Möglichkeitsbedingung ihres Tuns, eben nach der Existenz der Straße zu fragen oder nicht, ob von einer ‚Glaubensgewißheit‘ die Rede sein kann, oder ob man bereits von ‚Ideen‘ sprechen muß? Dieselbe Überlegung gilt auch für das zweite Beispiel: ein mittelalterlicher Mensch würde zu dem Zeitpunkt, da er über seine ‚Glaubensgewißheit‘, in diesem Fall über seine Offenbarung bejahende Vernunft, nachzudenken beginnt, vom Bereich der Glaubensgewißheiten in denjenigen der ‚Ideen‘ hinüberwechseln.

Diese einfachen Fragen führen uns in große Schwierigkeiten: Entweder ist die ‚Glaubensgewißheit‘ (wie Ortega es offenbar mit seinem ‚incuestionable‘ andeutet) das tatsächlich nicht Befragte und prinzipiell nie Befragbare, und dann wird es problematisch, ob wir über sie konkrete Aussagen machen können, oder aber sie ist das ‚de facto‘ Unbefragte, das aber jederzeit in Frage gestellt werden kann, und dann drängt sich die Überlegung auf, ob man von ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ als von zwei wesensverschiedenen Dingen sprechen darf, wie das in der Schrift von 1934 tatsächlich geschieht. Um weiterhin sinnvoll von ‚Glaubensgewißheiten‘ sprechen zu können, sehe ich nur die Möglichkeit, auf den *Wesens*unterschied von ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ zu verzichten, d. h. das ‚incuestionable‘ bei Ortega nicht in einem absoluten, sondern in einem relativen Sinne zu interpretieren, als das im Moment eines bestimmten Tuns Unbefragte, welches aber im Prinzip jederzeit fraglich werden kann. ‚Glaubensgewißheit‘ wäre demnach eher ein psychischer Zustand als ein bestimmter objektiver Inhalt, eben jener Zustand, in dem ein Mensch die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen seines Tuns und Lassens noch nicht stellt. Auch bei den ‚Ideen‘ müßte das Zuständliche mehr betont werden, das Denken als derjenige Zustand, in dem der Mensch nach seinen eigenen Voraussetzungen zu fragen beginnt.

Kompliziert sich aber das Ganze nicht noch deswegen, weil der Mensch sich im selben Augenblick, da er seinen bisherigen Horizont in Frage stellt, bereits in einem neuen befindet, den er nicht gleichzeitig auch schon wieder befragen kann? Das Hervorheben dieser Tatsache, nämlich der Notwendigkeit des Menschen, sich immer auf irgendetwas ‚verlassen‘ zu müssen, scheint ein Verdienst des Essays von 1934 zu sein. Der Scharfblick für diese Eigenart menschlicher Geistigkeit berechtigt aber noch nicht zur Autonomisierung von ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘: Es handelt sich nicht um verschiedene Größen, sondern bloß um verschiedene Aspekte am selben Sachverhalt, nämlich am menschlichen Erkenntnisprozeß. Das Faktum, daß wir bei der Entdeckung unseres bisherigen Horizontes als bisherigen nicht gleichzeitig auch schon denjenigen

<sup>64</sup> OC, 5, 501.

Horizont in Frage stellen können, der uns die Sicht auf den alten als alten ermöglicht, ändert doch keineswegs etwas an der Tatsache, daß es sich beide Male, beim bisherigen und beim neuen, um Horizonte handelt. In Wirklichkeit ist es nur eine Frage der Zeit, wie lange es dauern wird, bis auch der neue als neuer in Sicht kommt und dadurch zum alten wird.

Diese Phasenverschiebung – vor allem ihre möglichen profilierten psychologischen Auswirkungen, Sicherheitsgefühl in Bezug auf das noch nicht in Frage gestellte einerseits und quälende Unruhe im Falle des Sich-AblöSENS von einem alten Horizont andererseits, darf unseren Blick für bestehende Gemeinsamkeiten nicht trüben. Ist Ortega nicht auch hier wiederum einer Verwechslung des Psychologisch-Gefühlsmäßigen mit dem Begrifflich-Intellektuellen zum Opfer gefallen, obwohl seine scharfe Trennung zwischen ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ zunächst Gegenteiliges vermuten läßt?

#### e) Zur Abwesenheit der ethischen Komponente

Es ist von gewissem Interesse, daß Ortega für den Zustand des ‚Nicht-in-Frage-Stellens‘ den Ausdruck ‚Glaubensgewißheit‘ (*creencia*) gewählt hat, einen Terminus aus dem theologischen Vokabular. Dies weist daraufhin, daß der im katholischen Raum aufgewachsene Denker an dem, was er als Glauben betrachtete, besonders das Irrationale<sup>65</sup> gesehen hat, was erstaunen mag, wenn man bedenkt, daß nach dem Glaubensverständnis der katholischen Kirche die Frage nach der Vernünftigkeit nicht nur erlaubt ist, sondern sogar zur Pflicht wird, wenn Glauben zu einem mündigen, ethisch verantwortbaren Akt werden soll.<sup>66</sup> In diesem Zusammenhang kann man feststellen, daß die im Text von 1934 vorgelegte Konzeption etwas eigenartig Unethisch-Fatalistisches an sich hat: die ‚Glaubensgewißheiten‘, in die man hineingeboren wird, wären so etwas wie ein Geschick, und die Ersütterung einer bestimmten ‚Glaubensgewißheit‘ überkäme den Menschen unvermittelt und unverdient wie ein Erdbeben.

Das Fatalistische ist, wenn man nur die psychisch-gefühlsmäßigen Begleiterscheinungen des Glaubens und des Zweifelns sieht, tatsächlich beobachtbar; berücksichtigt man aber auch die Macht des persönlichen Engagements, so kommt man um folgende Frage nicht herum: Kann man bei so elementaren menschlichen Vorkommnissen, wie Zweifeln und Glauben es sind, auf die Annahme einer, wenn auch oft sehr beschränkten Freiheit und damit auf eine ethische Komponente verzichten? An dieser Stelle allerdings wird meine Kritik an Ortega problematisch, und zwar deswegen, weil sie grundsätzlich geworden ist. Zu meinem eigenen Weltbild, welches zum mindesten bei einigen der vorgebrachten Überlegungen den Maßstab abgegeben hat, gehört die Bejahung eines Minimums an Freiheit, wie auch die weiter nicht mehr beweisbare Annahme einer relativen Mächtigkeit der Vernunft, wobei der Begriff ‚Vernunft‘ nicht nur, wie Ortega sagen würde, die physiko-mathematische Vernunft meint, sondern verschiedene Aspekte integriert, den physiko-mathematischen ebenso wie denjenigen einer Vernunft, die den Glauben an einen sich offenbarenden Gott als sinnvoll nicht zum vornherein ausschließen kann (vielleicht könnte man von dem Aspekt der theologischen Vernunft

<sup>65</sup> Zum Problem der verschiedenen Glaubensbegriffe vgl. den Beitrag ‚Glaube‘ von Josef de Vries, in: Walter Brugger, a. a. O. 144 ff.

<sup>66</sup> Zur Geschichte des katholischen Glaubensverständnisses vgl. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Löwen 1958, und zur Entwicklung des Glaubensbegriffes von der Antike zum Christentum vgl. E. Tielsch, *Die Wende vom antiken zum christlichen Glaubensbegriff*, in: *Kant-Studien* 64 (1973) 159–199.

sprechen), den Aspekt der vitalen und historischen Vernunft ebenso wie andere mögliche, wohl erst noch zu entdeckende und zu beschreibende Dimensionen. Wieweit die dürftigen Hinweise auf meine eigene Weltanschauung im einzelnen als grundsätzlich von den Annahmen Ortegas verschieden zu bezeichnen sind, das müßte genauer untersucht werden, spielt doch bei diesem im allgemeinen die ethische Komponente wie auch das Ja zur Vernunft eine bedeutende Rolle. Im Text von 1934 aber, das ergibt sich aus dem Vorhergehenden, nehmen sowohl das persönlich-freie Engagement wie auch das Ja zum Primat der Vernunft eine untergeordnete Stellung ein.

#### f) Zur Umdeutung eines ehemals theologischen Terminus

Es ist wohl auf die mangelnde Präzision bei der Ausarbeitung von ‚Ideen und Glaubensgewisheiten‘ zurückzuführen, wenn zu wenig auf die in unserer Kritik indirekt zum Einsatz gebrachte Unterscheidung zwischen dem formalen und inhaltlichen Aspekt der Grundbegriffe ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewisheiten‘ hingewiesen wird. Das Übersehen dieser Differenzierung könnte ein Grund für die häufige Verwechslung der gefühlpsychologischen mit der erkenntnistheoretischen Ebene und umgekehrt sein. Man müßte klar zwischen dem Akt des ‚Glaubens‘ (im Sinne von ‚rechnen mit‘) und demjenigen des ‚Denkens‘ (im Sinne von ‚Ideen haben‘) einerseits und dem konkret Glaubten und Gedachten als Inhalt andererseits unterscheiden.

Der Begriff ‚Glaubensgewisheiten‘ stammt aus dem theologischen Bereich, hat aber mit seinem Stammland nur noch sehr wenig gemeinsam, denn 1. gehört zum Glauben im theologischen Verständnis eine *bewußte*, wenn auch auf Grund göttlichen Beistandes zustandegekommene Zustimmung zu ganz bestimmten Inhalten, und 2. bleibt der geglaubte Inhalt im Prinzip durch alle Zeit hindurch derselbe, wenn sich auch das Verständnis des gleichbleibenden Inhaltes immer wieder wandelt. Ortegas Begriff von ‚Glaubensgewisheit‘ darf dagegen 1. nicht mit demjenigen der ‚Zustimmung‘ verwechselt werden. „Es ist tatsächlich ein Mißverständnis, die Glaubensgewisheit Zustimmung zu nennen. Letztere versucht in unserem Geist eine intellektuelle Kombination, welcher Art dies auch immer sein mag. ... für eine geistige Zustimmung ist erforderlich, daß wir uns anschicken, über den Gegenstand, dem wir zuzustimmen gedenken, nachzudenken.“<sup>67</sup> Die ‚Glaubensgewisheit‘ ist aber gerade das, worauf wir uns, ohne darüber Gedanken zu machen, abstützen. 2. Der Inhalt einer ‚Glaubensgewisheit‘ kann ein beliebiger sein: z. B. das, was wir vorhin als einen bestimmten Aspekt der Vernunft bezeichnet haben, etwa der theologische (nach Ortega im Mittelalter von besonderer Bedeutung), oder der physiko-mathematische (nach Ortega in der Neuzeit entfaltete) oder der von ihm selbst vertretene Aspekt der vitalen und historischen Vernunft. Wie uns das Beispiel mit dem Außer-Haus-Gehen gezeigt hat, können aber auch ganz konkrete Dinge, wie etwa die Existenz der Straße, Inhalt einer ‚Glaubensgewisheit‘ sein.

Die Differenz zum Theologischen, aus dessen Bereich der Begriff ‚Glaubensgewisheit‘ stammt, ist groß, und wir müssen uns ernsthaft fragen, wo die nötigen Gemeinsamkeiten zu finden sind, welche Ortega berechtigen, ohne Kommentar einen Terminus aus der Theologie in sein System hinüberzunehmen. Vielleicht könnte man an folgende Ähnlichkeit erinnern: sowohl nach dem theologischen als auch nach Ortegas Verständnis kann der Glaube ähnliche psychologische Wirkungen zeitigen: der Glaubende kann ein Gefühl der Geborgenheit und des Getragenwerdens erfahren, bei Ortega sogar eine

<sup>67</sup> OC, 5, 389.

Ruhe von solcher Intensität, daß er kein Bedürfnis mehr hat, seinen Verstand zu gebrauchen und nachzudenken. Allerdings verschwindet auch diese Analogie fast gänzlich, wenn man bedenkt, daß nach dem theologischen Selbstverständnis irgendwelche psychologischen Gefühle für die Authentizität des Glaubens keine Bedeutung haben. Vielleicht wird man hier mit dem Vorwurf aufwarten, daß wir zu sehr nur das katholische Glaubensverständnis berücksichtigen, worauf zu antworten wäre, daß der hier kritisierte Denker, der im besonderen Maße immer wieder die Aufarbeitung der ‚Umstände‘ als seine Aufgabe erklärte, die katholische Welt als einen seiner ersten ‚Umstände‘ kennenlernte.

Es handelt sich bei Ortegas Begriff der ‚Glaubensgewißheit‘ um eine fast vollständige Umdeutung eines ursprünglich theologischen Terminus; von einer Säkularisierung kann kaum die Rede sein, da die Gemeinsamkeiten zu gering und zu unwesentlich sind. Hätte demnach Ortega nicht gut daran getan, an Stelle von ‚Glaubensgewißheit‘ ein anderes Wort zu suchen, um nicht in der Mehrzahl seiner zeitgenössischen Leser, die in einer von der Theologie geprägten Welt lebten – und das war zum mindesten bei den spanischsprechenden Zeitgenossen der Fall –, falsche Vorstellungen zu wecken? Ob man nun von Säkularisierung oder von Umdeutung sprechen will, eines steht jedenfalls fest, der Begriff ‚Glaubensgewißheit‘ hat, mindestens terminologisch, seinen wenn auch verschütteten und entfernten Ursprung im Theologischen.

Es scheint, daß der katholische Ortega-Schüler Pedro Laín Entralgo den von seinem Meister übernommenen Begriff der ‚Glaubensgewißheit‘ wiederum seinem theologischen Ursprungs näherbringt, wenn er schreibt: „Die Glaubensgewißheit ist die konkrete Interferenz der primären Kreditibilität des Realen und der radikalen Kredentität des menschlichen Geistes“.<sup>68</sup> In diesem Satz ist eine Anlehnung an die fundamentaltheologische Terminologie<sup>69</sup> nicht zu verkennen und ebenso wenig kann die in ihm zur Sprache kommende realistische Voraussetzung übersehen werden. Ob aber diese Interpretation des bedeutenden Medizinhistorikers noch den Intentionen Ortegas entspricht, was allerdings der in vielen Punkten weit von seinem Meister entfernte Schüler auch gar nicht behauptet, ist eine andere Frage. Man würde wohl Ortega am ehesten gerecht, wenn man seinen Begriff der ‚Glaubensgewißheit‘ mit den Ausführungen von William James vergliche, die dieser in seinem Werk ‚The Principles of Psychology‘, Bd. II, Kapitel XXI, unter dem Titel ‚The Perception of Reality‘ darlegt; James und Ortega gehen nämlich von einer ähnlichen, den Zweck und die Herkunft der Ideen betreffenden pragmatischen Konzeption aus.<sup>70</sup> In diesem Zusammenhang müssen wir uns jedoch mit einem Hinweis auf diese Parallele begnügen.

<sup>68</sup> Pedro Laín Entralgo, *La Espera y la Esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Madrid 1962, 518. Vgl. zu diesem Werk Verf., *Zum Begriff der Erwartung und der Hoffnung bei Laín Entralgo*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 16 (1969) 428–454.

<sup>69</sup> Vgl. dazu H. Fries, *Glasbaumotive*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. Br. 1960, Bd. IV, 943–945, und G. Muschalek, *Praecambula fidei*, a. a. O., Freiburg i. Br., 1963, Bd. VIII, 653–657. Eine reichhaltige Darstellung dessen, was Glaube in der Bibel, vor allem im Neuen Testament bedeutet hat, findet sich im von O. Becker und O. Michel verfaßten Beitrag ‚Glaube‘, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrg. von Lothar Coenen, Wuppertal 1973, Bd. I, 560–576.

<sup>70</sup> Laín Entralgo, a. a. O. 515, verweist in der Anmerkung 9 auf dieses Kapitel in William James’ monumentalem Werk (allerdings bloß auf die spanische Übersetzung). In der englischen Ausgabe von 1901 (London) befindet sich das Kapitel im Bd. II, 283 ff. (Es handelt sich um einen Abdruck aus der Zeitschrift ‚Mind‘ vom Juli 1889.)

Nach Ortegas Auffassung, wie sie in der Schrift von 1934 formuliert wurde, muß sich der Mensch, sobald der tragende Boden der ‚Glaubensgewißheiten‘ zu wanken beginnt, anschicken, ein ganzes System von Sicherheit gewährenden Ideen zu konstruieren. Wir aber fragen, ob das der Mensch nicht schon immer tun muß, von dem Moment an nämlich, da man ihn (gattungsgemäß gesprochen) als Mensch bezeichnen kann, von dem Augenblick an, da er über Intelligenz verfügt? Geht nicht den Erkenntnissen der modernen Anthropologie entsprechend der Verlust der Sicherheit (Instinktsicherheit) mit dem Auftreten der Intelligenz Hand in Hand? Müßte man demnach nicht ein Minimum an Ideenhaftem an den Anfang der Menschwerdung setzen, oder doch zum mindesten den Zwang, sich der werdenden Intelligenz zu bedienen?<sup>71</sup>

Zu Beginn der Hominisation stünden demnach Ideen, hier zu verstehen als intelligente (was natürlich noch nicht ‚logisch stringent‘ heißen kann) Interpretationen der auf die ersten menschlichen Wesen eindringenden Reize.

#### g) Zu Ortegas Aristokratismus

Ob wir nun die ‚Ideen‘ oder die ‚Glaubensgewißheiten‘ an den Anfang der Menschwerdung stellen oder nicht, bei Ortega kommt etwas zum Ausdruck, was Mc Innes als aristokratische Logik bezeichnet.<sup>72</sup> Fruchtbare Denken ist Privileg einer Elite, die Masse konsumiert bloß, sie wird getragen und geführt.<sup>73</sup> Auf den ersten Blick mag eine solche Geschichtsinterpretation plausibel erscheinen, geht man aber der Sache auf den Grund, so sehen die Zusammenhänge anders aus. Das Schema Elite und Mehrheit, Führer und Geführte ist gar zu einfach, denn keine Führungsschicht kann ohne Mehrheit leben, weil sie ökonomisch und infolgedessen weitgehend auch geistig von ihr abhängig ist. Wie schon Aristoteles<sup>74</sup> gesehen hat, ist geistige Tätigkeit nur im ‚otium‘, in relativer Freiheit von körperlicher Arbeit möglich, weswegen es verkehrt wäre, die engen Zusammenhänge zwischen ökonomischer Struktur und kultureller Leistung leugnen zu wollen, oder sie polemisch einfach als ‚marxistisch‘ abzustempeln. Hat nicht vielleicht der Aristokrat Ortega die von Hegel klar herausgearbeitete Dialektik von Knechtschaft und Herrschaft übersehen?<sup>75</sup>

Gerade in den aristokratischen Implikationen des Gesamtwerkes von Ortega, die

<sup>71</sup> Vgl. dazu Xavier Zubiri, *El origen del hombre*, in: *Revista de Occidente* 17 (1964) 146–173. Ders., *Notas sobre la inteligencia humana*, in: *Asclepio. Archivo Ibero-americano de Historia de la Medicina y Antropología médica XVIII–XIX* (1967) 341–353.

<sup>72</sup> Vgl. dazu Neil Mc Innes, Ortega y Gasset José, in: *The Encyclopedia of Philosophy*, Hrg. Paul Edwards, New York/London 1972, Bd. VI, 2–5. Für unseren Zusammenhang ist der Abschnitt ‚Aristocratic logic‘ (4–5) von besonderem Interesse.

<sup>73</sup> Vgl. dazu ‚La rebellón de las masas‘ (OC, 4, 111–310) und ‚España invertebrada‘ (OC, 3, 35–128).

<sup>74</sup> Vgl. dazu Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de Filosofía*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963, besonders 45 ff. Allerdings weist Zubiri mit Recht darauf hin, daß die ‚Freiheit‘ nur eine Voraussetzung theoretischer Betätigung ist. In der Auseinandersetzung mit dem zutiefst liberalen Ortega aber ist es wichtig, nicht so sehr das ‚nur‘ als vielmehr die ‚Voraussetzung‘ zu betonen.

<sup>75</sup> Vgl. dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Sämtliche Werke, hrg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1951, Bd. II, 148–158: ‚Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseyns; Herrschaft und Knechtschaft‘.

sich sogar in eine so theoretische Darlegung wie die Schrift von 1934 eingeschlichen haben, kommt sehr schön zum Ausdruck, wie sehr Don José Ortega y Gasset ein Kind seiner Zeit war, d. h. wie stark er von der sozialen Schicht, in der er sich bewegte, abhängig blieb. Mit Recht schreibt daher Abellán: „Ortega, welcher der souveräne Schiedsrichter der Kultur sein wollte – und er war es zu einem schönen Teil – war auch – und nicht in einem geringeren Maße – der Exponent eines kollektiven Zustandes: er brachte das aufsteigende Streben des Bürgertums seiner Zeit zum Ausdruck.“<sup>76</sup> Etwas boshaft könnte man bemerken: natürlich ist die Intelligenz zum Überleben da, selbstverständlich ist sie insofern sekundär, als sie ein hochentwickeltes Nervensystem voraussetzt, sie ist aber ebenso selbstverständlich nicht dazu da, damit bloß eine Minderheit, bloß eine bestimmte elitäre Klasse in den Genuß eines angenehmen Überlebens kommt. Die sogenannte Masse ist sicher nicht nur da, um von den Ideen einiger elitärer ‚Genien‘ beschenkt zu werden, an die sie dann mit der Zeit als an eine fatal vorgegebene Realität glaubt, um mit ihr zu rechnen, nein, sie trägt in sich die Bestimmung, als solche zu verschwinden, indem sie selber zum Denken kommt.<sup>77</sup>

#### h) Zum Problem der Grenzen menschlichen Erfindens

Die Schrift von 1934 geht davon aus, der Mensch verfüge über unendlich viele Möglichkeiten des Träumens, des Erfindens. Diese Überzeugung war vor allem beim jungen Ortega noch sehr stark. Seine Werke strahlen einen beschwingten Optimismus aus, und der junge Gelehrte begegnete dem Leben in „sportlichem und festlichem Geiste.“<sup>78</sup>

Ist es aber berechtigt, in Bezug auf die Möglichkeiten des Menschen nur das Positive zu sehen? Rudolf Schottländer, den ein scharfer Sinn für die komplexe Realität des Menschen auszeichnet, macht die nüchterne Feststellung, daß sich der Mensch das Knappe streitig macht. Er fügt dann bei: „Was nun aber als ‚zu knapp‘ gilt, das entscheidet sich nach dem Maßstab der Bedürfnisse, und diese nehmen mit der wachsenden Begierdenreizung ständig an Mannigfaltigkeit und Intensität zu. An dieser unvollendbaren Bedarfsvermehrung hat gerade der handelnde, erfindende Mensch den geschichtlichen Hauptanteil. Wenn nun die Intelligenz den von ihr selbst erzeugten Bedürfnissen nicht mit der Lieferung von Befriedigungsmitteln nachkommt, entbrennt der Streit und mindert allein durch seine Hitze die Möglichkeiten der Sättigung, ohne daß der Appetit nachläßt. Gegen solche sekundäre, aber ebenso zwingende Not helfen keine ‚Erfindungen‘.“<sup>79</sup> Dieser Text findet gerade heute, im Zeitalter der ‚Konsumgesellschaft‘, deren Grundaxiom Bedürfnissteigerung heißt, die aber die aus diesem Axiom entstehende Not übersehen möchte, seine volle Bestätigung.

Ortega würde wohl ebenfalls dem angeführten Zitat zustimmen, betont er doch immer wieder, daß unser Leben, auch wenn wir noch so viele Ideen produzieren, vom Gefühl der Unsicherheit durchzogen wird. Trotzdem wurde hier auf Schottländer verwiesen, um einen etwas dunkleren Ton in die bei Ortega sehr optimistisch gefärbte Darstellung des Fabrikatorischen menschlicher Intelligenz hineinzubringen. Der Bereich des Möglichen ist bei Ortega deswegen praktisch unbegrenzt, weil er den Menschen als

<sup>76</sup> José-Luis Abellán, a. a. O. 45.

<sup>77</sup> Vgl. dazu Michael Landmann, *Das Ende des Individuums, Anthropologische Skizzen*, Stuttgart 1971, besonders 115–126.

<sup>78</sup> José-Luis Abellán, a. a. O. 63.

<sup>79</sup> Rudolf Schottländer, *Theorie des Vertrauens*, Berlin 1957, 16.

‚causa sui‘ sieht<sup>80</sup>, wobei daran zu erinnern ist, daß auch der Begriff der ‚causa sui‘, wohl noch unmittelbarer als derjenige der ‚Glaubensgewißheit‘, dem theologischen Vokabular entnommen ist. Nach Ortega hat der Mensch keine Natur, er ist nur Geschichte, er bestimmt sich zu dem, was er sein will.<sup>81</sup>

Zu diesem Anthropinon seien kurz folgende Überlegungen angeführt: Handelt es sich dabei nicht um eine unzulässige Verallgemeinerung? Müßte man bei den Dingen, auf die sich das menschliche Handeln richtet, nicht mit Xavier Zubiri zwischen Sinn- und Real-Dingen unterscheiden? „Die reale Eigenschaft geht der Möglichkeit voraus, nicht nur *κατα φύσιν* sondern auch *κατ' αἴσθησιν*... Die Dinge können reale, sogar dem Menschen bekannte Eigenheiten haben, ohne daß sie deshalb alle Möglichkeiten, die sich aus diesen Eigenheiten ergeben, ausschöpfen. Obwohl man z. B. längst um den Luftwiderstand wußte, bildete die Luft bis zum Beginn unseres Jahrhunderts keine Möglichkeit zum Reisen.“<sup>82</sup> Ortegass Aussagen treffen – und auch da nur in beschränktem Maße – bloß im Bereich der Sinn-Dinge zu, sie werden aber falsch, wenn wir sie von der Lebenswelt auf die gesamte Realität übertragen. Es ist richtig, wenn wir feststellen, daß ein Holzstab dem Menschen viel mehr bedeuten kann als z. B. dem intelligentesten der Köhlerschen Schimpansen.<sup>83</sup> Es ist aber ebenso wahr, darauf hinzuweisen, daß die innere Struktur des Stabes immer schon nur eine bestimmte Anzahl von Möglichkeiten gestattet, während sie andere gar nicht erst aufkommen läßt. Auf diesen Sachverhalt bezugnehmend, weisen wir auf die Unterscheidung Zubiris zwischen ‚Potenz‘ und ‚Possibilität‘ hin, die wie eine mäßigende Antwort auf die allzu starke Betonung des Schöpferischen im Menschen bei seinem Lehrer Ortega wirkt.<sup>84</sup>

Wenn es bei Ortega heißt, der Mensch sei ‚causa sui‘, er habe keine Natur; sondern nur Geschichte, dann muß man in dieser Aussage vor allem den Begriff ‚Natur‘ präzisieren, um nicht in einen Widerspruch zu geraten. Mit ‚Natur‘ kann Ortega nur meinen: ‚bis ins Detail vorgegebene Natur‘, und nicht: ‚Natur als Grundstruktur, welche in der konkreten Ausführung unendlich flexibel und formbar ist‘. Er lehnt für den Menschen den Naturbegriff nur in seiner ersten Interpretation ab. Mit dem, was in der zweiten Deutung zur Sprache kommt, ‚Grundstruktur, im Detail unendlich flexibel‘, arbeitet Ortega als dem ‚Naturbegriff‘ abholder Denker nämlich dauernd selber. Oder, was ist der Inhalt der Arbeit von 1934 anderes als die Beschreibung eines dem Menschen *wesentlichen*, in seiner *Natur* liegenden Verhaltens? Ortega sagt es zwar nicht ausdrücklich, der Ton seiner Arbeit aber verrät es um so deutlicher, daß der Mensch immer zunächst ein ‚Gläubiger‘ ist, daß er zu jeder Zeit beim Verlust der ‚Glaubensgewißheiten‘ unsicher wird und daher zum Denken gezwungen ist. Mit anderen Worten: Ortega polemisiert gegen einen allzu eng verstandenen Naturbegriff, er will aber keineswegs sein Werk und auch nicht die hier zur Diskussion stehende Schrift anders verstanden wissen als eine gültige Aussage über die zeitlose formale Grundstruktur des sich in inhaltlicher Hinsicht geschichtlich stets wandelnden Menschen.

<sup>80</sup> Vgl. dazu Michael Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1969, 9.

<sup>81</sup> Ebd. 193.

<sup>82</sup> Xavier Zubiri, *Vom Wesen*, München 1968, 83.

<sup>83</sup> Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, a. a. O. 485 f.

<sup>84</sup> Vgl. dazu Xavier Zubiri, *Vom Wesen*, a. a. O. 389–390.

## i) Zu den positiven Aspekten

Bei der Diskussion der besonderen Leistung Ortegas können wir uns kurz fassen, weil bei der Darstellung des Textes von 1934 bereits vieles vom Positiven wie von selbst zu Wort gekommen ist. Insbesondere wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Begriffstrias, vor allem dann, wenn man gewisse Ungenauigkeiten an ihr verbessert, zu einem wertvollen Instrument der Geschichtsinterpretation werden kann.

Wenn man bedenkt, daß der Begriff ‚Glaubensgewißheiten‘ eine gewisse Nähe hat zu dem bei Husserl und Heidegger vorkommenden Terminus ‚Horizont‘<sup>85</sup>, und wenn man die geistige Verwandtschaft Ortegas zu William James nicht aus den Augen verliert, dann mag es vielleicht scheinen, als ob Ortega überhaupt nicht originell sei. Das stimmt aber nicht, denn bei keinem der genannten Denker steht der geschichtsphilosophische Aspekt so sehr im Vordergrund wie bei ihm, der, wie wir gezeigt haben (s. o. 377) selbst versucht hat, das von ihm Gesehene und in der Begriffstrias auf den, wenn auch fraglichen, philosophischen Begriff Gebrachte bei der Deutung einzelner Abschnitte der Menschheitsgeschichte in Anwendung zu bringen. Daß ihm bei der eigentlich philosophischen Reflexion verschiedentlich Verwechslungen unterlaufen sind, sollte bei einer Gesamtbeurteilung nicht allzu schwer wiegen, da die geschichtsphilosophische Leistung viel schwerer wiegt. Der Vorwurf einer gewissen begrifflichen Unklarheit würde wahrscheinlich Ortega nicht allzu tief getroffen haben, hat er sich doch selbst als Denker in einer Zeit des Überganges gesehen. Von solchen Epochen aber schrieb er: „Die Verwechslung begleitet eine jede Zeit der Krise.“<sup>86</sup>

Die Zeiten der Wende aber sind auch jene, in denen zunächst noch recht dunkel Dinge geahnt werden, die sich später als gültig erweisen. Dies ist auch bei Ortega der Fall, dessen Werk voll ist von Vorhersagen und Ahnungen, die sich erst später bewahrheitet haben. Wenn man z. B. die von ihm so sehr ins Zentrum gestellte These von der Kreativität des Menschen, von seinen beinahe unbeschränkten Möglichkeiten in ihre Grenzen bannt, wie das Zubiri mit den oben erwähnten Unterscheidungen (s. o. 393) getan hat, und wenn man dann von daher unser verwissenschaftlichtes Zeitalter betrachtet, dann muß man mit Bewunderung anerkennen, daß Ortega recht hatte. Allerdings war er mit seiner Ahnung nicht der erste, gilt doch der von Walter Schulz geprägte Satz „[Schon] Kant hat klar erkannt, daß die Negation einer metaphysisch begründeten Wissenschaft zugunsten einer *empirisch* vorgehenden Wissenschaft die Idee des Forschungsprozesses einschließt. Konkret: indem Kant die Vorstellung, daß die Welt eine gegebene Totalität sei, auflöst, deklariert er die Welt zum *unendlichen Forschungsfeld*.“<sup>87</sup> Walter Schulz hat den ersten Teil seines Werkes ‚Philosophie in der veränderten Welt‘ mit dem Titel ‚Verwissenschaftlichung‘ überschrieben, einem Begriff, der sehr vieles gemeinsam hat mit denjenigen Faktoren, die Ortega den Bedeutungsfeldern ‚Denken‘ und ‚Ideen‘ zugeordnet hat, nämlich dem Faktor der Möglichkeit in einem bisher unwahrscheinlichen Maße und demjenigen eines nur durch lange Vermittlung zu überwindenden Abstandes zu dem, was es wirklich gibt. So schreibt z. B. Schulz: „Das Atom der modernen Physik ‚gibt es nicht‘. Es ist weder als anschaulicher noch als begrifflicher Bestandteil der Wirklichkeit ‚da‘.“<sup>88</sup> Auch die Autoren Peter Berger und Thomas Luckmann legen eine Wissenssoziologie vor, die vom Axiom ausgeht, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit

<sup>85</sup> Zum Begriff des ‚Horizontes‘ vgl. Emerich Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck/Wien/München 1961, 115 ff.

<sup>86</sup> OC, 5, 58.

<sup>87</sup> Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 92.

<sup>88</sup> Ebd. 92.

ein Konstrukt des Menschen ist.<sup>89</sup> Diese Hinweise mögen genügen, um zu zeigen, daß in Ortegas Schrift von 1934, die am Übergang von der Neuzeit hinüber in die ‚veränderte Welt‘ (Schulz) steht, vieles enthalten ist, was erst heute voll in das Bewußtsein kommt.

#### k) Zum typisch Spanischen in Ortegas Aufsatz

Kann man in Ortega, der als ‚Förderer der Kultur‘, als ‚geistiger Führer‘ der philosophischen Elite seines Landes angesprochen wird,<sup>90</sup> einen typisch spanischen Denker sehen? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob es überhaupt sinnvoll ist, von einer spezifisch spanischen Philosophie zu sprechen oder nicht.

Nach Abellán gibt es einen eigenen Charakter der englischen, der deutschen und auch der französischen Philosophie. Bei der ersten wäre es der Trend zum Empirismus-Pragmatismus, bei der zweiten eine vom Willen zur Macht inspirierte Tendenz zur Systembildung, bei der dritten schließlich sei eine auf den ‚esprit de géométrie‘ zurückgehende Neigung zum Rationalismus unverkennbar.<sup>91</sup> Schon deswegen aber sei es fraglich, von einer Besonderheit der spanischen Philosophie zu sprechen, weil auf der iberischen Halbinsel keine bedeutsame Philosophie existiert habe. Wer aber diese Aussage mit dem Hinweis auf die große Zeit des XVI. Jahrhunderts entkräften wolle, der möge daran denken, daß die Philosophie jener Zeit weitgehend als die Verlängerung der mittelalterlichen Scholastik anzusehen sei, wobei damals ohnehin noch nicht von speziell nationalen Eigenheiten gesprochen werden könne. Ferner müsse man beachten, daß auch dann, wenn eine echte spanische Philosophie existiert hätte, es die konkreten Umstände dieses Landes nicht erlaubt haben würden, deren Eigenart zur Geltung kommen zu lassen: „Es besteht kein Zweifel darüber, daß die spanische Sorge um das Religiöse und um das fluktuierende Hin und Her unserer Geschichte es verunmöglicht haben, unseren philosophischen Charakter festzulegen.“<sup>92</sup>

Zu den bisher angeführten Feststellungen Abelláns muß man wohl bemerken, daß im letzten Jahrhundert und vielleicht auch noch zu Beginn des unsrigen die Eigenheiten der genannten nationalen Philosophien ausgeprägt waren, während sie sich heute, im Zuge eines intensiven europäischen Kulturaustausches mehr und mehr vermischen, so daß es in einem bestimmten Land zur Anwesenheit verschiedener philosophischer Stile kommt. Mit gut einem halben Jahrhundert Verspätung (im Vergleich zu den erwähnten Nationen) begann man sich aber auch in Spanien auf die eigenen philosophischen Leistungen zu besinnen und auf das Typische der in der spanischen Geistesgeschichte vorkommenden Denkweisen zu reflektieren. Unamuno, Ortega, Zubiri sind wohl drei der bedeutendsten Namen – neben vielen anderen –, die Zeugnis ablegen für eine intensive Aktivierung philosophischer Bewegung.<sup>93</sup> Bei Unamuno, wie auch bei Ortega spielt die Reflexion auf das Thema einer typisch spanischen Philosophie eine verhältnismäßig bedeutende Rolle, während der jüngste von den drei genannten, der fachphilosophisch bedeutsamste, Xavier Zubiri, das Thema seltener berührt. So gibt er z. B. an einer Stelle

<sup>89</sup> Peter Berger, Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt a. M. 1969.

<sup>90</sup> Vgl. José-Luis Abellán, a. a. O. 14 ff.

<sup>91</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden José-Luis Abellán, vor allem das Kapitel ‚Epílogo sobre Filosofía española‘, a. a. O. 129–143.

<sup>92</sup> José-Luis Abellán, a. a. O. 131.

<sup>93</sup> Vgl. dazu N. Gonzalez Caminero, Unamuno, Ortega y Zubiri vistos en continuidad histórica, in: Gregorianum 50 (1969) 263–290.

der Hoffnung Ausdruck: „... daß sich Spanien, Land des Lichtes und der Melancholie, einmal dazu entschließen möge, sich zu metaphysischen Begriffen zu erheben.“<sup>94</sup>

Nach Abellán hat die Sorge um die spanische Philosophie sowohl Unamuno wie auch Ortega – zwei sonst sehr verschiedene Denker – dazu geführt, „den Metaphern besondere Aufmerksamkeit zu schenken, denn das spanische Denken ist metaphysisch.“<sup>95</sup> Abellán möchte aber mit dieser Aussage keineswegs Unterschiede verwischen, grenzt er doch deutlich die beiden Formen symbolischen Ausdrucks, ‚Mythos‘ und ‚Metapher‘, gegeneinander ab. Beide beruhen seiner Meinung nach auf dem Prinzip der Übertragung, „sei es nun [auf demjenigen] von Ausdrücken, wie in der Metapher, oder sei es dazuhin noch [auf demjenigen] von Haltungen und Gefühlen, wie das im Mythos der Fall ist.“<sup>96</sup> Der Mythos wurzelt also noch tiefer als die Metapher, und Unamuno meinte, daß er mehr noch als die Metapher dem spanischen Denken etwas Besonderes verleihe, wie man das aus der Literaturgeschichte Spaniens leicht ersehen könne.

Wenn dem so ist, wenn das Symbolische, sei es als Mythos oder als Metapher, ein Charakteristikum spanischer Denkart sein soll, dann muß der Tätigkeit des Übertragens eine ganz besondere Bedeutung zukommen. Tatsächlich spielen die Vorgänge des ‚Vorstellens‘ und des ‚Projizierens‘ bei Unamuno und bei Ortega eine wichtige Rolle, und Abellán fragt mit Recht: „Welcher Unterschied besteht überhaupt noch zwischen dem Traum des Lebens auf der Ebene der Vorstellung bei Unamuno und der geschichtlichen Projektion bei Ortega?“<sup>97</sup> Was Zubiri betrifft, so müßte man diesbezüglich nur auf die Gedanken verweisen, welche dieser 1967 in einem Vorlesungszyklus vorgelegt hat, und zwar unter dem Titel ‚Der Mensch: das Reale und das Irreale‘<sup>98</sup>. Sehr vereinfacht könnte man die in jenem Kurs von Zubiri vorgelegte These folgendermaßen formulieren: der Mensch ist grundsätzlich ein ‚animal realitatum‘, aber ein solches, das, um sich der Realität bewußt zu werden, immer wieder den Umweg über das Irreale, über die Fiktionen machen muß. Daß die Tendenz des spanischen Denkens zum Symbolischen, zum Träumen und zum Fingieren etwas tief Verwurzeltes ist, zeigt uns bereits, worauf auch Abellán hinweist, die Thematik des Calderon’schen Theaters, welche in den unsterblichen Werken ‚Das Leben ein Traum‘, ‚Das große Welttheater‘ etc. ihren Ausdruck gefunden hat. Mit der Betonung dieser Komponente haben wir zwar nicht die einzige, wohl aber eine der wichtigsten Komponenten spanischer Geistigkeit hervorgehoben.<sup>99</sup>

In Ortegas Essay von 1934 hat gerade dieses Charakteristikum von neuem eine zwar im einzelnen problematische, aufs Ganze gesehen aber doch geniale Gestaltung erfahren: Der Mensch, welcher eines Tages – sei nun mit diesem ‚Tag‘ jener entscheidende Augenblick gemeint, in dem erstmals das auftritt, was wir Intelligenz nennen, oder jener, an dem ein einzelnes Menschenkind das Urvertrauen seines Kindseins zu verlieren beginnt – die unerhörte Erfahrung macht, daß der Boden, auf dem er steht, keine Sicherheit mehr bietet, beginnt zu träumen, zu ‚denken‘, ‚Ideen‘ hervorzubringen, seien

<sup>94</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, a. a. O. 240.

<sup>95</sup> José-Luis Abellán, a. a. O. 137.

<sup>96</sup> Ders., 141.

<sup>97</sup> Ders., 104.

<sup>98</sup> Vgl. Alfonso Lopez Quintás, *Filosofía española contemporánea, Temas y autores*, Madrid 1970, 240 f.: ‚El hombre: lo real y lo irreal‘.

<sup>99</sup> Zur Eigenart des Spanischen vgl. Anibal Edwards Errázuriz, *Spanische Mystik*, in: *Sacramentum Mundi*, Freiburg i. Br. 1969, Bd. IV, besonders 641–642.

dies nun mythische Bilder, dichterische Metaphern, mathematische Formeln oder gar ganze wissenschaftliche Theorien. Eine solche Erklärung der Herkunft der Ideen hat etwas Faszinierendes an sich, nur muß man ergänzend darauf hinweisen, daß Ortega wohl die Differenz zwischen ‚Ideen‘ und ‚Glaubensgewißheiten‘ zu radikal gesetzt hat, vielleicht deswegen, weil er einen allerdings in der Tradition seines Landes anwesenden Gedanken zu wenig berücksichtigt hat, nämlich denjenigen der Analogie des Seins. Wenn man den Aspekt des Symbolischen als etwas das spanische Denken im besonderen Auszeichnendes betrachtet, dann läßt sich Ortegass Essay von 1934 mühelos in die große Tradition dieser Geistigkeit einreihen. Sicher hat jegliches Denken, nicht nur das spanische, immer auch eine Nähe zum Symbolischen. Das soll hier auch gar nicht bestritten werden, es geht nur darum, eine von diesem Denken besonders intensiv gepflegte Eigenart hervorzuheben. Man könnte auch noch andere Eigenheiten spanischer Denkart ins Auge fassen, wie etwa die Neigung zu einem gewissen Fatalismus oder die Orientierung am Konkreten. Auch für die Präsenz dieser Qualitäten ließen sich in ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ Indizien finden, sind doch z. B. die ‚Glaubensgewißheiten‘ oder auch die ‚Zweifel‘, in denen man sich unvermittelt befindet, so etwas wie ein Schicksal, das man als solches nicht aus der Welt schaffen, gegen das man nur ‚reagieren‘ kann. Ortegass Konzeption des Intellektes hat lediglich ‚reaktiven‘ Charakter. In den gleichen Zusammenhang gehört auch die früher bereits angeführte Bemerkung zur Abwesenheit des eigentlich Ethischen in der Schrift von 1934 (s. o. 388). Was den ‚Zug zum Konkreten‘ betrifft, so ist er in ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ vor allem indirekt – über das Anschauungsmaterial – faßbar, denken wir etwa an das zentrale Beispiel vom ‚Auf-die-Straße-Gehen‘ oder an die vielen auf das konkrete Leben anspielenden Metaphern (vgl. die Bilder, die sich auf die Rettung bei einem Schiffbruch beziehen, oder die auf das Erdbeben verweisen).

## 6. Nachspiel

Nach den fragmentarischen Hinweisen auf das Charakteristikum spanischer Philosophie und nach der ebenso bruchstückhaften Auseinandersetzung mit Ortegass ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘ wollen wir zum Schluß auf jene Zitate zurückkommen, die wir zu Beginn dieser Arbeit anführten.

Wenn José Antonio Gomez Marín in jedem Spanier so etwas wie einen ‚kleinen Averroes‘ sieht, einen Menschen also, der zwischen ‚Vernunft‘ und ‚Glauben‘ radikal unterscheidet, dann können wir nach dieser Darstellung sagen, daß Ortega in die gleiche Linie gehört. Wenn aber derselbe Autor zugleich feststellt, daß es die starke Verwurzelung in der Tradition dem Spanier teilweise verunmöglicht, immer mit Deutlichkeit zwischen den beiden Größen zu unterscheiden, dann zeigt dies meiner Meinung nach, daß die allzu scharfe Trennung zwischen beiden nur ein Gebilde der Theorie ist, da der Glaube immer auch ein Akt des vernünftigen Menschen sein soll, der, bevor er mündig glaubt, d. h. bevor er z. B. eine bestimmte Tradition wirklich assimiliert, immer auch die Frage nach den Kriterien stellt, die ihn berechtigen, den allerdings rational nie ganz durchschaubaren Akt des Glaubens zu setzen.

Machado hat in dichterischer Form auf das Problem des Ursprungs der Ideen hingewiesen, hat aber den Ort ihrer Herkunft nicht näher beschrieben, sondern bloß mit einem Bild angedeutet, mit dem archetypischen Bild vom Meer. Man kann nicht mit Sicherheit feststellen, was er mit ‚Meer‘ aussagen will, aber es ist wahrscheinlich, daß damit nicht wie bei Ortega das bittere Meer des Zweifels gemeint ist; muß man nicht

vielmehr an das Meer des Lebens denken? Wie könnte man sich sonst erklären, daß der Übergang vom Meer zum Wahrgenommenen, vom Wahrgenommenen zum Begriff, vom Begriff zur Idee, und von der Idee wiederum zum Meer als eine ‚süße Aufgabe‘ empfunden wird?

Dem Dichter ist es erlaubt, sich mit dem Bild zufriedenzugeben, während dem Philosophen die schwierige und undankbare Aufgabe zufällt, das Geschaute auf den Begriff zu bringen. Ortega hat es unternommen, die Herkunft der Ideen zu bestimmen, sie im Glauben, respektive in dessen Fraglichwerden zu orten. Was den Dichter betrifft, so ist es allerdings erstaunlich, mit welcher Schlichtheit und Ausführlichkeit er, nachdem er den Ursprung nur in einem Bild angedeutet hat, den Kreislauf menschlichen Denkens beschreibt: Wahrgenommenes, Begriff, Idee und Rückkehr zum unbekanntem ‚meerhaften‘ Ursprung. Auffallend ist bei einem Vergleich des Dichters mit dem Philosophen, daß letzterer auf die Unterscheidung von Begriff und Idee verzichtet. Es scheint, daß bei Machado die Bewegung des Denkens genauso zur Ruhe kommt, wie die hoch gegen den Himmel gejagten Wassermassen eines Springbrunnens beim Zurückfallen in das Brunnenbecken. Bei Ortega wird ein stets neues Ausruhen in den ‚Glaubensgewißheiten‘ ebenfalls nicht ausgeschlossen, können doch die ‚Ideen‘ jederzeit zu ‚Glaubensgewißheiten‘ werden. Trotz dieser Ähnlichkeiten schwingt bei beiden Äußerungen, deren Vergleich allerdings wegen ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen literarischen Gattungen problematisch bleibt, auch wenn sie demselben Jahrhundert und demselben Kulturkreis entstammen, ein je anderer Ton: bei Machado bringt sich eine ‚Geborgenheit in der Fülle‘ zur Darstellung, bei Ortega hingegen ein frustriertes Suchen nach einer ‚verlorenen Geborgenheit‘. Der nie aufgehörende Zwang zum Schaffen von Ideen in einer Atmosphäre stets drohender Zweifel hat etwas Beängstigendes an sich: etwas von der absurden Anstrengung eines Sisyphos oder eines Faustus.

Jedenfalls zeigen alle drei in dieser Arbeit herangezogenen Äußerungen, die von Gomez Marín, von Machado, vor allem aber von Ortegas Aufsatz ‚Ideen und Glaubensgewißheiten‘, daß die Frage nach Herkunft, Grenze und Sinn menschlichen Wissens sowie sein Verhältnis zum Glauben auch im Spanien des 20. Jahrhunderts noch sehr lebendig ist, eine Frage, mit der auf der iberischen Halbinsel vormals bereits christliche, jüdische und islamische Denker gerungen haben.