

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Xavier Zubiri (1898 – 1983):

Sinne und Intelligenz oder
Sinnhafte Intelligenz?

Verfasser:

MMag. Bernd Herbert HAIDACHER

angestrebter akademischer Grad

„Magister der Philosophie (Mag.phil.)“

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: ao. Univ.- Prof. Mag. DDr. Schelkshorn Johann

Das Gastgeschenk Teiresias ist es, dem Odysseus den Ausweg aus dieser Entropie der Erzählungen zu zeigen: die Ordnung *einer* Fahrt, den Faden *einer* großen Erzählung, die gleichwohl nicht die einzige *wahre* Erzählung aller Erzählungen sein wird, sondern vielmehr deren Tod spricht.

(...)

Die Erzählung ist nicht einfach erinnerte oder gebildete Erfahrung, sondern deren Versetzung dorthin, wo ihre Geschichte nie erlebt war¹.

¹ Bahr: Die Sprache des Gastes, 192ff

0. Inhaltsverzeichnis:

0. Inhaltsverzeichnis:	3
1. Vorwort	5
2. Einleitung	7
Abschnitt I: Zubiri: Eine Verortung	10
3. Ein Panorama zu Xavier Zubiri:	10
3.1 Die Biografie Xavier Zubiris	10
3.2 Die theologischen und philosophischen Einflüsse auf sein Denken	15
3.2.1 Husserl und die Phänomenologie	15
3.2.2 Heidegger und die Kehre zur Fundamentalontologie	17
3.2.3 Die Linguistik und Sprachtheorie	19
3.2.4 Aristoteles und das Wesen	19
3.2.5 Die modernen Naturwissenschaften als Problem	21
3.2.6 Descartes und die Wahrheit	22
3.2.7 Kant und die Transzendentalphilosophie	23
3.2.8 Die Theologie als Lebensaufgabe	24
3.3 Eine kurze Vorstellung der Hauptwerke Zubiris	26
3.4 Das Werk Zubiris als Neubau	28
3.4.1 Xavier als Neubau (neues Haus)	28
Abschnitt II: Die Sinnhafte Intelligenz	32
4. Zubiris Methode	33
4.1 Die Methode Zubiris	33
4.1.1 Die Feststellung seiner Methode	33
4.1.2 Eine Abgrenzung zu Husserl, Heidegger, Sartre und Schmitz	40
4.1.3 Zusammenfassung und Vergleich mit Zubiri	46
4.2 Die Vorgehensweise dieser Diplomarbeit	48
4.3 Exkurs: Vorbemerkungen zur Sinnhaften Intelligenz	49
5. Das Fühlen	54
5.1 (Kap. 1) Die Apprehension	55
5.2 Das (tierische) Fühlen	57
5.2.1 Die strukturellen Elemente des Fühlens (Kap. 2/§1)	57

5.2.2 Die formale Struktur des Fühlens (Kap. 2/§2).....	59
5.2.3 Die Alterität (Kap. 2/§2).....	62
5.2.4 Die Formalisierung (Kap. 2/§2).....	65
5.2.5 Zusammenfassung: Das Schema der Struktur des Fühlens.....	69
5.2.6 Anwendung auf den fühlenden Prozess (Kap. 2/§3).....	71
5.2.7 Das Tier und der Verweis (Kap. 3/§1).....	72
5.3 Das (menschliche) Fühlen.....	78
5.3.1 Der Mensch und die Reität (Kap. 3/§2).....	79
5.3.2 Die Modulation der Momente der Impression durch die Reität (Kap. 3/§2).....	81
5.3.3 Eine Erklärung der Sinnhaften Intelligenz (Kap. 4/§1).....	85
5.3.4 Die Aktualisierung als formale Essenz (Kap. 5/§1-§3).....	91
5.3.5 Die reale Wahrheit (Kap. 7/§1).....	96
5.3.6 Die uranfängliche Apprehension der Realität (Kap. 8/ §1-§3).....	100
5.3.7 Der Beginn der Intellektion: Intellektive Sinne (Kap. 4/§2).....	103
5.3.8 Exkurs: Die Einheit der Sinne	111
5.3.9 Die transzendente Offenheit der Impression der Realität (Kap. 4/§2).....	114
6. Resümee (Kap. 5/§4).....	120
7. Kleines Übersetzungskompendium.....	125
8. Bibliografie:	129
9. Internet:.....	137
10. Abstract.....	139
11. Lebenslauf.....	141

1. Vorwort

Im Zuge meiner Studien der Theologie stieß ich auf Ignazio Ellacuría, der mich tief beeindruckte und von dem ich viel las. Ich entschloss mich, über ihn zu schreiben. Ich kannte nur sein theologisches Werk (also die drei ersten Bände der Gesamtausgabe), aber da ich eine Diplomarbeit für das Fach Philosophie anstrebte, entschloss ich mich über sein philosophisches Werk (also die drei letzten Bände der Gesamtausgabe mit dem Namen „Escritos filosóficos“) zu schreiben. Ich musste feststellen, dass dasselbe durchgängig eine Interpretation eines mir damals noch unbekannten Philosophen mit dem Namen Xavier Zubiri war. Da eine Interpretation der Interpretation von einem Original sinnlos gewesen wäre, sprang ich aus Not zu diesem Autor über.

Und war zunächst erstaunt darüber, dass dieser Autor, der von sich selbst den Anspruch einer reinen Philosophie erhoben hatte, einen derart hohen Status im Denken des Ordensmannes Ellacuría, eines Jesuiten², einnehmen konnte und dass jener sehr um die weltlichen Belange in San Salvador besorgte Ordensmann einige Zeit dafür aufwendete, mit Zubiri in Spanien zusammenzuarbeiten. Des Weiteren verwunderte ich mich nach einer ersten Lektüre Zubiris, dass man denselben zu einer Befreiungsphilosophie, ja sogar Befreiungstheologie zählen konnte, selbst wenn er sich bei diesem Diskurs nur am Rande bewegt haben sollte.

Ich war erstaunt und noch neugieriger geworden, machte mich über die Texte her und verschlang sie. Ich musste zudem bei der Lektüre seines Spätwerkes ein gehöriges spekulatives Talent bei Zubiri feststellen, was mir als idealistisch angehauchtem Studenten sehr entgegen kam. Ich entschloss mich darauf, sehr bald eine Diplomarbeit über sein Leben und Werk zu schreiben. Dies musste ich noch auf den Rahmen einer Diplomarbeit eingrenzen, da das Thema auf diese Art und Weise zu weitläufig geworden wäre. Ich entschloss mich dazu, den Autor vorzustellen, da er im deutschsprachigen Raum weithin unbekannt ist, und zudem noch seine Grundanschauung der *Realität*, auf den ersten Band der großartigen Trilogie „Die sinnhafte Intelligenz“³ eingegrenzt, darzustellen.

Ich danke noch all den Menschen, die mir bei der Erstellung dieser Arbeit geholfen haben und möchte vor allem die folgenden nennen: Bachofner Anna, Pittl Sebastian, und

² Die Jesuiten sind ein katholischer Orden, der im Jahre 1539 gegründet worden ist und die Abkürzung SJ sein Eigen nennt. Der wichtigste Gründungsvater ist Ignatius von Loyola. Ein wichtiges Zeichen dieses Ordens ist „eine enge Bindung an den Papst, die sich in einem besonderen Gehorsamsgelübde konkretisiert“. In: Jesuiten in Österreich, Verfügbar im Internet: URL: <http://www.jesuiten.at/index.php?id=203>

³ Ich übersetze den Terminus „Inteligencia sentiente“ nicht wie Thomas Fornet-Ponse mit „empfindende Intelligenz“, sondern mit „sinnhafter Intelligenz“. Die Gründe werden an entsprechender Stelle in meiner Diplomarbeit angegeben.

Schindlecker Alexandra. Freilich, und dies nicht zuletzt, muss noch Prof. Schelkshorn genannt werden, der mich erst auf die Spur des hier dargestellten Themas gebracht hat und es mir damit erst ermöglicht hat, *diese* Diplomarbeit zu schreiben.

2. Einleitung

Auf Grund der Unbekanntheit der Philosophie und Theologie von Xavier Zubiri setzt sich diese Diplomarbeit das Ziel, in den unten angeführten Einschränkungen, in das Leben und den Hauptaspekt (die *Realität*) des Werkes dieses außergewöhnlichen Denkers einzuführen⁴. Selbst in seiner Heimat Spanien fast vergessen übt das Werk Zubiris einen gewaltigen Eindruck auf den Leser aus, selbst noch im Jahre 2010 ist die Aktualität seines Denkens uneingeholt und es verwundert sehr, dass seine Philosophie im europäischen philosophischen Diskurs fast nicht rezipiert worden ist.

Daher wird diese Arbeit sich in zwei Teile gliedern: *Im ersten Teil wird die Person Zubiris anhand einer Biografie vorgestellt und es wird auf die Einflüsse auf sein Denken, rhapsodisch und oberflächlich, eingegangen werden.* Den Abschluss dieses Teils bildet eine kurze Bibliografie der Monografien, die zu Lebzeiten Zubiris veröffentlicht worden sind. *Den zweiten und abschließenden Teil bildet die Vorstellung des zentralen „Begriffs“ seines Denkens: der Realität.* Dabei wird der Fokus auf den ersten Band seines Spätwerks „Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad“ gelegt werden, da dieser Band den Ausgangs- und Endpunkt seiner Trilogie darstellt⁵.

Daher ist das Problem der essenziellen Gestalt der Intellektion, d.h. das Problem, was intelligieren ist, kein anderes als das Problem der Bestimmung der ursprünglichen Weise der Intellektion⁶.

Diese ursprüngliche Weise der Intellektion wird im ersten Band der Trilogie aus-einander-gesetzt, wo sie „uranfängliche Apprehension der Realität⁷“ genannt wird. Eine Einführung in die Trilogie und damit in das Denken Zubiris überhaupt, hat sich daher an diesem Band zu orientieren.

⁴ Dabei muss noch eine Einschränkung angefügt werden: Zubiri gliedert seine Trilogie, von der hier gehandelt wird, in drei Teile. Jedem Teil kommt eine besondere Art der *Aktualisierung* der Realität zu. Im ersten Band wird die Realität in der Form einer *uranfänglichen Apprehension aktualisiert*, die ihre eigene Struktur hat. Der Fokus dieser Diplomarbeit liegt auf diesem ersten Band und er wird nur insoweit interpretiert, als die uranfängliche Apprehension der Realität das Thema ist. Zubiri beschreibt im ersten Band (da dieser der Dreh- und Angelpunkt der gesamten Trilogie ist) noch die Übergänge zu den weiteren Teilen und er gibt noch einen Vorausblick auf das Folgende (die duale Wahrheit, das Sein der Realität,...). Das wird in hier in dieser Diplomarbeit nicht berücksichtigt.

⁵ „Die These Zubiris ist, dass der elementare Akt der Intelligenz eine uranfängliche Apprehension ist, (...) die alle abkünftigen Akte der Intellektion bereits in sich enthält“. Bañón: *Metafísica y Noología en Zubiri*, 24

⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 24

⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 65 Der Wortlaut auf der Seite lautet: „In der uranfänglichen Apprehension der Realität, wird das Reale an und für sich selbst apprehendiert. Dadurch, dass es sich um eine Apprehension handelt, „befinden“ wir uns bereits in der Realität. Und diese Apprehension ist uranfänglich, weil jede andere Weise der Apprehension der Realität konstitutiv auf derselben aufbaut und sie formal in sich schließt“.

Alle Übersetzungen sind vom Autor dieser Diplomarbeit selbst erstellt worden⁸, sowohl die spanischen als auch die englischen. Es werden keine fremdsprachigen Sätze in derselben wiedergegeben, weil zum einen durch eine durchgängig einheitliche Sprache der Lesefluss nicht unterbrochen wird und zum anderen die Zitate besser verständlich werden. Denn die Sprache Zubiris ist schwer verständlich und technisch. Die einheitlich beibehaltene deutsche Sprache kann daher das Verständnis der Zitate und damit des Werkes von Zubiri erheblich erleichtern. Dabei wurde ein besonderer Wert auf die Sinngemäßheit und Verständlichkeit der Übersetzungen gelegt. Es wurde vor allem die philosophische Bedeutsamkeit der Begriffe und Sätze im Auge behalten, nicht in erster Linie die linguistische Präzision der Übersetzung. Letztere sind durchgehend bestreitbar, da Zubiri sehr viele Neologismen verwendet, die nicht direkt übersetzbar sind. Sie hätten zumeist auch unübersetzt gelassen werden können, da Zubiri die Begriffe zumeist aus dem Lateinischen übernimmt und bloß ins Spanische übertragen hat. Für fast jeden dieser Begriffe gibt es im Deutschen einen entsprechenden „Fachbegriff“ oder „Fremdwort“. Der Autor dieser Diplomarbeit vertraut aber auf die Kraft und die Schönheit der deutschen Sprache und überträgt fast alle Begriffe (bis auf den der Apprehension und der *Intellektion*) ins Deutsche. Bei den Neologismen wurde bei der Übersetzung Wert auf die Verständlichkeit gelegt. Die deutsche Version von „Sobre la esencia“ wurde bei den Übersetzungen zu Grunde gelegt, da diese Ausgabe als einzige von Zubiri selbst überprüft worden ist und derselbe gut Deutsch sprechen konnte⁹. Viele Begriffe wurden jedoch verändert oder ganz ersetzt.

Einige Schwierigkeiten bereitete dem Autor eine bequeme und übersichtliche Zitation. Die Entscheidung fiel auf das Anbringen der Zitatnachweise in den Fußnoten, wobei jeweils in den „klassischen Quellen“ der Autor, der Titel und die Seite angegeben werden. Der vollständige Titel des Buches findet sich in der Bibliografie am Ende der Diplomarbeit. Bei Internetquellen werden der Autor, der Titel und das Abrufdatum angegeben, damit diese Quelle von den „klassischen Quellen“ unterscheidbar ist. Ist kein Autor vorhanden, so wird nur der Titel oder die Überschrift angegeben, zusammen mit dem Abrufdatum. In beiden

⁸ Dabei bleiben zwei Begriffe unübersetzt: Intellektion und Apprehension. Diese Begriffe sind schwer zu übersetzen, da ihnen die Entsprechung im Deutschen fehlt. Sie meinen, und dies ist essentiell, nicht Wissen oder eine Erkenntnis. Diese Begriffe sind zu eng im Kontext der Philosophie Zubiris. Wissen und Erkenntnis treten erst im dritten Band der Trilogie (Vernunft) auf und sind dort nur „Unterarten“ der Apprehension und Intellektion. So sieht dies auch Montes: „Wie auch immer, wissenschaftliches Wissen fällt nicht mit der Intelligenz zusammen, und auch nicht mit dem Ziel, was in der griechischen Philosophie verfolgt wurde“. Montes: El tema de la ciencia en la filosofía de Xavier Zubiri, 29

⁹ Vgl. hierzu: Zubiri: Sobre la esencia, IX Zudem hat Zubiri einige Texte aus dem Deutschen ins Spanische übersetzt. Da er, wie später noch gezeigt werden wird (Vgl. hierzu 3.1), drei Jahre in Freiburg im Breisgau verbrachte und bei Heidegger studierte, liegt es nahe, dass er eines seiner Werke ins Spanische übersetzt hat. Dieses Werk heißt: „Was ist Metaphysik?“. Nicht mehr so nahe liegt für einen Philosophen, dass er ein Werk von Schrödinger, einem bekannten Physiker, ins Spanische übersetzt hat: „La nueva mecánica ondulatoria“, welches ein Text über die Wellenmechanik ist.

Fällen findet sich der vollständige Zitatnachweis in der Bibliografie am Ende der Diplomarbeit, zusammen mit dem URL. PDF Dateien, die aus dem Internet bezogen worden sind, werden im Text wie „klassische Quellen“ behandelt, es wird jedoch das Abrufdatum angegeben und der vollständige Nachweis findet sich in der Bibliografie.

Abschnitt I: Zubiri: Eine Verortung

3. Ein Panorama zu Xavier Zubiri:

In diesem Punkt soll es um eine Darstellung des Lebens Zubiris (3.1) sowie der philosophischen und theologischen Einflüsse auf ihn gehen (3.2). Des Weiteren wird eine Bibliografie der Werke gegeben, die Xavier Zubiri Zeit seines Lebens veröffentlicht hat (3.3). Den Abschluss dieses Abschnittes bildet eine erste Annäherung an die Philosophie Zubiris als Neubau und Neuentwurf der Philosophie, die sich damit als ein Neuansatz derselben versteht (3.4).

3.1 Die Biografie Xavier Zubiris

Zubiris Leben spannt sich zwischen den Jahren 1898 und 1983 auf, einer Zeit, in der zwei Weltkriege die Landschaft Europas verwüsten, Kriege, durch die die Substanz Europas erschüttert¹⁰, und wie manche Autoren meinen, nivelliert wird. In dieser Zeitspanne lebt und arbeitet Xavier Zubiri öffentlich und noch mehr privat, sowohl in als auch außerhalb seiner Heimat Spanien. Sein Leben ist ebenso wie seine Zeit zersplittert, es zieht ihn unter anderem unfreiwillig durch die Städte Europas. Diesen Lebensweg gilt es in aller gebotenen Kürze nachzuzeichnen und die wichtigsten Stationen davon vorzustellen.

Es sind die folgenden Wegmarken, die die verstreichende Zeit vom Jahr 1889 bis in das Jahr 1983 abstecken: San Sebastian, von dort nach Madrid, an Lovaina, Freiburg, Berlin, Paris und Rom vorbeiziehend wieder nach Madrid¹¹.

„Geboren wurde Xavier Zubiri y Apalategui 1898 in San Sebastian¹²“, das an der nordöstlichen Küste des Baskenlandes an der spanisch-französischen Grenze liegt. Er erlernte von klein auf nicht nur die spanische, sondern in besonderer Weise auch die baskische Sprache, die „bis zu seinem sechsten Lebensjahr seine gewohnte Sprache¹³“ bleiben sollte. Zubiris voller baskischer Name lautet Xavier Zubiri y Apalategui, auf die später in dieser Diplomarbeit eingegangen werden wird (3.5). In San Sebastian trat er 1905 in die Schule der

¹⁰ Vgl. hierzu: Givsan, Hassan: Heidegger – das Denken der Inhumanität, 55

¹¹ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 1 (Stand: 20. 05. 2010)

¹² Xavier Zubiri (1898-1983). (Stand: 20. 05.2010)

¹³ Ebenda.

Marianisten (SM¹⁴) ein und schloss 1915 die Mittelschulreife, die bei uns der Oberstufe entspricht¹⁵, im entsprechenden Institut derselben Stadt ab¹⁶.

Nachdem er die Schulreife erlangt hatte, trat er in das „Priesterseminar“ ein¹⁷, um eine kirchliche Karriere als Ordensmann zu verfolgen. Er „studierte von 1915 bis 1919 die vorgesehenen vier Jahre Theologie und Philosophie¹⁸“ an der entsprechenden Universität von Madrid, wo er durch den Ordensmann Juan Zaragüeta seine erste philosophische und theologische Ausbildung erhielt. Die beiden sollte Zeit ihres Lebens eine enge Freundschaft verbinden. Nach 1919 wurde Zubiri bei José Ortega y Gasset Assistent an der Universidad Central von Madrid. Diese Begegnung ist deshalb so wichtig für das weitere Leben von Zubiri, weil er durch Ortega y Gasset zum einen mit der Phänomenologie Husserls vertraut wurde¹⁹ und zum anderen eine enge Freundschaft und Verehrung für diesen Mann²⁰ empfand, die sich in dem 1936 in der Zeitschrift „El Sol“ publizierten Artikel „Ortega, Meister der Philosophie²¹“ und einem weiteren Artikel zum Tode Ortega y Gassets im Jahre 1955 in der Zeitschrift „ABC“ niedergeschlagen hat. Durch die Freundschaft und Zusammenarbeit mit Ortega y Gasset wird Zubiri später Probleme mit der staatlichen Obrigkeit bekommen.

Durch den Kontakt mit der zeitgenössischen europäischen Philosophie, der vermittelt wurde durch Ortega y Gasset, zog es Zubiri von 1920 bis 1921 in die belgische Stadt Löwen. Dort „studierte er Philosophie am Institut für Philosophie an der katholischen Universität von Löwen²²“, das um das Jahr 1920 das Zentrum der durch Kardinal Mercier initiierten „scholastischen Restauration²³“ wurde. Dort reichte er noch im Jahre 1920 seine Doktorarbeit ein, die den Titel „Le problème de l’objectivité d’après Ed. Husserl. I: La logique pure²⁴“ und ihm die Lehrerlaubnis an der Universität einbrachte. Im November desselben Jahres reiste er

¹⁴ Die Marianisten sind eine katholische Ordensgemeinschaft mit dem Ordenskürzel SM, die 1817 gegründet wurde und in der Laien und Priester gleichberechtigt miteinander leben. Dieser Orden ist in besonderer Weise der Jungfrau Maria verpflichtet. Vgl. hierzu: Marianisten. (Stand: 20. 05. 2010) und Wer wir sind (Stand: 20. 05. 2010)

¹⁵ Der genaue Wortlaut dafür in der Sekundärliteratur lautet: „1915 se gradúa de bachillerato en el Instituto de Enseñanza Media de San Sebastian“ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 2 (Stand: 20. 05. 2010)

¹⁶ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 2, (Stand: 20. 05. 2010)

¹⁷ Xavier Zubiri, vida y obra. (Stand: 20. 05. 2010)

¹⁸ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 2, (Stand: 20. 05. 2010)

¹⁹ Vgl. hierzu: Xavier Zubiri, vida y obra (Stand: 20. 05. 2010)

²⁰ „Ortega hatte eine großartige intellektuelle Aufnahmefähigkeit, die nicht nur von seinem ungewöhnlichen Reichtum an mentalen Fähigkeiten stammte, sondern ebenso von seiner heißen Intelligenz der Freundschaft“. Zubiri: Ortega, maestro de filosofía, 268

²¹ Der Titel lautet auf Spanisch: „Ortega, maestro de filosofía“.

²² Xavier Zubiri, vida y obra. (Stand: 20. 05. 2010)

²³ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 3 (Stand: 20. 05. 2010)

²⁴ Der Titel lautet übersetzt: „Das Problem der Objektivität nach Edmund Husserl. I: Die pure Logik“. Dabei handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit dem frühen Husserl der „Logischen Untersuchungen“. Es wird nach der Objektivität der Begriffe und Urteile im Konzept der „Logischen Untersuchungen“ gefragt und dabei ein kurzer Aufriss derselben gegeben.

nach Rom an die Gregorianische Universität, um dort seine Doktorarbeit aus dem Fach der Theologie einzureichen. Noch im letzten Trisemester des Jahres 1921 reichte er unter seinem Doktorvater Ortega y Gasset seine Doktorarbeit aus dem Fach der Philosophie mit dem Titel „Ensayo de una fenomenología del juicio“²⁵ an der Universidad Central in Madrid ein, wo er im Jahre 1923 seinen ersten Kurs als außerordentlicher Professor gab²⁶.

Im Jahre 1926 wurde Zubiri mit 28 Jahren ordentlicher Professor für Philosophiegeschichte an der Universidad Central de Madrid, wo er sehr „schnell die Aufmerksamkeit der Studenten auf sich zog“²⁷ und sehr beliebt unter den Studenten wurde. Bald jedoch, in den Jahren 1928 bis 1930, zog es Zubiri in den deutschsprachigen Raum, genauer nach Freiburg i. Br. in Deutschland, wo er auf Edmund Husserl und Martin Heidegger traf, mit denen er engen Kontakt hatte. Er zog in den Jahren 1930 bis 1931 nach Berlin um, wo er sich mit den Naturwissenschaften und unter ihnen namentlich vor allem mit der Physik beschäftigte. Er studierte dort an der „berühmten wissenschaftlichen Gesellschaft Kaiser Wilhelm Theoretische Physik und traf auf drei Nobelpreisgewinner: Max Planck, Erwin Schrödinger und Albert Einstein“²⁸. Einen großen „Teil seiner Kraft brachte er in diesen Jahren dazu auf, die neuesten Fortschritte in der Physik zu studieren und daraus Konsequenzen für die Philosophie zu ziehen“²⁹.

Als er 1931 nach Madrid zurückkehrte, arbeitete er wieder an der Universidad Central, wo er bis 1935 blieb, bis es ihn nach Rom zog, wo er orientalische Sprachen bei Deimel studierte³⁰. Das „zweite Ziel in Rom war es, seine persönliche kirchliche Situation an der Heiligen Kongregation *De Disciplina Sacramentorum* zu ordnen“³¹. Er war bis 1935 Priester und ließ sich in diesem Jahr laisieren³². 1936 heiratete er Carmen Castro, die Tochter von

²⁵ Der Titel lautet übersetzt: „Versuch zu einer Phänomenologie des Urteils“. Diese Arbeit bewegt sich auf dem gleichen Boden wie die erste, die Zubiri in Löwen eingereicht hatte, und deckt sich zum Teil sogar mit derselben. Dabei wird in dieser Arbeit ein besonderes Gewicht auf das Urteil und auf einen Entwurf einer Subjektivität nach den Prinzipien der Phänomenologie des frühen Husserl gelegt. Damit geht er über Husserl hinaus. Seine Arbeit wurde 1923 mit geringen Änderungen veröffentlicht und stellt die erste Arbeit über Husserl in einer nicht deutschen Sprache dar. Vgl. hierzu: Zubiri: vida y obra. (Stand: 20. 05. 2010) und: „Die Doktorarbeit von Zubiri ‘Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio’ (vorgestellt 1921 und publiziert 1923) scheint das erste publizierte Buch zur Phänomenologie zu sein, das nicht auf Deutsch geschrieben worden ist“. Conill: La fenomenología en Zubiri (Stand 26. 05. 2010)

²⁶ Vgl. hierzu: Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 3f (Stand: 20. 05 2010)

²⁷ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 4 (Stand: 20. 05 2010)

²⁸ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 5 (Stand: 20. 05 2010)

²⁹ Xavier Zubiri, vida y obra. (Stand: 20. 05. 2010)

³⁰ „Zubiri ging 1935 nach Rom, um orientalische Sprachen zu lernen; zu diesem Zeitpunkt beherrschte er bereits Griechisch, Hebräisch und Latein, sowie Baskisch, Spanisch, Deutsch, Französisch und Italienisch. Jetzt aber wollte er Sumerisch, Akkadisch, Iranisch und Aramäisch erlernen, oder zumindest eine Ahnung von diesen Sprachen bekommen“. Lopez, Vida y obra filosófica de Xavier Zubiri, Pedro Lain Entralgo e Ignacio Ellacuría, 4 (Stand: 26. 05. 2010)

³¹ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 6 (Stand: 20. 05 2010)

³² „Laisieren“ meint in diesem Zusammenhang, dass Zubiri aus dem Stand des Priestertums austrat und wieder „normaler“ Bürger wurde, der nun nicht mehr an das Zölibat gebunden war. Zubiri scheint sich, als er noch im Stand eines Priesters war, verliebt zu haben und um heiraten zu können, trat er aus diesem Stand aus.

Americó Castro, der Professor für Sprache und Literatur in Madrid war. In Rom selbst herrschte zu dieser Zeit Mussolini und da Zubiri von der Polizei verdächtigt wurde, standen er und seine Ehefrau unter Beobachtung. Am 8. September 1938 zogen sie nach Paris und wurden dabei bis an die Staatsgrenze von der Polizei begleitet.

In Paris blieb das Ehepaar bis 1939 und Zubiri studierte dort Mathematik und Linguistik bei Luis de Broglie, Massignon und Benveniste, die ihn als Mitglied der „Société Asiatique“ vorschlugen, wo er auch aufgenommen wurde. Eingeführt wurde er in diese universitären Kreise durch Jacques Maritain³³.

Im September 1939 kehrte Zubiri mit seiner Ehefrau nach Madrid zurück, wo er wieder Professor an der Universidad Central wurde, jedoch gab es, angeheizt durch den dortigen Bischof, rechtliche Probleme mit seiner Laisierung. Er musste Madrid verlassen und ging nach Barcelona³⁴.

Die Situation Zubiris war für das neue Regime nicht leicht verdaulich. Ein universitärer Schüler von Ortega y Gasset, ausgebildet an der neuen Luft der europäischen Wissenschaft und Philosophie, ein säkularisierter Priester, verheiratet mit der Tochter des republikanischen Intellektuellen Americó Castro und intimer Freund von Maritain, der als Staatsfeind durch das Regime angesehen wurde (...) sind die Zutaten für eine persönliche Situation die schwierig genug war in jenem Moment, um sich nicht gerade in der Sympathie des neuen Nationalkatholischen Staates baden zu können³⁵.

Zubiri blieb jedoch in Barcelona nicht lange Professor, da ihm auf der dortigen Universität zu viel Feindschaft entgegen schlug. Diese entlud sich vor allem, als ein Student (Julián Marías) bei ihm eine in dieser Situation nicht unbestreitbare Dissertation einreichte. Trotz der Hilfe seines alten Freundes und Lehrers Zaragüeta bekam Zubiri bei der Verteidigung dieser Doktorarbeit große Probleme³⁶. „Im Jahre 1942 reichte er einen Antrag ein, der seinen definitiven Austritt aus der Universität bedeutete³⁷“.

Ab dem Jahre 1942 verblieb er als Privatperson mit seiner Ehefrau in Madrid, wo er in ärmlichen Verhältnissen lebte. Dort und erst nach seiner universitären Laufbahn, erschienen alle seine wichtigen und bekannten Werke: „Naturaleza, Historia, Dios“ (1944), „Sobre la esencia“ (1962) und die Trilogie „Inteligencia sentiente“ (1980 bis 1983). Teile dieser Trilogie wurden von Zubiri vor allem in den Jahren 1979 und 1980 unter schlechten körperlichen Voraussetzungen geschrieben, da er Krebs hatte und eine schwere Operation

³³ Vgl. hierzu: Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 6 (Stand: 20. 05 2010)

³⁴ Vgl. hierzu: Xavier Zubiri, vida y obra. (Stand: 20. 05. 2010)

³⁵ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 8 (Stand: 20. 05 2010)

³⁶ Vgl. hierzu: Úcar, José Manuel San Baldomero: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 8f (Stand: 20. 05 2010)

³⁷ Xavier Zubiri, vida y obra. (Stand:20. 05. 2010)

über sich ergehen lassen musste, von der er sich nur langsam erholte³⁸. Seine finanzielle Situation verbesserte sich, als Juan Llado, ein reicher Bankier, freie wöchentliche Seminare organisierte, bei denen jeder Hörer einen freiwilligen Beitrag an Zubiri zahlte. Darüber hinaus war Llado „Gründer der Zeitschrift *Cruz y Raya*³⁹, die Zubiri eine Pension zahlte mit der einzigen Auflage, jährliche philosophische Kurse zu halten. Außerdem sei noch kurz angemerkt, dass er im Jahre 1980 den Ehrendoktor der Universität von Bilbao verliehen bekam⁴⁰ und ihm der Komponist Cristobál Halffter im Jahre 1982 zwei Werke widmete, die in der Musikwelt Spaniens recht bekannt wurden und die Titel „Ricercares“ und „Versus“ trugen⁴¹.

Von einer kurzen Reise in die Vereinigten Staaten abgesehen, wo er bei einer Konferenz, die er zum Teil selbst mittrug, zum Thema „Lo Real en Matematicas“ teilnahm⁴², blieb es ab nun um Zubiri ruhig. Lopez spricht von einem „innerlichen Exil im madrilenischen Haus⁴³“. Zubiri veröffentlichte seine Werke unter großer Anstrengung und mit großer Hilfe durch Ignazio Ellacuría⁴⁴, der ab 1965 zeitweise mit ihm arbeitete und verstarb am 21. September 1983 in Madrid.

³⁸ „Die chirurgische Behandlung war sehr schwer. X (d. h. Zubiri, Anm. B. H.) war erschöpft und wahrhaft am Ende“. Castro: La biografía de Xavier Zubiri, 139

³⁹ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 11 (Stand: 20. 05 2010)

⁴⁰ Vgl. hierzu: Castro: La biografía de Xavier Zubiri, 140

⁴¹ Vgl. hierzu: Castro: La biografía de Xavier Zubiri, 142

⁴² Xavier Zubiri, vida y obra. (Stand: 20. 05. 2010)

⁴³ Lopez: Vida y obra filosófica de Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo e Ignacio Ellacuría, 8 (Stand: 26. 05.2010)

⁴⁴ Zeugnis dieser engen Zusammenarbeit gibt der Briefwechsel zwischen Ellacuría und Zubiri. Es ist dabei bemerkenswert, dass beide nach einiger Zeit in den Briefen in das sehr vertraute „Du“ wechseln. Zu finden sind die Briefe in den „Escritos filosóficos II“ der Gesamtausgabe zu Ignazio Ellacuría.

3.2 Die theologischen und philosophischen Einflüsse auf sein Denken

Da eine ausführliche und tiefergehende Darstellung der Einflüsse auf Zubiri durch bekannte Philosophen und Theologen, Naturwissenschaftler und Lehrer den Rahmen einer Diplomarbeit bei weitem sprengen würde, kann nur eine Skizze derselben, unvollständig und rhapsodisch, gegeben werden⁴⁵. Aus diesem Grund wird nur auf die positiven Einflüsse auf sein Denken eingegangen, die Zubiri übernommen und in sein Denken integriert hat. Die Denkstrukturen, die er ablehnt, und das sind sehr viele⁴⁶, werden hier nicht berücksichtigt.

3.2.1 Husserl und die Phänomenologie

Der erste große Einfluss auf das Denken Zubiris entstammt ohne Frage aus seiner Auseinandersetzung mit Husserl. Dabei bezieht sich Zubiri vor allem auf den Husserl in den „Logischen Untersuchungen“, also auf Husserl vor seiner Kehre zur transzendentalen Phänomenologie, wie sie sich in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ niederschlägt⁴⁷. Die Titel seiner beiden Doktorarbeiten sollten als Beweis seiner Auseinandersetzung mit Husserl genügen (s.o. 3.2).

Des Weiteren nimmt Zubiri nicht nur am Beginn seines Wirkens die Methodik der Phänomenologie⁴⁸ auf, sondern diese Art des Zugangs zur Realität wird ihn in allen seinen Werken begleiten, auch wenn er durch diese Methode zu anderen Ergebnissen geführt werden wird als Husserl oder Heidegger (Vgl. hierzu 4.1). So hatte schon Heidegger die Methode der

⁴⁵ Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit den Fragestellungen, die Zubiri grundsätzlich umgetrieben haben, kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Denn eine Darstellung dessen, was ausgehend von einer Kritik des Psychologismus auf Grund der einfachen Beobachtung von Husserl, dass der Mensch urteilt „Diese Seite *ist* weiß“, seine gesamte Philosophie in Atem hält und noch Heideggers Fragestellung antreibt sowie Zubiri zu einem Bruch mit der vorhergehenden Philosophie bringt, kann nicht einfach und in einigen Seiten aus-einander-gesetzt werden. Genauso die überkommene Frage-stellung des Abgrundes zwischen Subjekt und Objekt, die von Descartes' *res cogitans* die gesamte nach-folgende Philosophiegeschichte bis Heidegger hin bestimmt und welche noch Zubiri untergründig beschäftigt.

⁴⁶ Im Zuge seines Neuentwurfes der Philosophie stellt sich Zubiri bis zu einem gewissen Grad gegen die gesamte philosophische Tradition. Einige Redewendungen kommen in diesem Zusammenhang sehr oft in seinen Werken vor: „das ist nicht exakt“ (Zubiri: *Inteligencia y realidad*“, 9), oder: die Tradition „ist ausgerutscht bei...“ (Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 20) diesem und jenem (Vgl. hierzu auch: Ellacuría: *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, 381). Dabei setzt er sich von vielen Denkpositionen ab: von Kant, Hegel, der Scholastik, Bergson, Platon, einigen Vorsokratikern, Parmenides, Sartre, Berkley, Schelling, Mill, Dilthey... Eine ausführlichere Darstellung der Autoren, gegen die sich das Denken Zubiris richtet, zusammen mit Textstellen aus den Werken Zubiris, die dies belegen, sind zu finden in: Ellacuría: *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*, 380

⁴⁷ Vgl. hierzu: Janssen: Edmund Husserl, 18ff

⁴⁸ Heidegger gibt, etwas versteckt zwar, in „*Sein und Zeit*“ eine schöne allgemeine Charakterisierung dessen, was Phänomenologie sowohl bei Husserl, wie bei Heidegger und noch bei Scheeler meint: „Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist“. Heidegger: *Sein und Zeit*, 6

Phänomenologie aufgenommen und wurde durch sie zu anderen Ergebnissen und einem anderen Ausgangspunkt⁴⁹ geführt als Husserl⁵⁰. Zudem strahlt bei Heidegger der Ausgangspunkt seiner Philosophie auf dieselbe zurück und verändert die Art des Philosophierens selbst⁵¹. So verhält es sich auch bei Zubiri, was im Laufe dieser Diplomarbeit noch thematisiert werden wird (Vgl. hierzu 5.3). Erst der späte Zubiri wird dem Terminus „Methode“ eine andere Bedeutung geben als dies die Tradition vor ihm tat⁵², jedoch wird er in seinem Spätwerk einen „phänomenologischen Blick“ sehr wohl beibehalten⁵³.

Darüber hinaus ist dieser Einfluss vor allem im Werk „Sobre la esencia“ zu spüren, wo seine Theorie der Essenz als System einer geschlossenen, zureichenden und in sich begründeten Struktur, die von keinem Sub-jektum getragen ist, ausgefaltet wird⁵⁴. Eine ähnliche Ansicht trägt auch Husserl in den „Logischen Untersuchungen“ vor⁵⁵, wobei er sich vor unlösbare Probleme gestellt sah, weshalb er eine Kehre vollzogen hat. Von den neuen Einflüssen auf sein Denken erhoffte er sich eine Lösung für die bisher nicht lösbaren Probleme⁵⁶. Er hat dabei auf Kant und die Transzendentalphilosophie zurückgegriffen, die

⁴⁹ Der Ausgangspunkt der Frage nach dem Sein ist für Heidegger die *vorläufige* Frage nach dem Dasein: „Daher muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existentiellen Analytik des Daseins* gesucht werden“ (Heidegger: Sein und Zeit, 13) Da die Methodik Heideggers die Phänomenologie ist, muss er mit der Analyse des Daseins in seiner Alltäglichkeit beginnen, denn so gibt sich das Dasein in seinem Vollzug zu-nächst und hauptsächlich. Vgl. hierzu: Heidegger: Sein und Zeit, 102ff

⁵⁰ In der Vorlesung „Die Ideen der Phänomenologie“ scheidet Husserl eine natürliche Denkhaltung von einer philosophischen. (Vgl. hierzu: Husserl: Die Ideen der Phänomenologie, 18) Dabei bezieht er die Phänomenologie, die er betreibt nur auf die philosophische Denkhaltung und lässt die natürliche außen vor. „Phänomenologie: das bezeichnet eine Wissenschaft, einen Zusammenhang von wissenschaftlichen Disziplinen; Phänomenologie bezeichnet aber zugleich und vor allem eine Methode und Denkhaltung: die spezifisch *philosophische Denkhaltung*, die spezifisch *philosophische Methode*“ (Husserl: Die Ideen der Phänomenologie, 23) Noch deutlicher ist dies schon in den „Logische Untersuchungen Band I: Prolegomena zur reinen Logik“ ausgedrückt. Denn dort wird sein Programm noch lapidar als „Wissenschaftslehre“ bezeichnet. Reine Logik ist Wissenschaftslehre (Vgl. hierzu: Husserl: Logische Untersuchungen Band I: Prolegomena zur reinen Logik, 227ff).

⁵¹ Heidegger muss durch seine Anforderung einer vollen Durchsichtigkeit der *Fragestellung* nach dem Sinn von Sein (Heidegger: Sein und Zeit, §2) eine Fundamentalontologie entwerfen, die im Unterschied zur bisherigen Ontologie nicht nach dem Was-haften (ousia, eidos) fragt, sondern nach den Wie-haften Vollzug des Daseins (*Existentialphilosophie*). So strahlt auch der Ausgangspunkt Zubiris auf seine Art Philosophie selbst zurück. Allerdings ist es bei Zubiri, eine *Fundamental*-Ontologie eine Philosophie der Realität, die eine *Real*-Philosophie begründet.

⁵² Vgl. hierzu: Zubiri: Inteligencia y razon, 202ff (Capítulo 6 §2)

⁵³ „Es sind gut zu konstatierende *Tatsachen*, und wir können sie an und für sich nehmen, und nicht aus der Sicht irgendeiner Theorie, von woher auch immer die genommen ist“. (Zubiri: Inteligencia y realidad, 2) Es sollen also die Sachen, so wie sie an und für sich sind, bei uns ankommen können, ohne dass ein Theoriekonstrukt, das von uns entworfen ist, den Blick auf die Sachen verzerren würde. Das aber ist die Essenz der Phänomenologie.

⁵⁴ Vgl. zur Essenz als nicht von einem Sub-jektum getragen: Zubiri: Sobre la esencia, 193f; 343f; Vgl. zur Struktur der Essenz selbst: Zubiri: Sobre la esencia, 509ff

⁵⁵ Die Struktur der Essenz ist der Versuch des Denkens einer auf sich selbst ruhenden, sich selbst genügsamen Verknüpfung von „notas“. Vgl. hierzu bei Husserl: Husserl: Logische Untersuchungen, 227ff (III. Zur Lehre von den Ganzen und den Teilen), insbesondere Husserl: Logische Untersuchungen, 267ff (von Abschnitt III das 2. Kapitel: Gedanken zu einer Theorie der reinen Formen von Ganzen und Teilen). „Er (Husserl, Anm. B. H.) bestreitet die Notwendigkeit, ein reines Ich als Beziehungszentrum für alle Bewußtseinsinhalte annehmen und Bewußt-sein als eine Beziehung auf ein Ich definieren zu müssen“. Janssen: Edmund Husserl, 43

⁵⁶ Vgl. hierzu: Conill: La fenomenología en Xavier Zubiri (Stand 26. 05. 2010) Er nennt dies die „idealistische Kehre“ Husserls, die Zubiri abgelehnt habe.

ihm die Strukturen geboten hatte, um diesen Problemkreis lösen zu können. Zentral wurde dabei das transzendente Ich Kants, das als Sub-jektum fungiert, das eine Bündelung (Einheit) der einzelnen Bewusstseinsakte verbürgen soll⁵⁷.

Husserls Anspruch in den „Logischen Untersuchungen“ ist eine Analyse der Akte des Bewusstseins selbst und wie dieselben das „Noema“ aufbauen. Auch Zubiri liefert eine Analyse der Akte selbst, da es sich „um eine Analyse der Akte selbst handelt“⁵⁸; jedoch lehnt er eine Substantivierung derselben zu einem, für sich selbst bestehenden Vermögen im menschlichen Gemüte, ab. In einer Analyse zugänglich sind nur die Akte selbst und nicht das Vermögen, das hinter den selben stehen soll, das man postulieren muss, da es selbst nur in den Akten ansichtig wird.

3.2.2 Heidegger und die Kehre zur Fundamentalontologie

Ein weiterer Autor, der Zubiris Denken beeinflusst hat und die Aufgabe Husserls übernimmt, ist Heidegger. Er überführt die reine Phänomenologie in eine Fundamentalontologie⁵⁹. Zubiri ist um 1930 in den Vorlesungen Heideggers gesessen und pflegte auch außerhalb derselben einen Umgang mit ihm, wie in der kurzen Biografie bereits vorgestellt wurde (Vgl. hierzu. 3.1). Es sind inzwischen einige universitäre Kurse⁶⁰ editiert, die eine enge Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern und den alten Griechen bei Zubiri belegen. Diesen nähert er sich aus der Perspektive Heideggers, nimmt jedoch einen eigenen Standpunkt ein. Zubiri war auch der griechischen Sprache mächtig, was den Grundstein eines selbstständigen Zugangs zu den Griechen bildete.

Vor allem ist das vorgängige In-der-Welt-Sein Heideggers im Spätwerk Zubiris präsent. Denn Zubiri behauptet vom Menschen, er sei vorgängig „in die Realität eingefügt“⁶¹. Dies wird bei der Ausarbeitung der Frage nach der Realität in dieser Diplomarbeit thematisiert werden (Vgl. hierzu 5.3.3). Des Weiteren greift er den von Husserl

⁵⁷ „Die duale Struktur `Noesis-Noema` ist daher um noch ein Glied zu erweitern, um die Bezugsinstanz nämlich, die alle noetischen Vollzüge ihrerseits in der Einheit transzendentaler Apperzeption, in einer `Ich` genannten Einheit, zusammenfaßt“. Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 49

⁵⁸ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 20

⁵⁹ Die Fundamentalontologie ist eine existentielle Analytik des Daseins mit Hinblick auf die Ausarbeitung der Seinsfrage. Vgl. hierzu: Heidegger: *Sein und Zeit*, 13 sowie *Sein und Zeit*, 17

⁶⁰ Vgl. hierzu: Zubiri: *Cursos universitarios*, Volumen I. Der Leser möge nur das Buch aufschlagen und einige Artikel daraus lesen. Sie bieten durchgehend eine Auseinandersetzung mit den Griechen von Aristoteles über Parmenides, Demokrit bis zu Platon, allerdings problemorientiert und nicht chronologisch.

⁶¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 14 Der spanische Wortlaut ist: „Por la intelección, estamos instalados ya inamissiblemente en la realidad“. Dem entspricht das In-der-Welt-Sein Heideggers sowie „ya“ verweist auf den Charakter der Geworfenheit des Daseins bei Heidegger. Das In-der-Realität-Sein ist dem Menschen vorgängig und darüber verfügt er nicht, es ist seine Vor-gabe.

herstammenden „phänomenologischen Blick“ auf, den auch Heidegger aufnimmt (Vgl. hierzu 4.1) und den Husserl durch den folgenden Imperativ ausgedrückt hat: Zu den Sachen selbst⁶²!

Zudem entwirft Heidegger eine Analytik des Daseins in seiner Alltäglichkeit, entgegen dem Ausgangspunkt Husserls, dem Zubiri folgt, indem er in seiner Trilogie nicht eine Epistemologie (oder Noologie) entwirft, sondern einer *Apprehension* des Menschen als solchem nachfragt, von der das wissenschaftliche Wissen nur einen abkünftigen Spezialfall darstellt⁶³.

Zwei weitere Abhängigkeiten Zubiris sind in diesem Zusammenhang feststellbar: Zum einen finden wir bei Zubiri Heideggers Unterscheidung der einzelnen Elemente der Trias von Verweisung, Zeichen und Bedeutung vor⁶⁴. Dies ist nicht bloß sprachliche Akrobatik, sondern ist für den Fortgang der Untersuchung Zubiris wesentlich⁶⁵, da in derselben der Unterschied zwischen bloßem Reiz und Realität bestimmend ist. Zum anderen übernimmt Zubiri von Heidegger noch unter dem Namen des „Sinn-Dings“ das Konzept des Zuhandenen von letzterem. Auch hier ist diese Unterscheidung nicht unwesentlich, da es mit dem, was Zubiri unter einem „Real-Ding“ versteht, kontrastiert wird⁶⁶.

Zubiri übernimmt von Heidegger zu guter Letzt noch die Idee einer „Destruktion“, oder besser gesagt einer „De-Konstruktion“ der Philosophiegeschichte von Heidegger⁶⁷. Dies tut er allerdings nicht mit Hinblick auf die Seinsfrage und ihre notwendige Verdeckung in der Geschichte, sondern im Hinblick auf eine ständige und immer massivere Logifizierung der Intelligenz und Entifizierung der Realität⁶⁸.

⁶² So Husserl, noch nicht in der grammatikalischen Form des Imperativs formuliert, aber trotzdem sachlich so gemeint, zum Beispiel seinen „Logischen Untersuchungen, zweiter Band, Erster Teil“ (Vgl. hierzu: Husserl: Logische Untersuchungen, 11) und noch Heidegger wiederholt diesen Imperativ. (Vgl. hierzu: Heidegger: Sein und Zeit, 27) Die Kritik von Zubiri an Husserl setzt genau hier ein, denn Husserl geht es beim „Studium“ der Dinge nicht um die Dinge als Einzeldinge, sondern um eine Ideation auf ihren Sinn, Bedeutung hin. „Alles zufällig Individuelle und Faktische gilt der Phänomenologie nur als Exempel eines Wesensallgemeinen von irgendeinem Allgemeinsgrad“. Janssen: Edmund Husserl, 14

⁶³ Vgl. hierzu: Zubiri: Inteligencia y razon, 159ff (Sección 2: Estructura de la intelección racional: el Conocer)

⁶⁴ Vgl. hierzu: Heidegger: Sein und Zeit, 76ff (§17. Verweisung und Zeichen) Heidegger nimmt hier seinerseits eine Problemstellung Husserls auf. Vgl. hierzu: Husserl: Logische Untersuchungen, zweiter Band erster Teil, 30ff

⁶⁵ Der Unterschied zwischen Verweisung, Zeichen und Bedeutung markiert für Zubiri das gemeinsame von Tier und Mensch und deren unüberwindliche Verschiedenheit. Vgl. hierzu: Zubiri: Inteligencia y realidad, 48ff

⁶⁶ Vgl. hierzu: Heidegger: Sein und Zeit, 66ff (§15) und Zubiri: Inteligencia y realidad, 59f

⁶⁷ „Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden“ (Heidegger: Sein und Zeit, 22). Der überlieferte Bestand zieht sich für Heidegger in den Autoren Kant, Descartes und Platon/Aristoteles zusammen. Er gibt diese Destruktion in „Sein und Zeit“ nicht.

⁶⁸ Die beiden Kurse „Cinco lecciones de Filosofía“ und „Las problemas fundamentales de la metafísica occidental“ sind in diesem Kontext zu lesen. „Der hier vorgestellte Kurs, die detaillierte Entwicklung dieser ‚Entifizierung‘ der Realität und die daraus folgende ‚Logifizierung‘ der Intelligenz, die die Antithese gegenüber dem bilden, was die Spätphilosophie Zubiris entwickelt“. Zubiri: Las problemas fundamentales de la metafísica occidental, iii (in der Einleitung von Pintor-Ramos zu diesem Kurs)

3.2.3 Die Linguistik und Sprachtheorie

Damit geht noch ein weiterer Einfluss auf Zubiri einher, der aus der Linguistik stammt. In Berlin traf jener auf einige bekannte Linguisten, allen voran Benveniste und in Rom studierte er orientalische Sprachen bei Deimel. Dabei kam es zu einer Beschäftigung mit der indischen Denktradition⁶⁹, die er in seinen Werken mehrmals erwähnt und zum Teil als Vorbild seiner Position ansieht. Dieses Vorbild wird anhand einiger Wortauslegungen der Vedanta vorgeführt⁷⁰.

Zudem prägte Zubiri sehr viele Neologismen auf Spanisch⁷¹, was wohl nicht ohne eine profunde linguistische Ausbildung möglich gewesen wäre. Außerdem wird in der Sekundärliteratur angemerkt, dass er die spanische Sprache, zumindest in philosophischen Belangen, auf ein neues Niveau gehoben haben soll.

3.2.4 Aristoteles und das Wesen

Einen weiteren großen Einfluss hatte die ausführliche Aristoteleslektüre auf Zubiri. Über die scholastische Schule von Löwen zu ihm gekommen, nimmt Zubiri vor allem in „Sobre la esencia“⁷² viele Fragestellungen von Aristoteles auf und denkt sie im Rahmen einer neuen, anders strukturierten Naturwissenschaft weiter⁷³. Vor allem die Essenz als solche sei, so wie sie Aristoteles entworfen hat, nicht mehr fähig, die neuesten biologischen und physikalischen Erkenntnisse in sich zu integrieren und daher ist ein neuer Entwurf der Essenz für Zubiri essentiell.

Des Weiteren geht es Aristoteles in seiner „Physik“ um Wissen. Um letzteres zu erlangen betreibt er Prinzipienforschung, denn von Wissen ist nur dann zu reden, wenn man „über die *Gründe* und *Prinzipien* der Sache, von der die Rede ist, Rechenschaft“⁷⁴ geben kann. Dabei hat das Wissen eine komplexe Struktur, denn

⁶⁹ Dies affirmiert auch Fowler in seinem Artikel: Fowler: Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri (Stand: 26.05. 2010)

⁷⁰ So zum Beispiel in: Zubiri: Inteligencia y razon, 371

⁷¹ So gut wie alle zentralen Begriffe bei Zubiri sind Neologismen. Sie werden später in dieser Diplomarbeit behandelt werden. Dabei sollte die exemplarische Nennung von „reidad“, „de suyo“, „inteligencia sentiente“, „actuidad“ und „noergica“ als vorläufiger Hinweis genügen.

⁷² Pointiert und in kurzen Worten ist es sehr schwer zu bestimmen, was Zubiri unter Essenz versteht. Dieser Umstand hat seinen Ursprung in der Art und Weise der Ausführungen in „Sobre la esencia“. Zubiri geht dort elliptisch vor. Er gibt eine professorische Bestimmung am Beginn des Werkes (Vgl. hierzu: Zubiri: Sobre la esencia, 15ff), was er unter Essenz versteht und diese anfängliche, ungenügende Bestimmung vertieft er, immer wieder um sie kreisend. Dieses Kreisen um... ist das ganze Buch „Sobre la esencia“.

⁷³ Dabei ist vor allem die Bestimmung der Essenz als Zu-Grunde-Liegendes (Vgl. hierzu: Wieland: Die aristotelische Physik, 130) Zubiri ein Dorn im Auge. Als Zu-Grunde-Liegendes kann sie mit den Anforderungen der modernen Forschung in den Naturwissenschaften nicht mehr mithalten. Daher muss sie anders strukturiert werden. Der Entwurf dieser Struktur ist in „Sobre la esencia“ ausgeführt. Vgl. hierzu: Zubiri: Sobre la esencia, 97ff

⁷⁴ Wieland: Die aristotelische Physik, 52

es gibt hier keinen 'Überstieg' von einer Sphäre zur anderen; das von Natur aus Bekanntere ist der Sache nach nichts anderes als das uns Bekanntere – nur daß man es nun in anderer Weise weiß. So wird die Sache, bei der man ansetzt, im Grunde nicht verlassen: Das Wissen ist von komplexer Struktur⁷⁵.

Es wird von Wieland bei der Beschreibung der Methode von Aristoteles eine Bewegung des Wissens in den Sachen selbst festgestellt. Die Sachen selbst sind das „Ob-jekt“ des Wissens, sie werden allerdings im Verfahren der Erkenntnis nicht „überstiegen“. Dieser Punkt wird von Zubiri festgehalten, auch wenn sein Programm weiter angelegt ist als ein striktes wissenschaftliches Wissen von Dingen zu erlangen⁷⁶. Denn auch ihm geht es um ein Wissen der Sachen und er kennt eine Bewegung des Wissens, die vom Einzelding und dem ihm eröffneten *Feld der Realität* hin zu *der Realität* geht⁷⁷. Diese Bewegung verlässt das Realitäts-Ding nicht, sondern ist eine *spannende Bewegung* in der Realität des Einzeldinges.

Es wurde gerade von einer *uranfänglichen Apprehension der Realität* gesprochen. Worum es sich dabei handelt ist aus dem Punkt 5.3.6 zu entnehmen. Es ist an dieser Stelle nur darauf hinzuweisen, dass auch Aristoteles einen analogen Sachverhalt kennt, den er das Eidos nennt. Brandner nennt dieses Eidos die „Wesensbestimmtheit“⁷⁸ und charakterisiert es wie folgt:

Sie (die Wesensbestimmtheit, Anm. B. H.) ist als das dem Denken 'Unteilbare' je schon der Blickpunkt, woraufhin die allgemeine Gattung in sich entgegengesetzt und aus ihrem Unterschieden zur Wesensbestheit vereinigt wird. Die Einheit des Was ist in allem unterscheidend-bestimmenden Vereinigen je schon vorausgesetzt als der maßgebliche Bezugspunkt seiner definitorischen Begriffsentfaltung⁷⁹.

Eine solche Funktion übernimmt auch die *uranfängliche Apprehension der Realität*, die als *kontraktive* Form derselben versucht wird in den *abkünftigen* Akten der *Intellection* „bewältigt“ zu werden. Damit ist sie bei Zubiri der Blickpunkt, auf die hin die Realität (also die Essenz, das *Wesen*) einer Sache *strukturiert* wird (Vgl. hierzu 5.3.6 und 5.3.9).

Des weiteren treibt ihn in diesem Zusammenhang die Frage um, wie eine Essenz zu denken ist, die der Dynamik einer Zeugung im biologischen Sinne gerecht werden kann⁸⁰.

⁷⁵ Wieland: Die aristotelische Physik, 74

⁷⁶ Zubiri kennt neben dem strikt wissenschaftlichen Wissen von Dingen noch andere, ihnen vorausliegende Arten von „Gewahren“ oder von „Kenntnis“ von Dingen. Der gesamte erste Band der Trilogie kennt kein Wissen, sondern nur eine *uranfängliche Apprehension*, die kein striktes Wissen ist. Letzteres tritt erst im dritten Band hervor. Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y razon*, 171ff (Capítulo VI: Estructura formal del conocer)

⁷⁷ Diese Bewegung wird in den Bänden zwei (Logos) und drei (Vernunft) der Trilogie ausgeführt. Außerdem gibt es noch eine Bewegung im Logos selbst, die von der uranfänglichen Apprehension der Realität ausgeht und über die einfachen Apprehensionen irrational zu ihr zurückkehrt. Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y logos*, 109ff (Capítulo V: Intelección distanciada de lo que cosa real es in realidad)

⁷⁸ Brandner: Aristoteles. Sein und Wissen, 69

⁷⁹ Ebenda.

⁸⁰ Hier ist vor allem auf den Charakter der Dynamik von der Essenz aufmerksam zu machen, wie er im Buch „Sobre la esencia“ beschrieben wird. Vgl. hierzu: Zubiri: *Sobre la esencia*, 357ff

Aristoteles hat in diesem Zusammenhang Schwierigkeiten, die Konstanz und die Dynamik der Essenz in diesem Zusammenhang zu denken. Auf diese Herausforderung antwortet Zubiri mit seinem Entwurf der Essenz.

3.2.5 Die modernen Naturwissenschaften als Pro-blem

Es sind hier auch die naturwissenschaftlichen Einflüsse nicht zu vergessen⁸¹. Dabei spielt Zubiri in der Trilogie „Inteligencia sentiente“ öfters auf das Theorem Gödels⁸² an, das er als Beweis seiner Konzeption von Realität heranzieht. Darüber hinaus denkt er die Mathematik⁸³ auf Grund seiner Theorie der Realität weiter und stellt sie auf ein neues Fundament. Die Mathematik selbst hat eine zentrale Rolle in den modernen Naturwissenschaften, weil „die Methode, die man in der Wissenschaft benutzt, die mathematische Methode ist“⁸⁴. Zudem wird mit Hilfe der Mathematik nicht mehr direkt die Welt beschrieben, sondern sie wird als Hilfsmittel, das nur dazu da ist, neue Konzepte für Experimente zu entwickeln⁸⁵. Dies ist die experimentelle Physik, die es zu durchdenken gilt und die die Wahrheit durch ein ständig falsifizierbares (*pro-blematisches*) Wissen ersetzt⁸⁶. Dessen Theoretiker war Popper mit seinem bahnbrechenden Werk „Logik der Forschung“.

Auch Ergebnisse der Biologie werden herangezogen, nicht zuletzt die Evolutionstheorie⁸⁷, auf die ein Entwurf einer Essenz antworten können muss. Dass auch Einsteins spezielle Relativitätstheorie großen Einfluss auf Zubiris Philosophie hatte⁸⁸, versteht

⁸¹ „Auch wenn X. Zubiri keine Arbeit geschrieben hat, die sich ausschließlich mit diesem Thema beschäftigt, (...) so ist das Thema ständig im Grunde seines Denkens präsent“. Montes: El tema de la ciencia en la filosofía de Xavier Zubiri, 29

⁸² Vgl. hierzu: Zubiri: Inteligencia y logos, 137ff

⁸³ „Die mathematische Konstruktion ist daher immer ein Akt der Sinnhaften Intelligenz. Und daher hat das mathematische Objekt eine postulierte Realität. Es ist nicht ein objektiver Begriff, bezogen auf Realität, sondern es ist *Realität im Begriff*. Es ist, ich betone es noch einmal, die Realität selbst von welcher Sache auch immer, sinnhaft apprehendiert, aber mit einem frei konstruierten Gehalt, der in der besagten Realität nach Begriffen konstruiert wurde. Das Postulierte, ich wiederhole es, sind weder logische Wahrheiten noch durchgeführte Operationen, sondern es ist der Gehalt des Realen (bereits definiert oder durchgeführt) in oder durch die postulierte Konstruktion“. Zubiri: Inteligencia y logos, 143f

⁸⁴ Montes: El tema de la ciencia en la filosofía de Xavier Zubiri, 29

⁸⁵ Montes: El tema de la ciencia en la filosofía de Xavier Zubiri, 37

⁸⁶ Diese Sache reflektiert Zubiri im dritten Band seiner Trilogie und ist die Klimax seines Werkes. Vgl. hierzu: Zubiri: Inteligencia y logos, 258ff (§3 La verdad racional)

⁸⁷ Die Aufgabe einer Evolution der Essenz wird unter dem Titel „Esencia y realidad“ im Buch „Sobre la esencia“ verhandelt. Vgl. hierzu: Zubiri: Sobre la esencia, 343ff insbesondere Zubiri: Sobre la esencia, 357ff (§2 „Esencia y talidad“)

⁸⁸ So zum Beispiel in seinem Entwurf des „Realitätsfeldes“, was angelehnt ist an das Gravitationsfeld der modernen Physik. Vgl. hierzu: Zubiri: Inteligencia y logos, 21ff (Capítulo II: El campo de la realidad) und Fowler: Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri (Stand 26. 05. 2010) Dort: „Das Konzept des Feldes der Realität ist lose angelehnt an die Feldtheorien der Physik, wie zum Beispiel das Gravitationsfeld, wo der Körper sozusagen 'von-sich-her' existiert; aber darüber hinaus generiert er durch seine Existenz ein Feld um sich, das mit anderen Körpern um sich interagiert. Daher hat ein Ding im Feld der Realität ein *individuelles* Moment und ein *feldhaftes* Moment“.

sich von selbst. Denn ihm ging es, wie bereits in der Darstellung seiner Biografie betont wurde (Vgl. hierzu 3.1), um eine Aneignung der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften und um das Daraus-Ziehen von Konsequenzen für den philosophischen Diskurs daraus. Die modernen Naturwissenschaften sind dabei nicht diejenigen, die auf den Prinzipien Newtons und der klassischen Mathematik ruhen⁸⁹, sondern Zubiri will die Strukturen der neuen Naturwissenschaft durchdenken. Die zentralen Figuren derselben sind Einstein, Heisenberg und Planck⁹⁰. Mit diesen kurzen Hinweisen muss es an dieser Stelle belassen werden.

Der Grund für diese Aneignung ist kein willkürlicher, sondern Zubiri war, wie auch Heidegger, der Meinung, dass es das Ge-schick unserer Zeit ist, durch die Technik als Weise der Entbergung des Seins in der „Form“ des Ge-stells geprägt und durchformt zu sein⁹¹. Eine Philosophie, die „auf der Höhe der Zeit“⁹² sein will, muss diesem Umstand Rechnung tragen⁹³.

3.2.6 Descartes und die Wahrheit

Freilich ist in der Nachfolge von Heidegger⁹⁴ die Frage nach der Wahrheit eine zentrale Frage bei Zubiri⁹⁵. Jedoch gibt Zubiri in seiner editierten und herausgegebenen Vorlesung „Sobre la realidad“ selbst an, dass er diese Frage von Descartes übernommen hat mit der Bestimmung

⁸⁹ Deren Theoretiker war Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“, die die epistemologische Grundlage derselben darstellte und deshalb einen derartig durchschlagenden Erfolg hatte. In dieser Linie ist auch der Versuch Zubiris zu sehen, aber dafür müsste der dritte Teil der Trilogie interpretiert werden.

⁹⁰ Waren die Ergebnisse der klassischen Naturwissenschaft eindeutig determiniert (Newton), so hält mit der Quantentheorie „ein gewisses Maß an Unbestimmtheit Einzug in die Physik“. (Ingold: Quantentheorie, 8) Dabei ist diese Unbestimmtheit vor allem mit dem Namen Heisenberg verbunden. Es können nur noch „Verteilungswahrscheinlichkeiten“ für Teilchen angeben lassen, eben da die Lage und die Geschwindigkeit von Letzterem nicht zugleich eindeutig bestimmbar ist. (Vgl. hierzu Ingold: Quantentheorie, 37) Damit aber muss der für die Philosophie und Naturwissenschaft so zentrale Begriff der Kausalität (Vgl. hierzu: Fowler: Kausalität und Erklärung der Welt bei Meixner und Zubiri, 18f) durch den der Wahrscheinlichkeit substituiert und letzterer muss allem Philosophieren zu Grunde gelegt werden. War Kant der Theoretiker der Physik Newtons (in der Kritik der reinen Vernunft), ist ein Theoretiker der Quantentheorie noch ausständig. Zubiri leistet dazu die ersten Vorarbeiten.

⁹¹ Vgl. hierzu: Heidegger: Die Frage nach der Technik, 15ff

⁹² Vgl. hierzu: Pittl: Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie, 27 (Fußnote 27)

⁹³ „Unsere faktische Existenz, unsere Existenz ist in der Tat eine Existenz, die durch die Wissenschaft bestimmt ist (...) Folglichweise, da die Höhe der Zeit zum Teil durch die Tatsache der Wissenschaft konfiguriert ist – diese Tatsache kommt schon von alters her, schon das *Faktum* Kants verweist darauf – wird erfordert, dass die Philosophie, weit davon entfernt die Fortschritte derselben hinter sich zu lassen, die Elemente von ihr sich zu eigen macht, wenn auch als subordinierte Elemente“. Ellacuría, Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri, 374

⁹⁴ So gibt Heidegger schon im Jahre 1926 in Marburg eine Vorlesung zum Thema „Logik: Die Frage nach der Wahrheit“, die Zubiri noch nicht besuchen konnte, aber 1929 gab Heidegger seine Antrittsvorlesung in Freiburg mit dem Titel „Was ist Metaphysik?“ und 1931 eine Vorlesung mit dem Titel „Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theatet“ – Vorlesungen, welche sich Zubiri nicht entgehen lassen wird haben.

⁹⁵ Vgl. hierzu: Zubiri: Inteligencia y logos“, 211ff (Capítulo VI und VII) Die Frage nach der Wahrheit bildet in diesem Buch den Schluss und die Klimax desselben.

der Wahrheit als eine „klare und deutliche“ Erkenntnis⁹⁶. Diese Frage wird im Kontext des Denkens der Realität im Logos (Verstand) im zweiten Band der Trilogie „Inteligencia sentiente“ ausgeführt. Dabei werden verschiedene Formen von Wahrheit und Irrtum von Descartes aufgenommen und zugleich im Kontext von Zubiri überformt⁹⁷.

Zudem gibt es, ausgehend von Descartes` Methodenforderung „jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Teile zu zerlegen, wie es möglich und wie es erforderlich ist, um sie leichter zu lösen“⁹⁸, über Leibniz, der diese Forderung verschärft wegen einem vielbetriebenen Missbrauch⁹⁹, einen Rückgang auf einfache Charaktere, die nicht mehr weiter zerlegbar sind. Genau dies nimmt auch Zubiri auf und nennt dies dann „einfache Apprehensionen“, aus denen sich die realen Dinge im Feld der Realität unter anderen Dingen „aufbauen“¹⁰⁰.

3.2.7 Kant und die Transzendentalphilosophie

Auch wenn Zubiri sich hauptsächlich kritisch mit Kant auseinandersetzt, weil er in ihm einen der Hauptvertreter sieht, der sich mit der Trennung zwischen den beiden Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes/der Vernunft¹⁰¹ auseinandersetzt und dieselben zum Teil überwindet zum Preis einer „Vereinheitlichung“¹⁰² (die Trennung ist nach Zubiri eine überkommene aus der Antike und dem Mittelalter), so übernimmt er dennoch die eine oder andere Idee von Kant.

So beginnt auch Zubiri formal seine Trilogie mit der Auseinandersetzung dessen, was die Sinnlichkeit sei. Hier folgt er Kant, der seine „Kritik der reinen Vernunft“ mit einer transzendentalen Ästhetik beginnt, was, wie jener in einer Fußnote anmerkt¹⁰³, nichts mit dem Geschmack zu tun hat, sondern eben mit der Sinnlichkeit. Nur bestimmt Zubiri die Sinnlichkeit reicher als Kant dies im Rahmen einer Transzendentalphilosophie tun kann.

⁹⁶ Zubiri: *Sobre la realidad*, 86 Diese Bestimmung der Wahrheit stammt, wie Zubiri selbst angibt, von Descartes (Vgl. hierzu: Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, 155; Descartes: *Discours de la Méthode*, 39) und beschäftigt von da an die philosophische Tradition über Spinoza (Vgl. hierzu: Spinoza: *Die Ethik*, 179ff) und Leibniz (Vgl. hierzu: Leibniz: *Betrachtungen*, 14) bis zum vorkritischen Kant (Vgl. hierzu: Kant: *Deutlichkeit der Grundsätze*, 753). Einen guten Abriss zur Entwicklung dieser Fragestellung bietet die Einleitung der Diplomarbeit „*Physikalische Wertschöpfung als moralische Wertschöpfung*“ von Haidacher Bernd.

⁹⁷ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y logos*, 288ff

⁹⁸ Descartes: *Discours de la Méthode*, 39

⁹⁹ Vgl. hierzu: Leibniz: *Betrachtungen*, 14

¹⁰⁰ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y logos*, 86ff

¹⁰¹ Einen guten Abriss dazu gibt Baumgartner (Vgl. hierzu: Baumgartner: Kants „Kritik der reinen Vernunft“, 16ff) „Die Kritik der reinen Vernunft macht darauf aufmerksam und weist nach, daß Sinnlichkeit ohne Verstand blind, Verstand ohne Sinnlichkeit leer bleiben müßte“ (Baumgartner: Kants „Kritik der reinen Vernunft“, 18), oder ähnlich auch Döring. Vgl. hierzu: Döring, Immanuel Kant, 32ff

¹⁰² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 79 Zubiri setzt dem eine formal-strukturelle Einheit gegenüber.

¹⁰³ Vgl. hierzu: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 82 (B35)

Außerdem folgt Zubiri dem formalen, nicht dem logischen, Aufbau Kants in der „Kritik der reinen Vernunft“. Denn Kant geht den Weg über die Sinnlichkeit zum Verstand als Vermögen des Urteils, zur Vernunft als Vermögen des Schließens. Hier folgt Zubiri Kant, was alleine die Titel seiner Bände der Trilogie belegen. Der erste Band lautet übersetzt: „Intelligenz und Realität¹⁰⁴“, der zweite Band „Intelligenz und Verstand“ und der dritte Band „Intelligenz und Vernunft“.

Nicht zuletzt übernimmt Zubiri den Zentralbegriff Kants, nämlich „transzendental“¹⁰⁵, deutet ihn allerdings im Zuge seines Entwurfes um, so wie es Kant selbst mit diesem Begriff im Rahmen seiner Kritik getan hat¹⁰⁶.

3.2.8 Die Theologie als Lebensaufgabe

Da Zubiri lange Zeit seines Lebens Priester war und eine gediegene theologische Ausbildung genießen durfte (s.o. 3.1), vor allem bei seinem ersten Lehrer Zaragüeta, darf es auch nicht verwundern, dass einige Theoreme und Gedanken aus diesem Gedankenkreis auf seine Philosophie Einfluss üben konnten¹⁰⁷. Zeuge davon ist allein schon der Titel eines seiner Bücher „Naturaleza, Historia, Dios“, wobei Zubiri hier vor allem von der paulinischen Theologie beeinflusst worden ist. Das Thema Gottes hat Zubiri Zeit seines Lebens umgetrieben¹⁰⁸, wie noch die oftmaligen Anspielungen darauf in seinen Werken bezeugt¹⁰⁹ sowie viele Artikel und Traktate zu diesem Thema, die er Zeit seines Lebens geschrieben hat¹¹⁰, bezeugen. Dies verwundert, da sich Zubiri als Schöpfer einer „reinen Philosophie“¹¹¹

¹⁰⁴ Die Realität ist nichts anderes als die Form des „von-sich-(Selbst)-her“, die durch den intelligenten Sinn in der Impression apprehendiert wird. Daher besagt der Titel in der Nachfolge Kants nichts anderes als: „Intelligenz und Sinn“.

¹⁰⁵ Wie sich noch zeigen wird im Laufe dieser Diplomarbeit kann die Philosophie Zubiris in einem noch zu bestimmenden Sinne auch als „Transzendentalphilosophie“ bezeichnet werden.

¹⁰⁶ So Kant selbst zu den Transzendentalien des unum, verum und bonum, die er als solche ablehnt und den Begriff des Transzendentalen uminterpretiert. Vgl. hierzu: Kant: Kritik der reinen Vernunft, 156ff (B112ff)

¹⁰⁷ „Auf der einen Seite hat Zubiri als Kirchenmann eine philosophische und theologische Ausbildung erhalten, die scholastisch-thomistisch eingefärbt war; während seines Aufenthaltes in Löwen durfte er die frische Luft der Neo-Scholastik genießen, die man dort praktizierte“ Ortega: Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri, 53

¹⁰⁸ „Zubiri zweifelte niemals, soweit ich es bezeugen kann, an einer der Wahrheiten, die er als zu den christlichen Dogmen gehörig verstand“. Ellacuría: Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri, 373

¹⁰⁹ So zum Beispiel in „Sobre la realidad, 90; 139; 179 und in „Inteligencia y logos, 48; 353; in Sobre la esencia, 430; 434; 466

¹¹⁰ Dieselben sind: „El problema teológico del hombre: Cristianismo“, „En torno al problema de Dios“ (1936), „El problema teológico del hombre“ (1975), „Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía“ (1982). Posthum herausgegeben sind: „El hombre y Dios“ (1984), „El problema filosófico de la historia de las religiones“ (1993), „Cristianismo“ (1997).

¹¹¹ Zur Bedeutung einer „reinen Philosophie“ im Punkt 3.5 mehr. Hier sei nur kurz angemerkt, dass eine reine Philosophie eine doppelte Einschränkung hat: Sie muss sich erstens auf die Methoden und Themen der klassischen Philosophie beschränken und sie muss eine Philosophie sein, die ihr System ohne versteckten Hinblick auf die Dinge als Schöpfung entwirft. Vgl. hierzu: Úcar, El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 30ff (Stand: 26. 05.2010)

ansah, die sich von der Theologie zu emanzipieren hat. Dennoch schätzte Zubiri die Theologie sehr, was alleine die Rede zum Gedenken an Rahner¹¹² bezeugt.

Je älter Zubiri wurde und ja länger er dem universitären Betrieb fernblieb ist, desto eigenständiger wurde seine Philosophie. Seine Trilogie „Inteligencia sentiente“ ist keiner Strömung mehr zuzuordnen und stellt einen komplett eigenen Entwurf dar. Hierbei setzt er sich dann vor allem kritisch mit der philosophischen Tradition auseinander.

¹¹² Diese Rede ist als Artikel „El problema teológico del hombre“ im Jahre 1975 veröffentlicht worden. Zudem gibt Zubiri selbst zu, dass „die Theologie eine der intimsten Fasern meiner personalen Realität ist“ Ortega: Relación Teología-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri

3.3 Eine kurze Vorstellung der Hauptwerke Zubiris

Zubiri hat zeit seines Lebens viele Bücher und vor allem Artikel in Zeitschriften veröffentlicht. Hier sollen kurz jene Werke vorgestellt werden, die als seine wichtigsten gelten und die er selbst als Monografien veröffentlicht hat¹¹³..

Seine ersten beiden „Monografien“ waren die beiden Doktorarbeiten, die er jeweils in Madrid und Löwen vorgelegt hatte, die allerdings nicht, oder nur eingeschränkt, veröffentlicht worden sind. Das erste veröffentlichte Werk ist „Naturaleza, Historia, Dios“, welches im Jahre 1942 herausgegeben wurde. Dieses Werk enthält eine Anthologie der Aufsätze und universitären Schriften, die Zubiri vor 1942 verfasste. Er schrieb für dieses Werk noch einen Aufsatz zum Thema Gott, fügte ihn ein und veröffentlichte das Konglomerat als Buch.

Erst zwanzig Jahre später folgte sein erstes Hauptwerk mit dem Titel „Sobre la esencia“, das im Jahre 1962 veröffentlicht wurde. Darin gibt Zubiri eine Theorie der allen Dingen zu Grunde liegenden Essenz (Wesen) im Anschluss an Aristoteles, unter der Berücksichtigung der Anforderungen einer modernen Naturwissenschaft an eine solche Essenz. Dieses Buch wurde als einziges Hauptwerk von Gerd Rötzer in die deutsche Sprache übersetzt und vom Max Hueber Verlag (München)¹¹⁴ unter dem Titel „Vom Wesen“ herausgegeben. Mit diesem Werk gelang Zubiri der „Durchbruch“.

Im Jahre darauf schrieb Zubiri die Monografie „Cinco lecciones de filosofía“, die noch im selben Jahre das Licht der Öffentlichkeit erblickte und das beliebteste Werk Zubiris unter den Studenten darstellte. In ihm stellt Zubiri vor, was er sich unter Philosophie, oder besser, unter der Tätigkeit des Philosophierens vorstellt und er weist dieses Konzept anschließend anhand der Vorstellungen des Philosophierens von fünf berühmten Philosophen nach. Diese fünf Philosophen sind: Aristoteles, Kant, Comte, Bergson und Husserl¹¹⁵ (Dilthey und Heidegger werden darin cursorisch gestreift, sind aber nicht der Fokus in diesem Werk).

1980 folgte der erste Teil seiner Trilogie „Inteligencia sentiente“. Der erste Teil wurde noch im Jahre 1980 veröffentlicht und stellt zusammen mit den beiden darauf folgenden das Spätwerk Zubiris dar. Der volle Titel des ersten Werkes lautet: „Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad“, wobei der erste Teil des Titels das Gesamtthema der Trilogie angibt und der zweite Teil das Thema des ersten Bandes vorstellt. Im ersten Band der Trilogie legt

¹¹³Eine vollständige Bibliografie findet sich im Internet unter der Adresse: Bibliography of Xavier Zubiri (Stand: 26. Mai 2010)

¹¹⁴ Vgl. hierzu: Zubiri: Sobre la esencia, IX

¹¹⁵ Eine sehr gute Zusammenfassung davon bietet I. Ellacuría in seinem Artikel „Cinco lecciones de filosofía de Xavier Zubiri“.

Zubiri den ersten Modus der Intelligenz¹¹⁶ auseinander, der in einem vorgängigen Akt in einer kompakten Intellektion die Realität als Realität apprehendiert. Die Herausarbeitung dessen wird den Hauptteil dieser Diplomarbeit darstellen (s. Abschnitt III derselben).

Den zweiten Band der Trilogie veröffentlichte Zubiri im Jahre 1982 und dieser trägt den Titel „Inteligencia y logos“. Darin stellt Zubiri die abkünftigen Akte der Intellektion dar, die auf der vorgängigen Apprehension der Realität als Realität aufbauen und das treffen, was in der Tradition unter einem „Urteil“ verstanden wurde. Dabei wird ein Ding der Apprehension im Feld der Realität unter anderen Dingen verstanden.

Zubiris Todesjahr fiel in das Jahr 1983 und in diesem Jahr gab er, schon geschwächt durch eine Krankheit, den letzten Band seines Spätwerkes heraus. Dieser trägt den Titel „Inteligencia y razon“. Wenig rezipiert, wie auch der zweite Teil der Trilogie, stellt dieser Band den Höhepunkt der Trilogie dar und beschäftigt sich mit dem, was Zubiri unter „Wissen“ versteht, und wie man zu demselben kommt (Methode). Eine zentrale Rolle spielt dabei die an die naturwissenschaftliche Methode angelehnte *Hypothesenbildung*, die er in seinem gedanklichen Kontext neu deutet.

Dies sind die Werke, die Zubiri noch zu seinen Lebzeiten herausgab. Es gibt neben diesen Werken noch ein Konvolut an Texten, Aufsätzen und Referaten, die posthum veröffentlicht oder nie publiziert wurden. Der Verlag Alianza Editorial aus Madrid, der eng verbunden ist mit der spanischen „Fundacion de Xavier Zubiri“, bietet eine Gesamtausgabe dieses Konvoluts von Xavier Zubiri.

¹¹⁶ Zubiri entwickelt seine Philosophie Hand in Hand mit vielen Neologismen und Neudeutungen von überkommenen Begriffen aus der Philosophiegeschichte. Der Leser sei hier getröstet auf die folgenden Ausführungen dieser Diplomarbeit, die versuchen wird diese Begriffe und Neudeutungen darzustellen.

3.4 Das Werk Zubiris als Neubau

Wie aus 4.3 und dem Abschnitt II ersichtlich werden wird, handelt es sich bei der Philosophie von Zubiri um eine neue Art des Philosophierens, der sich von allen philosophischen Entwürfen vor ihm abhebt. Er ist zwar, formal gesehen, Phänomenologe (Vgl. hierzu 4.1), jedoch unterscheidet sich seine Philosophie vom *Forschungsfeld* her, von der anderer Philosophen und darüber hinaus schlägt das *Was*, worauf der Hinblick geht, auf den Logos zurück (Vgl. hierzu 4.1.1); womit sich eine vollkommen neue Philosophie ergibt, die sich um den Begriff der „Sinnhaften Intelligenz“ gruppiert.

Hier soll dazu übergeleitet sowie der Blick für die Neuheit der Philosophie Zubiris geschärft werden; und dies anhand eines der baskischen Namen, auf die Xavier Zubiri Apelategui getauft worden ist. Dabei bedeutet „Apalategui“ auf Deutsch „Bibliothek“, „Zubiri“ auf Deutsch „Brücke“ und der letzte baskische Name wird im folgenden Punkt genauer behandelt werden, um den Neu-erbau der Philosophie zu markieren.

3.4.1 Xavier als Neubau (neues Haus)

Wie bereits in Punkt 3.3.8 angemerkt wurde, versucht Zubiri eine „pure Philosophie“ zu entwerfen, die eben eine reine Philosophie ist, die nicht mehr durch latente theologische Vorgaben durchwirkt ist. Da alle Philosophie seit dem Mächtig-Werden des Christentums theologisiert worden ist und die Griechen als erste Vertreter der Philosophie nicht mehr auf der „Höhe der Zeit“ Zubiris sein können, *schaafft* Zubiri eine neue Philosophie, die „eine verschiedene ist und die man nicht in einer bestimmten Schule einschließen kann¹¹⁷“. Diese neue Philosophie ist der Neu-bau derselben auf dem Unter-Grund der Realität.

Eine pure, noch nicht *gestellte* Philosophie muss eine Art des Philosophierens sein, wie es bei den Griechen ansichtig wird. „In der Form einer puren Philosophie zu denken bedeutet zu philosophieren wie es die Griechen taten¹¹⁸“.

Mit allen ihren Beschränkungen wurde die griechische Philosophie aus sich selbst geboren, im Angesicht der Sachen selbst und in einem unmittelbaren Kontakt mit ihnen. Aber der Mensch des christlichen Zeitalters befindet sich niemals in einem direkten Kontakt mit sich selbst, sondern ist immer durch Gott vermittelt, d.h. mit dem Blick fixiert auf das unendliche Sein¹¹⁹.

¹¹⁷ Ellacuría: Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri, 3365

¹¹⁸ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 31 (Stand: 26. 05 2010)

¹¹⁹ Zubiri, zitiert nach einem Artikel aus der Zeitschrift „Revista de Occidente“. Vgl. hierzu: Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 31 (Stand: 26. 05 2010)

Hier klingt im Jahre 1933 massiv die phänomenologische Prägung Zubiris an. Denn eine phänomenologische Betrachtung muss unmittelbar bei den Sachen sein und darf sich ihre Zugangsart nicht durch eine Vermittlung (Thesenbildung, Diskursivität,...) verzerren lassen. Das, was im Angesicht einer phänomenologischen Zugangsart als einziges verrichtet werden kann, ist eine „phänomenologische Deskription“¹²⁰, die sich direkt auf die Sachen bezieht und sich daher gegen eine Vermittlung Gottes oder ein diskursives Denken richtet. Im christlichen Zeitalter jedoch hat es der Mensch weder direkt mit sich selbst zu tun, noch direkt mit den Dingen der Welt. Den pointierten Ausdruck dessen gibt Augustinus, wenn er in seinen Bekenntnissen schreibt: „Du aber bist mir innerlicher als mein Innerstes und erhaben über mein Höchstes“¹²¹. Damit ist das Innerste des Menschen und damit er selbst immer durch Gott vermittelt.

Zudem sind im christlichen Zeitalter die Dinge dieser Welt nicht an und für sich zu nehmen, sondern als erschaffene Dinge.

Die Schöpfung der Welt aus dem Nichts, eine jüdisch-christliche Idee, mit der die griechische Philosophie nichts am Hut hatte, war für Zubiri der Ausgangspunkt der Theologisierung der Philosophie. Ab diesem Moment gab es keine pure Philosophie mehr, einfach weil alles das, was man seitdem als Philosophie bezeichnete, angefangen bei Augustinus bis Hegel, eine immense Theologisierung der Philosophie war und keine pure Philosophie mehr¹²².

Aus einer puren Philosophie der Griechen, deren Philosophie noch von der Frage nach den Dingen und der Natur in Atem gehalten wurde, wird eine *Philosophie der Schöpfung*¹²³. Im Begriff der Schöpfung ist der Verweis auf ein Etwas impliziert, das auf irgendeine Art und Weise das Geschaffene hervorgebracht hat. Zumeist wurde dies im Mittelalter als eine Ursache gedacht, die etwas hervorbringt (die Schöpfung). Damit aber gehen zwei Dinge einher: Erstens geht die Intention, untersucht man die Schöpfung, direkt oder indirekt auf das oder denjenigen, der die Dinge geschaffen hat. Es soll ja von den Dingen als Schöpfung von... gewusst werden. Zweitens, wird die Schöpfung als hervorgebracht von... angesehen, muss die Ursache dessen, was hervorgebracht wurde, gewusst werden, damit in letzter Instanz das Hervorgebrachte bestimmt und in das Wissen gehoben werden kann. Als Erscheinung von... geht die Intention in der Betrachtung der hervorgebrachten Dinge immer auf dasjenige, was sie hervorgebracht hat, und damit dieselben letztlich bestimmt sind, müssen sie aus ihrem Grund heraus verstanden werden.

¹²⁰ Vgl. hierzu: Logische Untersuchungen, 23 (§6, Zusätze)

¹²¹ Augustinus: Bekenntnisse, 76

¹²² Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 31 (Stand: 26. 05 2010)

¹²³ Der bekannte Gedanke: „Warum ist etwas und nicht vielmehr Nichts“? entpuppt sich von daher als zutiefst theologischer Gedanke. So Zubiri selbst in: Zubiri: Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental, 35

Damit aber eröffnet sich eine Art „Hinterwelt“, deren Erscheinung die hervorgebrachten Dinge sind und die ständig das Intendierte ist. Es muss zumindest eine solche „Hinterwelt“ vorgestellt werden, als die Erscheinung „tragend“ (Kant¹²⁴), oder es muss dieser Grund durch die Dinge hindurch erfasst werden: es muss also eine Ideation stattfinden (Platon, Husserl). Die gesamte Philosophie- und Theologiegeschichte von Platon (als Vor-denker) an¹²⁵ ist somit nichts anderes als eine einzige große Variation dieses Grundgedankens¹²⁶. Es wird nie bei den Dingen als solchen verweilt, sondern sie werden überstiegen, durchstiegen oder aufgehoben in etwas sie Tragendes.

Literarisch gewendet wird dies grandios dargestellt von Bahr in seinem Buch „Die Sprache des Gastes“. Dort wird eine Stadt beschrieben und es wird gefragt: „Doch was ist die Wahrheit des Ganzen“¹²⁷? Was liegt also als „private Hinterwelt“¹²⁸ hinter dieser öffentlich zugänglichen Kulisse? Diese private Hinterwelt, die opak und damit feindlich erscheint, wird versucht ans Licht zu bringen und genau diese Funktion hat, nach Bahr, bei Morus die Polizei. Diese Fest-stellung geht so weit, dass in Campanellas Sonnenstaat (wieder nach Bahr) „jeder *Zeugung* und *Erzeugung* ein *polizeiliches Zeugnis* als Index“¹²⁹ zugeordnet wird. Gesucht wird jeweils diese Hinterwelt und die Stadt als solche kommt nie in den Blick. Immer ist die Intention auf diese Hinterwelt gerichtet, die Stadt wird „porös“; erst am Ende einer Entwicklung, in der die Grund-losigkeit der Stadt ans Licht kommt¹³⁰, wird die Stadt als *nackte*, nachdem „das Offene des Begehrens selbst in den Blick kommt“¹³¹, in ihrer Schönheit offenbar¹³².

¹²⁴ Vgl. hierzu: Kant: Kritik der reinen Vernunft, 322ff (B294)

¹²⁵ Bereits im Phaidros kleidet dies Platon in das Bild des „geflügelten Gespannes“ (Platon: Phaidros 245e). Das edle Ross wird für die Vernunft/den Verstand stehen, das andere Ross werden die Sinne und die Untugenden sein. Vgl. hierzu Platon selbst: Platon: Phaidros 253b

¹²⁶ Ein Reflex davon findet sich noch bei Kant: „Dieses Land (des Verstandes, der a priorischen Begriffe, Anm. B. H.) aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weitem und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzendes Eis neue Länder lügt“. Kant: Kritik der reinen Vernunft, 322 (B294)

¹²⁷ Bahr: Die Sprache des Gastes, 305

¹²⁸ Bahr: Die Sprache des Gastes, 306

¹²⁹ Bahr: Die Sprache des Gastes, 314

¹³⁰ Hegel drückt dasselbe mit den Worten aus, dass alles daran liege „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“. (Hegel: Phänomenologie des Geistes, 23) Das ist nichts anderes, als was unter dem Namen „spekulativer Satz“ in die Philosophiegeschichte eingegangen ist. Das *Ergebnis* der Phänomenologie nach einem *Versetzungsschritt* ist es gerade, dass es kein Sub-jektum als zu Grunde liegendes Sub-strat geben kann.

¹³¹ Bahr: Die Sprache des Gastes, 318

¹³² Warum wird dies so ausführlich an dieser Stelle der Diplomarbeit gebracht? Zubiri ist radikaler Anti-platoniker. Sein Entwurf der Essenz als Substantivität zielt genau darauf, dieselbe als sub-jekt-los zu denken. Dies ist essentiell auch für seinen Entwurf der *Sinnhaften Intelligenz*. Dieselbe *ist* ihre Akte selbst und nur dieselben. Es gibt auch hier kein Sub-jektum, das hinter derselben liegen würde als Rezeptor oder Träger der Fakultät der Intelligenz. Deshalb spricht Zubiri auch nicht von Intelligenz, sondern immer von Intellektion.

Daher wird eine pure Philosophie nur die Methode der Phänomenologie (Husserls) kennen und sie muss eine Philosophie sein, die eine „innerweltliche Metaphysik“¹³³ ist. Sie darf den Blick nicht von den Dingen nehmen, sondern muss vielmehr eine „Philosophie“ der Dinge selbst sein¹³⁴. Damit ist sie *Physik*, allerdings beschreibt, wie noch zu zeigen sein wird, Zubiri keine einzelnen Dinge in ihrer jeweiligen physikalischen Struktur, sondern gibt die Struktur (des Denkens) *der* Dinge selbst, womit eine *Meta*-Physik entsteht als Theorie der Struktur der Dinge. Dies ist aber nichts anderes als das, was die *Essenz* bei Zubiri beschreibt; oder in Form einer „Noologie“ die Aktualisierung der Realität in der Intellektion.

Als Ertrag dieser Betrachtungen ergibt sich eine Hellhörigkeit gegenüber dem Neubeginn und Neu-erbau der Philosophie mit direktem Blick auf die Dinge selbst, was das Programm Zubiris darstellt.

¹³³ Úcar: El Significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri, 32 (Stand: 26. 05. 2010)

¹³⁴ Zubiri: Inteligencia y realidad, 20

Abschnitt II: Die Sinnhafte Intelligenz

Dieser Abschnitt setzt sich einen hermeneutischen Durchgang durch den ersten Band der Trilogie „*Inteligencia sentiente*“ zum Ziel. Dabei wird ein besonderes Augenmerk darauf gelegt werden, inwiefern Zubiri mit dem Anspruch auftreten kann, eine neue, pure Philosophie entworfen zu haben, von der aus die gesamte philosophische Tradition vor ihm eine *radikale* Kritik erfährt. Daher kann es nicht angehen, dass lediglich die Ergebnisse aufgezählt werden, die sein Philosophieren zeitigt, und die sich um die beiden Phrasen „Logifizierung der Intelligenz“ und „Entifizierung der Realität“ gruppieren¹³⁵. Zubiri hat die intuitive Einsicht in einen neuen Entwurf der menschlichen „Erkenntnis“ (und damit von Realität und von Essenz), der durch den Übergang von einer „Auf-nehmenden Intelligenz“ zu einer „Sinnhaften Intelligenz“ markiert wird.

Dieser Abschnitt gliedert sich in drei Unterkapitel. Im *ersten Teil* wird auf die Methode, die Zubiri verfolgt, eingegangen, die in einem weiten Sinne als „phänomenologische Deskription“ einer Tatsache verstanden werden kann. Im *zweiten Teil* werden die konstitutiven Strukturen von dem vorgestellt, was Zubiri „das Fühlen“ nennt. Dabei wird der chronologische Verlauf der Aus-einander-setzung beibehalten und bei den Strukturen des *Fühlens* begonnen. Die Struktur, die in diesem Kapitel vorgestellt wird, ist (bis auf die *Impression* als solche) dem Tier und dem Menschen zugleich zugehörig. Beim Menschen wird sich die Form (der Autonomie) der Impression verändern und da sie konstitutiv für das *Fühlen* ist, werden sich alle anderen Elemente derselben modifizieren¹³⁶. Allerdings bleibt die Struktur als solche (lediglich als abstrakte Struktur oder Gerüst gesehen) gleich. Im *dritten Teil* dieses Abschnittes wird versucht, dieses Gerüst in seinen jeweiligen Modifikationen als die tragende Struktur der „*Inteligencia sentiente*“ durchzuhalten. Dies hat Zubiri nicht explizit ausgeführt. Dennoch steht und fällt mit dieser Makrostruktur der Entwurf der „*Inteligencia sentiente*“ (Vgl. hierzu: 5.3).

Im Durchgang durch den ersten Teil der Trilogie werden nach und nach alle relevanten Begriffe, die Zubiri verwendet, aus-einander-gesetzt und somit erklärt werden.

¹³⁵ Einen Artikel, der als Repräsentant eines derartigen Umgangs mit Zubiri gelten kann, findet man im Internet und stammt von Hernáez. Er zählt hier die „zehn großen Umkehrungen“ (Hernáez: *Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri* (Stand 26. 05. 2010)) auf, die Zubiri vornimmt. Vgl. hierzu: Hernáez: *Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri* (Stand 26. 05. 2010)

¹³⁶ Und dies ist auch der Grund, warum das Fühlen des Tieres so ausführlich vorgestellt wird. Begreift man nicht die Parallelität und die Modifikationen dieser Struktur, so wird man kein Wort dieser Diplomarbeit verstehen und noch weniger das, was Zubiri zu diesem Thema schreibt. Man wird die Intellektion immer nur als „Auf-nehmende Intelligenz“ verstehen und daher am Entwurf von Zubiri total vorbeigehen.

4. Zubiris Methode

Da jede Methode den Zugang zu den unter-suchten Sachen sowohl sichert als auch determiniert, muss zu Beginn eine Reflexion über die Art der Methode angestellt werden, die Zubiri in seiner Trilogie anwendet. Es ist die Bestimmung der Methode unumgänglich, da man sonst vom philosophischen Werk Zubiris nichts verstehen oder nur einen verzerrten Blick auf dieselbe erhalten würde (5.1). Im Anschluss daran wird die Methode dieser Diplomarbeit selbst bestimmt werden müssen, aus denselben Gründen (5.2).

4.1 Die Methode Zubiris

Dieser Punkt wird sich in zwei Unterpunkte gliedern. Im ersten Unterpunkt (4.1.1) wird die Methode Zubiris in einer vorrangigen Auseinandersetzung mit Heidegger entwickelt werden; im zweiten Unterpunkt (4.1.2) wird eine kurze Abgrenzung zu einigen ausgewählten Strömungen der Phänomenologie gegeben werden.

4.1.1 Die Feststellung seiner Methode

Es wurde in den vorhergehenden Ausführungen bereits angemerkt (Vgl. hierzu den Beginn des Abschnitts II), dass die Methode Zubiris als „phänomenologische Deskription“ im weiteren Sinne verstanden werden kann¹³⁷. Folgt man den Autoren Waldenfels und Lembeck, so ist es sehr schwer, von *der* Phänomenologie zu sprechen. Unter dem Titel *der* Phänomenologie traten und treten noch heute sehr verschiedene philosophische Entwürfe auf, die sehr schwer sind unter einen Namen zu bringen. Das ist auch das Faszinierende an ihr.

Wenn etwas die Phänomenologie bis heute lebendig hält, so gewiß die Tatsache, daß sie sich den Antrieb zum sachlichen Fragen und Forschen nicht von Systemen, Schulen oder Lehrprogrammen abjagen läßt. Für ihren Gründer blieb sie eine 'Arbeitsphilosophie'¹³⁸.

¹³⁷ Auch Fowler ist der Meinung, dass Zubiri zumindest zwei Dinge von der Phänomenologie übernommen hat: „Das erste ist ein bestimmter Weg oder eine bestimmte 'Idee' von dem, was Philosophie ist“ und das zweite ist in diesem Zusammenhang ist, ein Glauben an die folgenden Punkte: „dass die Philosophie vom fundamentalen Faktum der Erfahrung auszugehen hat, dass wir in die Realität eingefügt sind, wie immer auch moderat, und dass die fundamentalsten Erfahrungen, wie wir die Welt wahrnehmen (Farben, Töne, Leute, etc.), real sind“. Fowler: Introduction of the philosophy of Xavier Zubiri (Stand 18. 06.2010) Damit wird ausgesagt, dass Zubiri Phänomenologe war, nur dass der Inhalt, den er mit dem phänomenologischen Blick behandelt, ein anderer ist, als das Sein oder der Wert. Diese These wird in diesem Punkt verfolgt werden.

¹³⁸ Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, 9

Von Husserl begründet, bauen einige Autoren, wie noch ausgeführt werden wird, ihre Entwürfe auf seinem philosophischen Gedankengebäude auf, wobei jedoch die wenigsten konform sind mit seinen Vorstellungen, was denn die Phänomenologie sein solle. Bereits sein Assistent an der Universität, und zudem einer seiner engsten Mitarbeiter, Martin Heidegger, hat das Programm von Husserl aufgenommen und überformt, so dass die Geschichte der Phänomenologie (nach Ricoeur) als eine Geschichte der (Husserl-) Häresien bezeichnet werden kann¹³⁹. Dennoch muss irgendwo etwas Einiges aller dieser Bestrebungen von Husserl über Heidegger bis Sartre und Zubiri liegen. Und die hier vorgestellte These ist die, dass sie im *Wie* ihres Fragens (Methode) übereinkommen, oder in den Worten von Lembeck:

Was sie zur 'Bewegung' eint, ist weder eine Lehre noch Lehrer, sondern eine für die Phänomenologie charakteristische Einstellung gegenüber den sachlichen Problemen der Philosophie¹⁴⁰.

Dieses *Wie* des Fragens ist von den sachlichen Bestimmungen, oder eben von den *Forschungsfeldern*, worauf sich das *Wie* des Fragens richtet, formal gesehen, unabhängig und darin kommen alle Autoren überein.

Zubiri hat nun seine Doktorarbeiten über die Phänomenologie Husserls verfasst (Vgl. hierzu 3.5). Von derselben erhoffte er sich: „sowohl die Vermeidung des modernen Idealismus, sowie den Rückfall in den antiken naiven Realismus zu vermeiden als auch eine Transformation der Phänomenologie selbst auf den Weg zu bringen, die die Metaphysik wieder rehabilitieren würde“¹⁴¹. Diese Absichten haben Zubiri Zeit seines Lebens begleitet und kulminieren in der Trilogie „*Inteligencia sentiente*“. Daher ist anzunehmen, dass er in derselben noch eine Art der Phänomenologie verfolgt¹⁴². Dies wird anhand der, leider nicht sehr ausführlichen, methodologischen Anspielungen in diesem Werk dargestellt werden.

Was Zubiri an der Phänomenologie faszinierte, war die Möglichkeit der Überwindung des Realismus und des Idealismus, denn beide Arten der Philosophie bieten Erklärungen¹⁴³ der Sachen. Die Phänomenologie nun ihrerseits bietet die Möglichkeit einer Situierung der Philosophie auf einem grundsätzlicheren Niveau: auf dem der Deskription, also der Beschreibung, die allen möglichen Erklärungen vorauszugehen hat und dies auch muss. Diese

¹³⁹ Vgl. hierzu: Waldenfals: Einführung in die Phänomenologie, 9

¹⁴⁰ Lembeck: Einführung in die phänomenologische Philosophie, 3

¹⁴¹ Conill: La Fenomenología en Zubiri (Stand 16. 06. 2010)

¹⁴² Das scheint auch Ellacuría gesehen zu haben: „Das erste, auch um die abkünftigen Akte Intellektion fundamentieren zu können, ist es eine direkte Begegnung mit den Strukturen der ersten und formalen Tatsachen und nicht mit ihren psychologischen, soziologischen und historischen Voraussetzungen“. Ellacuría: La nueva obra de Zubiri: La inteligencia sentiente, 316

¹⁴³ Eine Erklärung meint immer eine Art Hermeneutik von einer bestimmten Methode oder einem Denkgebäude her. Diese soll durch eine Deskription vermieden werden, die bloße Analyse, oder eben, Deskription ist der strukturellen Momente, die eine Sache „offensichtlich“ von sich hergibt.

Idee wurde von Husserl vor allem in seinem ersten Hauptwerk, den „Logischen Untersuchungen“, dargelegt und dies ist auch der Grund, warum Zubiri vor allem ausgehend von letzteren seine Philosophie entworfen hat. Er lehnte den „idealistischen Turn, den Husserl in seine eigene Phänomenologie ab den *Ideen* einschrieb, ab“¹⁴⁴.

Dennoch, folgt man Conill, kann die „Noologie von Zubiri niemals eine Phänomenologie sein“¹⁴⁵, auch wenn die verwendete Terminologie Zubiris im Großen und Ganzen phänomenologisch eingefärbt sein mag. Der Grund dafür ist, dass Husserl eine phänomenologische Deskription der Bewusstseinsakte immer mit Blick auf die Evidenz derselben gibt. Der Ausgangspunkt der Phänomenologie von ihm ist daher das Bewusstsein mit seinen Akte, weshalb der Imperativ des Programmes von Husserl der ist, dass zu den Sachen selbst gegangen werden soll. „Die Phänomenologie sagt uns nur etwas über die Weise, wie etwas im Bewusstsein gegeben ist; aber durch das Aufgeben der Sachen und das Sich-Konzentrieren auf das Bewusstsein wurde die Realität vergessen“¹⁴⁶. Also das, worauf der phänomenologische Blick gerichtet ist, sind nicht die Sachen selbst, sondern die Akte des Bewusstseins als solche, deren Korrelate die Sachen sein mögen. Dadurch wird der Blick nicht nur von den Sachen abgezogen, sondern auch von der Realität. Eine Konsequenz innerhalb der Philosophie Husserls ist die ständige Absicht, den Sinn oder die Bedeutung der Sachen zu erreichen. Die Sachen selbst sind daher nur „Medium“, durch das hindurch der überzeitliche, ewige Sinn oder die überzeitliche, ewige Bedeutung erreicht werden soll. Husserl verrät hier seine eigene Grundidee der Phänomenologie selbst. Zu den Sachen selbst meint hier zum *Sinn* der Sachen selbst.

Auch in der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Heideggers und Schellers ist eine Transformation derselben fest-zu-stellen.

Der `phänomenologische Irrtum` nach Zubiri, besteht in der Überzeugung, dass wir *primo et per se* Sinn-Dinge wahrnehmen. Aber weder der Sinn oder die Essenz (das intellektive Noema des Bewusstseins bei Husserl) noch der Wert (das Noema des wertenden Bewusstseins bei Scheler) können sich von der Realität abschneiden, ohne in einen Platonismus des Bewusstseins zu verfallen¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Ebenda.

¹⁴⁵ Ebenda.

¹⁴⁶ Conill: La Fenomenología en Zubiri (Stand 16. 06. 2010)

¹⁴⁷ Ebenda.

Ein zentraler Begriff bei Heidegger ist, nach Zubiri, das von ihm so getaufte Sinn-Ding¹⁴⁸, mit dem er wohl das „Zeug“ bei Heidegger meint. Dem stellt Zubiri das Realitäts-Ding gegenüber, das vor aller Zuhandenheit das Fundament aller Sinn-Dinge darstellt¹⁴⁹. Das Ursprüngliche ist daher nicht das Sinn-Ding, sondern das Realitäts-Ding¹⁵⁰. Das gleiche gilt auch für das intellektive Noema von Husserl und das Noema des wertenden Bewusstseins bei Scheler. Sie alle gründen in der Realität und bevor sie Sinn-Ding, Wert-Ding oder Noema-Ding werden können, sind sie immer schon in der Sinnhaften Intelligenz als Realitäts-Ding apprehendiert worden. Damit ist der phänomenologische Ausgangspunkt bei Zubiri ein anderer und daher stellt Conill fest, dass die Philosophie Zubiris niemals eine Phänomenologie sein kann.

Die Grundbegriffe der Philosophie Zubiris (der Realität, Essenz, Substantivität, Aktualität, Verweisung) können weder als alternative noch andere Derivate der Phänomenologie angesehen werden¹⁵¹.

Da Zubiri andere Grundbegriffe ansetzt und in den Bick nimmt, ist seine Philosophie keine Phänomenologie. Die Grundbegriffe sind, wie aus dem letzten Zitat zu entnehmen ist, Inhalte, Gehalte. Weil der Blick auf andere „Sachen“ gerichtet ist als bei Heidegger oder Husserl, steht Zubiri laut Conill außerhalb der Phänomenologie. Das verwundert.

Denn bereits Heidegger gibt in „Sein und Zeit“ an:

Der Ausdruck „Phänomenologie“ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhalte Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser¹⁵².

Darin folgt er Husserl und daher ist es erstaunlich, warum Conill aus einem sachhaltigen *Was*, von dem gehandelt wird, auf einen Standpunkt außerhalb der Phänomenologie Zubiris zu schließen können vermeint. Conill hat sicher recht, wenn er ein anderes sachhaltiges *Was* des phänomenologischen Blicks bei Zubiri konstatiert, aber daraus ist nicht unmittelbar auf die

¹⁴⁸ „Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene `Aussehen` von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur `theoretisch` hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit“. (Heidegger: Sein und Zeit, 69) Das Umgehen mit Zeug eröffnet erst die Welt der Dinge, sie sind immer in einen Verweisungszusammenhang eingebettet, der durch das „Um-zu“ angezeigt wird. Der prädiszierend-wissenschaftliche Umgang mit ihnen ist ein abkünftiger Modus, der die Zuhandenheit fest-stellt. Daher hat jedes Ding Sinn (um-zu), ist ein Sinn-Ding.

¹⁴⁹ „Der Tisch ist nicht „von-sich-her“ Tisch, sondern nur insofern das Realitäts-Ding einen Teil des menschlichen Lebens bildet. Die Dinge als Momente oder Teile des menschlichen Lebens sind die, die ich „Sinn-Dinge“ genannt habe“. (Zubiri: Inteligencia y realidad, 59f) Hier wird ersichtlich, dass Zubiri die Sinn-Dinge begründet in den Realitäts-Dingen. Teil des menschlichen Lebens wiederum ist das Zeug, also die Dinge, die zu-handen sind.

¹⁵⁰ Conill drückt das so aus: „Der `phänomenologische Irrtum` besteht nach Zubiri darin zu glauben, wir erfassen *primo et per se* Sinn-Sachen“. Conill: Die Phänomenologie bei Zubiri, 50

¹⁵¹ Conill: La Fenomenología en Zubiri (Stand 16. 06. 2010)

¹⁵² Heidegger: Sein und Zeit, 27

Methode selbst zu schließen. Erst wenn das *Wie* des Hinblicks sich von dem der Phänomenologie unterscheidet, da sie reiner Methodenbegriff¹⁵³ ist, kann behauptet werden, dass Zubiri außerhalb der Phänomenologie steht. Das *Wie* des Hinblicks der Phänomenologie wird bei Heidegger wie folgt beschrieben:

Wissenschaft `von` den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß. Denselben Sinn hat der im Grunde tautologische Ausdruck `deskriptive Phänomenologie`. (...) Der Charakter der Deskription selbst, der spezifische Sinn des Logos, kann allererst aus der `Sachheit` dessen fixiert werden, was `beschrieben`, d. h. in der Begegnisart von Phänomenen zu wissenschaftlicher Bestimmtheit gebracht werden soll. (...) Formal berechtigt die Bedeutung des formalen und vulgären Phänomenbegriffes dazu, jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt, von Phänomenologie zu nennen¹⁵⁴.

Damit enthüllt sich die Darstellung Conills zumindest als Simplifizierung. Denn zeigt sich etwas so, wie es an sich selbst ist, ohne von einem systematischen Unterbau her verzerrt worden zu sein, kann zumindest im *formalen* Sinne von „Phänomenologie“ gesprochen werden. Damit stellt sich Zubiri, entspricht er dem angegebenen *Wie*, nicht außerhalb des Bodens der Phänomenologie, zumindest nicht mehr als Heidegger oder Scheler selbst. Lässt Zubiri die Sachen so ankommen, wie sie an sich selbst sind, so ist er Phänomenologe. Allein, der Sinn des Logos wird sich durch einen anderen Ausgangspunkt bei Zubiri verschieben, denn die „Sachheit“ ist eine andere als bei Heidegger. Aber nun soll Zubiri selbst zur Sprache kommen.

Hier könnte der Verdacht aufkommen, dass die gegebenen Dinge lediglich so wie sie sind beschrieben und inventarisiert werden. Damit wären sie der naturwissenschaftlichen Methode sehr nahe, denn die „Philosophie muss auf diejenigen Erkenntnisquellen zurückgreifen, aus denen auch die positiven Naturwissenschaften zu schöpfen vorgeben: die unmittelbare und möglichst unverstellte empirische Erfahrung“¹⁵⁵. Damit kann sie auf der einen Seite einen wissenschaftlichen Anspruch erheben, büßt aber auf der einen Seite eine „hermeneutische“ Tiefe ein. Dieser reinen, maschinellen Inventarisierung wirkt die „signifikative Differenz“¹⁵⁶ entgegen, die auch Zubiri in sein Werk übernimmt. Dabei wird zwischen dem Gegenstand, der intendiert ist und dem, wie er intendiert ist, unterschieden. Es wird also ein *Was* und ein *Wie* unterschieden. Beide müssen korrelieren, dann hat man das

¹⁵³ Dazu noch einmal Heidegger: „Phänomenologie“ nennt weder den Gegenstand ihrer Forschung, noch charakterisiert sie deren Titel, die Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behandlungsart dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll“. Heidegger: Sein und Zeit, 34

¹⁵⁴ Heidegger: Sein und Zeit, 35

¹⁵⁵ Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 7

¹⁵⁶ Vgl. hierzu: Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, 15

Ding *als* dieses Ding in den Blick gebracht, oder allgemeiner ausgedrückt: „etwas als etwas“¹⁵⁷ wird vor den Blick den Menschen gestellt. Dies nimmt Zubiri ebenfalls in seine Art der Phänomenologie ein, indem er die Realität *als* Realität in der *Intellektion* erhalten will. Damit ist der Überstieg in die Phänomenologie Zubiris geschafft.

Es ist im Werk „*Inteligencia y realidad*“ schwer, die angewendete Methode zu beschreiben, da Zubiri keine systematische Bestimmung derselben gibt¹⁵⁸. Er verstreut die Bestimmungen dazu im Ganzen seines Buches. Die wichtigsten Bestimmungen werden hier zusammengestellt und ausgelegt.

Es handelt sich dabei um eine Analyse der Akte selbst. Dies sind *Tatsachen*, die gut konstatierbar sind, und wir können sie an und für sich nehmen und nicht von einer Theorie her, welche auch immer sie sein würde¹⁵⁹.

Nun, der Zugang zu den Sachen ist nach diesem Zitat einer, wonach Tatsachen (der Intellektion) analysiert werden und zwar so, dass sie nicht durch die Dazwischenschaltung einer begrifflichen Theorie verzerrt werden. Hierin ist wohl auch der Grund zu suchen, warum Zubiri nicht systematisch-begrifflich seine Methode beschreibt. Weiter oben wurde gezeigt, dass „jede Aufweisung von Seiendem, so wie es sich an ihm selbst zeigt“¹⁶⁰, Phänomenologie zu nennen ist. Das *Wie* des Hinblicks ist das Sich-führen-Lassen durch die Sachen selbst, was nichts anderes ist als das Geführt-werden durch die Realität. Es wird sich noch zeigen, dass Zubiri hier die Phänomenologie wirklich ernst nimmt¹⁶¹ und auf ein Fundament stellt, das erst erklärt, wie so etwas wie Phänomenologie (die Sache zeigt sich so, wie sie von sich her ist) überhaupt möglich sein kann, da sich die Realität rein in der *Intellektion* ohne Eingriff eines Mediums *aktualisieren* kann (Vgl. hierzu 5.3.4).

Nun gut, die menschliche Intellektion ist formal gesehen nichts anderes als die reine Aktualisierung des Realen in der Sinnhaften Intelligenz. Das ist die Idee, die einzige Idee, die auf den hundertten von Seiten dieses Buches verfolgt wird. Diese Seiten sind nichts als die Erklärung dieser einzigen Idee. Diese Erklärung ist keine Frage begrifflichen Vernünftels, sondern es ist eine Frage der Analyse der Tatsachen der Intellektion. Es ist sicher eine komplexe und nicht einfache Analyse; (...) Aber es ist eine reine Analyse¹⁶².

¹⁵⁷ Ebenda.

¹⁵⁸ So finden sich sehr viele Bestimmungen im ganzen des Buches, eine nicht vollständige Aufzählung ist die folgende: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 14; 20; 82; 156; 203; 252

¹⁵⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 20

¹⁶⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*, 35

¹⁶¹ Vielmehr wird sich noch zeigen, dass sein Entwurf der Intelligenz erst durchsichtig und verständlich machen kann, wie es so etwas wie einen phänomenologischen Zugang zur Realität (oder, mit Husserl gesprochen, zu den Akten meines Bewusstseins) geben kann. Dafür steht der Terminus *Aktualisierung*.

¹⁶² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 14

Damit baut Zubiri kein theoretisches Gebäude auf, das die Intelligenz „einfangen“ soll, sondern er gibt nur in einer Analyse die strukturellen Momente der Tatsache der Akte der Intellektion an. Daher ist seine Philosophie keine theoretische Philosophie, die deduktiv ein Begriffsgebäude erbauen würde (System), sondern nur eine Analyse, die sich ständig aufweisend und ausweisend an den Sachen selbst orientiert¹⁶³. Und auch hier versteht Zubiri die Phänomenologie besser als Husserl, denn er sucht keinen überzeitlichen, ewigen Sinn hinter den Sachen, sondern verbleibt *in* den Sachen selbst. Das wird noch zu zeigen sein.

Am deutlichsten wird der phänomenologische Blick Zubiris an dem Zitat:

Ich werde nicht in eine Art der dialektischen Diskussion von Begriffen eintreten, sondern ich werde mich an die Tatsachen selbst als solche halten. Sie sind es, die uns bei der Hand nehmen bei der Behandlung der Fragestellung¹⁶⁴.

Deutlicher ist der phänomenologische Impetus Zubiris nicht herauszustellen. Die Dinge diktieren den Umgang mit ihnen, das *Wie* des Zugangs, und damit ist Zubiri formal in der Phänomenologie verortet¹⁶⁵. Dabei ist die signifikative Differenz nicht zu vergessen. Die Dinge zeigen sich, wie sie sind, aber immer innerhalb einer bestimmten Intention und nur innerhalb derselben haben sie ihre Gültigkeit, so wie sie sich zeigen, oder dort, wo die Phänomenalität der Phänomene in den Blick kommt.

Angefügt seien nur noch zwei Konsequenzen aus seiner Methodik, die jeden Phänomenologen betreffen. Phänomenologisches Denken ist wesentlich un-diskursives Denken. Die Dinge diktieren dem Beobachter, was sie von sich zu welcher Zeit zeigen. Und *es* kommt in den Blick wann und wie es will: d. h. hier jeweils nach Deduktionen und Begründungen zu fragen, warum gerade an dieser Stelle eine Beobachtung auftaucht, ist ein Nicht-Verstehen der phänomenologischen Methode. Will man wissen, warum *es* gerade an dieser Stelle auftaucht, ist dieser Umstand nicht in einer Argumentation oder Ableitung zu suchen, sondern in einem Mit-Vollzug des phänomenologischen Blicks. Letzterer gibt das *Warum* an und der Phänomenologe, der gerade gelesen wird, kann nur eine Anleitung geben, wie dieser Blick zu erreichen ist. Deshalb spricht Heidegger zum Beispiel ständig von „Aufweisen“¹⁶⁶ und nicht von „Beweisen“. Letzteres wäre eine diskursive Herleitung. Dadurch wiederum, und damit wird die zweite Konsequenz angegeben, ergibt sich ein

¹⁶³ Vgl. hierzu: Heidegger: Sein und Zeit, 35

¹⁶⁴ Zubiri: Inteligencia y realidad, 25

¹⁶⁵ Waldenfels zu diesem Punkt: „Sie bedeutet, einfach gesagt, daß die Gesichtspunkte, nach denen sie Sachen betrachtet und behandelt werden, aus dem Anblick der Sache selbst zu entwickeln sind und nirgendwoher sonst“. Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, 19

¹⁶⁶ „Ein ‚Zirkel im Beweis‘ kann in der Fragestellung nach dem Sinn von Sein überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht“. Heidegger: Sein und Zeit, 8

„Sammelsurium“ von Beobachtungen aber kein systematisch-geschlossenes Denkgebäude. Es ist ein „Gebäude“ von Hinleitungen zu „Anschauungen“, die der Leser mitvollziehen muss, will er die Bestätigung ihrer Richtigkeit erhalten.

4.1.2 Eine Abgrenzung zu Husserl, Heidegger, Sartre und Schmitz

Im Punkt 4.1.1 wurde gezeigt, dass Zubiri formal gesehen ein Phänomenologe ist und der Unterschied der einzelnen phänomenologischen „Häresien“ nicht in ihrem *Wie* des Hinblicks zu suchen ist. Da sie ihrer Methode (dem *Wie*) nach übereinkommen, ist der Unterschied zwischen den einzelnen Phänomenologien im *Was*, also dem *Forschungsfeld* selbst zu suchen.

Husserls *Forschungsfeld* ist das menschliche Bewusstsein. Er gibt eine phänomenologische Deskription der einzelnen Bewusstseinsakte, die eine Erkenntnis konstituieren¹⁶⁷. Beim Hinblicken auf die Sachen (Intention) werden die Akte beschrieben, die das Bewusstsein dabei vollzieht. Dabei geht es Husserl bei der Deskription dieser Akte immer um die Sachen selbst, da der Ort, „wo solche Gegenständlichkeit präsent wird das Erlebnis“¹⁶⁸ ist. Dabei wird das Erlebnis nicht als ein konkretes Ereignis angesehen und nicht als eine bestimmte Spezies psychischer Vorkommnisse¹⁶⁹. Es ist mein (psychologisches) Erlebnis und es wird beschrieben, wie mir etwas in ihm vorkommt¹⁷⁰. Im Erlebnis ist die Beziehung zwischen Erlebnis und Erlebnisgegenstand gesetzt und daher ist die Analyse des Erlebnisses essentiell für eine Phänomenologie, die die Sachen so ankommen lassen will, wie sie sind. Eine Beschreibung nach dem Vorbild eines Erlebnisses, wie es Husserl versteht, ist die folgende:

Während ich diese Zeilen schreibe, sitze ich an meinem Schreibtisch. Ich wende meine Aufmerksamkeit von meinem Text ab und dem Schreibtisch zu. Ich `sehe` ihn, was in diesem Fall zwar in erster Linie eine tatsächliche optische Gegebenheit meint, was aber nicht reduziert werden soll. `Sehen` bedeutet im im Kontext phänomenologischer Beschreibung in einem erweiterten Sinne: Ich nehme diesen Schreibtisch als ein dinghaft Vorfindliches zur Kenntnis, wofür ich eben nicht allein die Augen, sondern beispielsweise auch die Hände zu Hilfe nehmen kann, etwa um seine Oberfläche, seine Kanten zu ertasten und dgl. Ich beschreibe dieses `Sehen` zugleich mit dem darin `Gesehenen` etwa wie folgt: Der Schreibtisch ist rechteckig, hat einiges Gewicht und trägt die natürliche Farbe des Fichtenholzes, aus dem er geschreinert ist. Er hat eine glatte, leicht – etwa mit einem Messer – zu verletzende Oberfläche. Er ist von einer präzise

¹⁶⁷ „Halten wir als Ansatzpunkt fest: Die Phänomenologie macht die Erlebnisse des erkennenden Denkens zum Thema. Doch ihre deskriptive Erforschung will sie das Wesen der Erkenntnis klären“. Janssen: Edmund Husserl, 39

¹⁶⁸ Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 28

¹⁶⁹ „Es kommt darauf an, daß sich die Phänomenologie rein an die Erlebnisse hält und sie so, wie sie gegeben sind, untersucht“. Janssen: Edmund Husserl, 39

¹⁷⁰ Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 18

nachmeßbaren Breite und Höhe und er nimmt im Raum einen ganz bestimmten Ort ein, wenngleich er diesen Ort auch wechseln kann, indem er etwa verschoben wird¹⁷¹.

Lembeck gibt in diesem Zitat die Beschreibung eines Naturdinges. Es ist durch seine empirischen Eigenschaften bestimmt und diese werden phänomenologisch in einer Deskription des Erlebnisses, das ich dabei habe, beschrieben.

Allerdings ist dieser Zugang zu den Sachen im alltäglichen Umgang mit ihnen verschüttet. Wenn ich meinen Text schreibe, so ist mir der Tisch, auf dem mein PC steht, nicht thematisch, er ist sozusagen im Hintergrund meines Blickfeldes, also unthematisch anwesend. Daher muss ich den Akt des Schreibens meines Textes aufgeben und in einem speziellen Akt auf den ersteren Akt reflektieren. „Es ist ganz bewußt eine Verschiebung unserer Aufmerksamkeitsformen vorzunehmen. Der Umgang mit den Dingen hat zurückzustehen, um die 'Dinge selbst' in den Blick zu bekommen“¹⁷². Ich muss also die Aufmerksamkeit von der Arbeit am Text lösen und mich auf den Akt der Wahrnehmung des Tisches selbst konzentrieren, von der ich mich auch wieder lösen muss, um den Tisch als Naturding beschreiben zu können. Orientiert bleibt die Beschreibung des Tisches an dem empirisch positiv Beschreibbaren, wie es auch in den Naturwissenschaften gehandhabt wird.

Ziel bei dieser Art der Beschreibung ist nicht das Ding, so wie es vor mir liegt, sondern das Wesen des Dinges, sein Sinn oder seine Bedeutung¹⁷³. Ich umschreite den Tisch und schaue ihn von verschiedenen Seiten an. Er wird mir dabei immer als ein etwas anderer vor-kommen, er wird immer wieder aus verschiedenen Perspektiven wahrgenommen. Halte ich nun alle diese verschiedenen Perspektiven aneinander und schaue, was an ihnen „kongruent“ ist, so habe ich eine Ideation auf den Sinn oder die Bedeutung hin. Dies ist ein „Reduktionsvollzug“, durch den ich durch eine Abstraktion zu einem allgemeinen Wesen komme¹⁷⁴. Dies ist die Seite der Sachen festgehalten, im Erlebnis steckt aber noch der Vollzug der Bewusstseinsakte selbst, die auch auf diese Weise beschrieben werden müssen.

¹⁷¹ Ebenda.

¹⁷² Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 20

¹⁷³ Vgl. hierzu: Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 31ff

¹⁷⁴ Vgl. hierzu: Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 35

Bei Heidegger ist die phänomenologische Deskription anders geschichtet¹⁷⁵. Er tritt heraus aus einem naturwissenschaftlich geprägten Blick auf die Sachen, wo sie nach positiven Eigenschaften beschrieben werden und verlegt sein *Forschungsfeld* auf das „Umwelt Ding“¹⁷⁶. Die Frage, die sich Heidegger in diesem Zusammenhang stellt, ist die, wie denn dieser Tisch zuallererst und ursprünglich dem Menschen vorkommt. Kommt er dem Menschen als ein Ding vor, das die oben ausgeführten positiven Eigenschaften hat, oder etwa ganz anders? Die phänomenologische Beschreibung des Tisches kann daher auch wie folgt gegeben werden.

Er (der Tisch, Anm. B. H.) erscheint nicht primär als das im Raum stehende Ding aus Holz, sondern als Gebrauchsding. Genau genommen erscheint er eigentlich nicht als vorhandenes Ding, sondern unmittelbar ist für mich nur die Gerätschaft, mit der ich umgehe, wenn ich einen bequemen Platz zur Arbeit suche. Er ist ein 'Zuhandenes' im Kontext meines lebendigen Weltbezuges. Er ist zuhanden wie der Bleistift, mit dem ich jetzt schreibe und den ich *als* Bleistift normalerweise auch nicht wahrnehme. (...) Wirklichkeit präsentiert sich darin nicht primär als vorhanden, sondern ihrem Um-zu-Charakter gemäß als vorhanden¹⁷⁷.

Die Dinge, so wie sie Husserl beschrieben hat, sind als vorhandene Dinge beschrieben worden. Sie sind durch ihre positiven, prädzierbaren Eigenschaften bestimmt und machen sie zu dem, was sie sind. Heidegger hält dagegen, dass der Tisch als Tisch erst durch unseren Umgang mit ihm zu einem solchen bestimmt wird. Der Vollzug, das *Wie* des Umgangs mit ihm macht ihm zu dem, was er ist. Die Pointe dabei ist die, dass der Tisch gar nicht durch die positiven Prädikate (Härte, Glattheit, ...) als Tisch bestimmbar ist¹⁷⁸. Erst im Umgang mit ihm (dem Um-zu) wird der Tisch zum Tisch und danach, als abkünftige Form der Bestimmung, kann er positiv prädziziert werden¹⁷⁹.

Das Sein des Tisches ist demnach nicht in einer wissenschaftlich-positiven Beschreibung des Seienden (Husserl) zu finden, selbst wenn ich die Akte beschreibe, die das Bewusstsein dabei vollzieht. Der Vorwurf von Heidegger an Husserl wäre in diesem Zusammenhang der, dass er bei der bloßen, abkünftigen Vorhandenheit der Dinge (und damit

¹⁷⁵ Eine der von Husserl unbeantwortet gelassenen Fragen ist die nach der Seinsart des Bewusstseins selbst. Husserl gibt zwar immer eine Beschreibung der Akte des Bewusstseins, aber er lässt die Frage nach dem Sein des Bewusstseins selbst unbeantwortet. Husserl nennt einige Prädikate des Bewusstseins, wie zum Beispiel, es sei „rein“, „absolut“ und dem Sein „immanent“, aber „keines der genannten Prädikate, so lehren die Einwände also, sagt etwas über den Seinsstatus des Bewußtseins selber aus“. (Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 107) Daher fragt Heidegger nach der Seinsart des Bewusstseins selber und daher gibt er eine Phänomenologie des Dasein.

¹⁷⁶ Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 19

¹⁷⁷ Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 110

¹⁷⁸ „Die nächste Art des Umgangs ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende gebrauchende Besorgen, das seine eigene 'Erkenntnis' hat“. Heidegger: Sein und Zeit, 67

¹⁷⁹ „Nur weil Zeug *dieses* 'An-sich-sein' hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene 'Aussehen' von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken“. Heidegger: Sein und Zeit, 69

auch der des Menschen) stecken bleibt und den Grund überspringt, wo das Sein als solches zu finden ist. Bei Husserl „wird also genau davon abgesehen, daß der konkrete Konstitutionsvollzug die Angelegenheit eines faktisch existierenden Selbst, eines Menschen, ist“¹⁸⁰. Diese Sphäre versucht Heidegger in seiner *Fundamentalontologie* (Phänomenologie des Daseins) wiederzugewinnen und dazu beginnt er seine Phänomenologie im *Forschungsfeld* der Alltäglichkeit des Daseins. Der Blick geht also weg von den Akten des Bewusstseins hin zu einer existentialen Analyse des Daseins als Grund aller Seinsweisen und dem Sein des Seienden.

An die Stelle der transzendentalen Phänomenologie des *Bewußtseins*, die den intentional vermeinten Sinn in Anschauung und das fungierende Bewußtsein in Selbstanschauung überführt, tritt eine hermeneutische Phänomenologie des *Daseins*, die in der Auslegung von Sinn das Vorverständnis in ein ausdrückliches Seins- und Selbstverständnis verwandelt. Husserls 'Fundamentalbetrachtung', die den Grund im Selbstbewußtsein sucht, weicht den neuen 'Fundamentalbetrachtungen' einer 'Fundamentalontologie', die ihren Grund im Seinsverständnis sucht¹⁸¹.

Damit vermeint Heidegger Husserl radikaler zu verstehen als dieser es selbst vermochte. Husserl setzte sein *Forschungsfeld* so tief an, wie er es konnte (dem Selbstbewusstsein und seinen Akten), das Heidegger seinerseits wiederum als bloß abkünftig enthüllte, indem er das Sein desselben als Vorhandenes als abkünftig darstellt. Das Sein des Vorhandenen entspringt aus dem Sein des Dasein und dieses gilt es zu analysieren: die Fundamentalontologie.

Eine interessante Akzentuierung verfolgt Schmitz in seiner, von ihm begründeten, „Neuen Phänomenologie“. Dabei akzentuiert er die Endlichkeit des Daseins, das durch den Vorlauf zum je eigenen Tod und der Sorge markiert wird¹⁸² und nimmt ausgehend von diesem Befund eine „phänomenologische Revision“¹⁸³ vor, die eine doppelte Relativierung beinhaltet. Da das Dasein endlich ist und daher auf einen bestimmten Ort und auf eine bestimmte Zeit beschränkt ist, werden philosophische Einsichten gesucht, die „nicht mehr den Anspruch, etwas mit apodiktischer Gewißheit für immer und alle festzustellen“¹⁸⁴, erheben. Etwas ist daher nur in einem gewissen örtlichen und zeitlichen Kontext gültig, kann aber keine überzeitliche und ortsungebundene Geltung beanspruchen. Die Wahrheit wird damit doppelt „relativiert“, auf einen bestimmten Ort und auf eine bestimmte Zeit.

Damit wird das Ziel verfolgt, durch die phänomenologische Revision „sich an die unwillkürliche Lebenserfahrung heranzutasten“¹⁸⁵. Mit letzterer ist eine Erfahrung gemeint,

¹⁸⁰ Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 108

¹⁸¹ Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, 50

¹⁸² Vgl. hierzu: Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, 51

¹⁸³ Schmitz: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, 12

¹⁸⁴ Ebenda.

¹⁸⁵ Schmitz: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, 13

die dem Menschen „zustößt“, ohne dass er sie geplant oder beabsichtigt hätte. Damit ist der Charakter des A-systemischen gewahrt¹⁸⁶ und die Dinge können somit besser und leichter so an den Menschen kommen, wie sie sich geben. Dabei ist eine Parallelität zwischen dem, was weithin unter dem Begriff des „Ereignisses“ verstanden wird und dem, was die unwillkürliche Lebenserfahrung meint, nicht zu übersehen. Die Dinge kommen dem Menschen in einem Einbruch in ihr Koordinatensystem vor und zerbrechen die bestehende Ordnung. Damit ist gesichert, dass sie nicht durch ein Konzept oder System verzerrt sind. Das *Forschungsfeld* verschiebt sich damit vom Dasein und seinem Entwurf hin zu einem sich ereignenden Lebensvollzug, der den tiefsten Punkt einer phänomenologischen Deskription darstellt. Der Blick geht weg von einer existentialen, immer und für alle gültigen Analyse, hin zu den zufälligen Vor-kommnissen in der Erfahrungswelt des Menschen.

Als letzter Entwurf soll die Wendung vorgestellt werden, die Sartre der Phänomenologie gibt. Auch er gibt, sich an die Phänomenologie Husserls anlehnend, eine phänomenologische Beschreibung des menschlichen Bewusstseins. In seinen beiden frühen Werken „Die Transzendenz des Ego“¹⁸⁷ und „Das Sein und das Nichts“ ist dies leicht nachzuverfolgen. Denn vor allem „Das Sein und das Nichts“, das den Untertitel „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“ trägt, „ist gespickt mit Beschreibungen, die man einer Phänomenologie des existierenden Bewusstseins zurechnen muß“¹⁸⁸. Ihre eigene Akzentuierung erhalten diese Beschreibungen durch einen starken Einfluss des dualistisch geprägten Denkens von Descartes, das über ihn gekommen war über den „Spiritualismus eines Victor Cousin, das heißt durch eine französische Version des Idealismus“¹⁸⁹. Deren Grundbestimmungen waren die des Denkens eines Descartes, der eine *res extensa* von einer *res cogitans* trennte.

Sartre versucht, ähnlich dem Versuch von Schmitz, eine Ebene in den phänomenologischen Analysen zu erreichen, die präreflexiv ist. Er unterscheidet zu diesem Zweck drei Ebenen des Bewusstseins, die er das „unmittelbare Bewusstsein“, das „reflektierende Bewusstsein“ und das „reflektierende Bewusstsein, das sich selbst zum Gegenstand hat“, nennt¹⁹⁰. Daher mutet auch eine phänomenologische Beschreibung eines

¹⁸⁶ „Daher muss die Neue Phänomenologie abermals den Versuch beginnen, die von einem überwiegend an Konstruktionen interessierten Denken aus dem Blickfeld der Aufmerksamkeit verdrängte unwillkürliche Lebenserfahrung wieder freizulegen“. Schmitz: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, 17

¹⁸⁷ „Hier, in seiner ersten philosophischen Schrift, setzt sich Sartre mit der Phänomenologie Husserls auseinander. Ganz im Banne Husserls und dessen Problemstellung geschrieben, fallen hier Entscheidungen, die für die Denkwege Sartres grundlegend sind und die er nicht mehr aufgeben wird, auch wenn später die phänomenologische Problemstellung in eine ontologische, danach in eine sozialphilosophische überwechselt“. Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 23

¹⁸⁸ Waldenfels: Einführung in die Phänomenologie, 57

¹⁸⁹ Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 23

¹⁹⁰ Vgl. hierzu: Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 26

Gegenstandes etwas anders an als bei Husserl oder Heidegger, wenn sie auf die erste Ebene des Bewusstseins bezogen wird.

Man erinnere sich an Situationen völligen Vertieftseins in eine Sache, zum Beispiel in die abendliche Lektüre eines Buches. Was ist in dieser Situation der Inhalt des Bewußtseins? – Die Seiten mit einem bestimmten Schriftsatz, das Licht, das auf die Seiten fällt, vielleicht auch die mit der Zeit brennenden Augen, daß Dunkel herum, und vor allem: die Geschichte, die das Buch erzählt, die Personen, die es beschreibt, die Landschaft und Räume des Geschehens. Ein Ich findet sich unter diesen Inhalten des Bewußtsein nicht! Das Bewußtsein geht vollkommen darin auf, Bewußtsein des Buches, der brennenden Augen, der erzählten Geschichte zu sein¹⁹¹.

In dieser Beschreibung wird einsichtig, dass sich das Bewusstsein völlig in seinem Vollzug Bewusstsein-von zu sein verliert¹⁹². Es ist bei den Sachen und verliert sich an sie. Der Umstand eines Ich-Bezugs fällt dabei völlig weg, „das Bewußtsein ist frei von jedem Ich“¹⁹³. Selbst in der Reflexion auf das Bewusstsein-von einem Gegenstand ist das Ich-Bewusstsein nicht klarer, durchsichtiger, fixierbarer Gegenstand des Bewusstseins,

es wird nie selbst erfasst, sondern erscheint immer dem reflektierenden Bewußtsein als gemeinsamer Fluchtpunkt unserer Seelenzustände und Handlungen, ein Fluchtpunkt aber, der selbst wieder flüchtig ist¹⁹⁴.

Durch eine Reflexion werden alle Zustände an einen Ich-Fluchtpunkt geheftet, der selbst nicht mehr zugänglich ist. Auf der dritten Ebene nun wird sich das reflektierende Bewusstsein selbst noch einmal Gegenstand und dort erfährt es sich als ständig verschwindend und erschaffend zugleich. Hier tritt eine Figur der Angst auf.

Da nun „Freiheit zur Dimension des Bewußtseins“¹⁹⁵ gehört, wird das Forschungsgebiet Sartres vor allem die Freiheit sein. Aus der Analyse der Struktur des Bewusstseins muss die Freiheit ansichtig werden und zwar als konstitutiver Grund des Bewusstseins selber. Diese Analyse gibt Sartre in „Das Sein und das Nichts“, die als zentralen Begriff das Nichts an sich hat, der über eine Befragung der Frage ans Licht kommt¹⁹⁶. Hier wird das Nichts mit der Freiheit eng verbunden. „Nichts und Freiheit besagen grundlegend dasselbe“¹⁹⁷. Die Analyse selbst kann an dieser Stellen nicht wiedergeben werden, es soll nur kurz darauf hingewiesen werden, dass der Ort des Nichts nicht die positiven, leblosen

¹⁹¹ Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 26

¹⁹² Suhr drückt das mit den folgenden Worten aus: „Denn es gibt für Sartre kein Ich, das ein Bewußtsein als irgendeine besondere Eigenschaft besäße, sondern Ich *ist* Bewußtsein, *ist* seine Eifersucht oder Scham, seine Wahrnehmung, seine Erfahrung“. Suhr: Sartre zur Einführung, 39

¹⁹³ Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 27

¹⁹⁴ Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 31

¹⁹⁵ Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 36

¹⁹⁶ Vgl. hierzu: Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 40ff

¹⁹⁷ Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 58

Gegenstände sind, sondern der Mensch selbst, genauer das Bewußtsein. „Die Nichtung erscheint als tragende Funktion des Bewußtseins, daher wird das Nichts zum 'Stoff' des Bewußtseins“¹⁹⁸.

4.1.3 Zusammenfassung und Vergleich mit Zubiri

Aus dem Punkt 4.1.1 ist ersichtlich geworden, dass sich alle angeführten Positionen (Vgl. hierzu 4.1.2) nicht durch das *Wie* des Hinblicks, sondern nur durch ihr *Forschungsfeld* (das Was) unterscheiden¹⁹⁹. War das *Forschungsfeld* bei Husserl die Akte des Bewusstseins in ihrem intentionalen Bezug auf die Sachen, so war es bei Heidegger das Dasein in einer existentialen Analyse desselben, bei Schmitz die unwillkürliche Erfahrung und bei Sartre die sich in der Analyse des Bewusstseins-von sich zeigenden Freiheit. Jeder der Autoren tritt explizit mit dem Anspruch auf, den tiefsten Punkt gefunden zu haben, von dem alles her stammt und der daher der erste und herausragende ist (Bewusstseinsakte – Alltäglichkeit des Daseins – ereignende Erfahrung – Freiheit).

Diesen Anspruch hat Zubiri auch, nur er sieht den tiefsten Punkt nicht in den obigen *Forschungsfeldern*, sondern in der Realität, oder eben in seiner Sprache, der *Reität*. Das Argument, das er in diesem Zusammenhang bringt ist leicht einsichtig: Damit ich etwas analysieren kann, muss es demjenigen, der es analysiert, schon in irgendeiner Weise bekannt sein. Er muss damit schon zu tun haben, denn sonst hätte er nichts, auf das sich seine Analyse beziehen könnte. Die Bewusstseinsakte sind präsent, aber ihre Bestimmtheit ist zu weit gefasst (Husserl), denn sie haben zumindest ein Sein, das ihren Grund bildet (Kritik von Heidegger an Husserl). Damit das Dasein sich besorgt und umgeht, muss es schon zu-tun bekommen haben, etwas muss es als „Auslöser“ seines alltäglichen Verhaltens bereits angegangen haben. Damit so etwas wie Er-fahrung überhaupt auftreten kann, ganz zu schweigen von einer unwillkürlichen, sich ereignenden Er-fahrung, muss ein „Etwas“ bereits sein, das sich erfahren lässt und Erfahrung überhaupt ermöglicht. Zu guter Letzt ist das Nichts (die Freiheit) kein Sein, keine Wirklichkeit, die für sich selbst stehen würde, denn sonst hätte es ein Sein und wäre nicht mehr nichts. Das Nichts und damit die Freiheit sind ebenfalls abkünftig.

Dasjenige, das allen diesen *Forschungsfeldern* zu Grunde liegt, ist die Realität, in die der Mensch *eingefügt* ist. Das ist die Grundthese von Zubiri und er versucht eine

¹⁹⁸ Hengelbrock: Jean-Paul Sartre, 58

¹⁹⁹ In diesem Unterpunkt wird auf Zitate verzichtet, da es sich zum einen um eine Zusammenfassung der Punkte 4.1.1 und 4.1.2 handelt und zum anderen werden das von Zubiri behauptete im Abschnitt II aus-einander-gesetzt.

phänomenologische Analyse derselben. Sein, Freiheit, Erfahrung, Wissen etc. werden in diesem Zusammenhang als *abkünftige* Akte der *Intellektion* bestimmt und damit werden sie Grund-gelegt.

4.2 Die Vorgehensweise dieser Diplomarbeit

Im Gegensatz zu Zubiri kann diese Diplomarbeit keine phänomenologische Deskription der Akte der Intellektion bieten. Denn sie ist als Diplomarbeit beschränkt auf eine Auslegung dessen, was Zubiri in seinem Buch „*Inteligencia y realidad*“ macht. Der Hinblick geht also nicht auf die Intellektion als Tatsache selbst, sondern auf die Beschreibung Zubiris in seinem Buch über die Intellektion des Menschen. Da die Sache nicht selbst als solche direkt in den Blick genommen werden kann (es könnte höchstens eine phänomenologische Deskription des Buches, so wie es vor einem liegt, gegeben werden), verbleibt nur eine Aus-einander-setzung dessen, was Zubiri, in den Sachen versunken, durch seine Analyse versucht zu verstehen zu geben. Auch wenn die Sache nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch Zubiri in den Blick genommen wird, ergeben sich hier einige Vorteile. Denn Zubiri schreibt mit dem Gesicht zu den Sachen gewendet und in einem Versenkt-Sein in ihnen. Dadurch, und weil er eine Deskription anstrebt, ergibt sich eine Beschränkung (durch die Methode und durch den Blick auf den Sachen selbst) in der Hermeneutik selbst. Denn die Sachen diktieren das Geschriebene und es darf nur das, was die Sachen von sich selbst her-geben in einem (sicher nicht immer systematischen) Buch versucht werden ein-zu-fangen.

Da die vorliegende Diplomarbeit von dieser reinen Deskription befreit ist (es kommen ja nicht die Akte der Intellektion als solche in einer strengen Phänomenologie in den Blick), kann sie aus-einander-setzend vorgehen. Sie kann das, was in einer großen Dichte von den Sachen und durch ihr Vor-kommen bei der Deskription, aus-legen, vor-legen. Der zweite Vorteil ist der, dass Zubiri eben durch das *Wie* seines Blickes auf eine Analyse beschränkt bleibt. Hier kann ein anderer Hinblick verfolgt werden, der „freier“, damit interpretativ ist und sich mehr auf den systematischen Aufbau des Werkes fokussiert, als dies durch eine reine Analyse der sich-gebenden Tatsachen möglich ist. Dadurch unterscheidet sich die Diplomarbeit von der Arbeit Zubiris. Sie versucht, das her-(vor)-zustellen, was Zubiri im Dunklen lassen muss, wenn er seiner Methode treu bleiben will. Und dies ist ihm schwer gefallen, wie man an den acht Anhängen zu den einzelnen Kapiteln des Buches ersehen kann. In ihnen geht Zubiri über seine Methode hinaus, um einige Sachverhalte weiter erklären zu können.

4.3 Exkurs: Vorbemerkungen zur Sinnhaften Intelligenz

Es wurde in dieser Diplomarbeit bereits öfters von der Philosophie Zubiris als Neueinsatz der Philosophie gesprochen (Vgl. hierzu 3.5.3). Dabei ist sein Neuansatz der Philosophie durch den Terminus „Sinnhafte Intelligenz“ markiert. Dieser stellt er eine weitere Art von Intelligenz gegenüber, die nur einen abkünftigen Modus der „Sinnhaften Intelligenz“ darstellt und die er „Aufnehmende Intelligenz“²⁰⁰ nennt. Unter ersterer Bezeichnung greift er ein fundamentales Problem der Philosophie seit Platon auf, und das mit der Bezeichnung „Dualismus“ umschrieben wird. „Das Hauptproblem, mit dem sich die Philosophie seit Platon auseinandersetzen muss, ist das Problem des Dualismus“²⁰¹.

In der Konzeption der beiden Akte, ein Akt des Fühlens und ein Akt des Intelligierens, glaubt man, dass das Apprehendierte durch das Fühlen `zur` Intelligenz weitergereicht wird, damit sie dies intelligiert. Intelligieren sei daher das Gegebene von Neuem zu Apprehendieren, von den Sinnen aus zur Intelligenz. Das erste Objekt für die Intelligenz sei daher das Gefühlte und deshalb nenne ich diese Art von Intelligenz *Aufnehmende Intelligenz*. Aber dem ist nicht so: die Impression der Realität ist ein einziger und einheitlicher Akt, der Akt der uranfänglichen Apprehension der Realität. Aus was setzt sie sich formal gesehen zusammen? ²⁰²

Die Sinne apprehendieren also etwas, was sie (nach Kant) bereits strukturieren²⁰³ und nachdem dies passiert ist, wird dies weitergereicht zu einem weiteren Vermögen, das diese vorstrukturierte Mannigfaltigkeit weiterverarbeitet²⁰⁴, bis es schließlich diesem „höheren“ Vermögen gemäß ist und daher verstanden und ver-nommen werden kann. Hier übernimmt Kant die von Aristoteles und Parmenides herkommende Trennung zwischen *nous* und *aisthesis*²⁰⁵. Dies ist aber das Konzept einer „Aufnehmenden Intelligenz“.

Das eine Prinzip dieser Deutung wird es sein, diesem Entwurf einer „Aufnehmenden Intelligenz“ nicht zu verfallen, denn Zubiri setzt sich gerade in seinem Neuansatz von solch einer Art von Intelligenz ab, und es kann daher nicht angehen, dass die „Sinnhafte

²⁰⁰ Ausgehend von einer eigenen Übersetzung Zubiris im oralen Kurs „Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental“ der Phrase „el pensar concipiente“ als „begreifendes Denken“ wäre hier auch eine Übersetzung als „Begreifende Intelligenz“ möglich, doch wird der neutralere Begriff „Aufnehmende Intelligenz“ im Folgenden bevorzugt. Vgl. hierzu: Zubiri: Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental, 324f

²⁰¹ Bañón: Metafísica y Noología en Zubiri, 26

²⁰² Zubiri: Intelligencia y realidad, 82

²⁰³ Das Mannigfaltige der Sinnlichkeit wird durch die reinen Formen der Anschauung, Raum und Zeit, strukturiert und damit in-form-iert. Vgl. hierzu: Kritik der reinen Vernunft, 80ff (B33)

²⁰⁴ Für diese weitere Verarbeitung sind nach Kant unter anderem die Kategorien, die Grundsätze etc. zuständig. Vgl. hierzu: Kritik der reinen Vernunft, 132ff (Die gesamte transzendente Analytik und Dialektik)

²⁰⁵ Hier oszilliert Zubiri selbst, was die Herkunft dieser Trennung angeht. Sie ist nach ihm bereits bei Parmenides zu finden: „Die alte These von Parmenides des Gegensatzes von Intelligieren und Fühlen wurde kanonisiert und hat die weitere Philosophiegeschichte bestimmt“ (Zubiri: Intelligencia y realidad, 227). Dabei steht das bekannteste Fragment von Parmenides im Fokus seiner Betrachtungen: „Denn dasselbe ist Erkennen und Sein“ (Parmenides: Fragmente, 17) sowie das Lehrgedicht selbst, was aussagt, dass Ist ist und Nicht-Ist nicht ist (Vgl. hierzu: Parmenides: Fragmente, 9ff).

Intelligenz“, die radikal verschieden ist von der ersteren, analog zu ihr gedacht wird. So wird oft in der Sekundärliteratur wiederholt, dass die Sinne die Funktion der Impression besitzen und dass dieselben neben dem Inhalt auch noch die Form der Realität apprehendieren²⁰⁶, die dann durch die Modi der Intelligenz (Logos und Vernunft) weiterverarbeitet werde. Der einzige Unterschied zu Kant wäre damit der, dass die Sinne die Form der Realität in der Impression apprehendieren und dies der Intelligenz weiterreichen und damit in den Sinnen schon ein Moment der Intelligenz (weil sie auf die Realität in den Sinnen zugreift) zu finden ist. Abgesehen davon, dass dies bei Kant bereits zu finden ist²⁰⁷, greift diese Deutung zu kurz.

Zwei Begründungen sind hier vor allem zu nennen. Erstens wird die Realität, die durch die Sinne apprehendiert wird, in der Intelligenz weiterverarbeitet in deren abkünftigen Akten (Logos und Vernunft) und somit würde die „Sinnhafte Intelligenz“ wieder analog zum Entwurf Kants gedacht werden, von dem sich Zubiri so energisch absetzt. Zweitens wird dadurch, dass man lapidar konstatiert, die Vernunft sei in den Sinnen und die Sinne in der Vernunft, noch immer nicht einsichtig, wie dies denn geschehen könne, und die Eingangsfrage Zubiris, die unmittelbar an das letzte Zitat anschließt, wird völlig übergangen. Hier soll diese Frage allerdings beantwortet werden: „Woraus setzt sie sich formal gesehen zusammen“²⁰⁸?

In dieser Diplomarbeit wird das Hauptaugenmerk darauf gelegt, dass die Intelligenz, oder besser noch die Intellektion, nicht als „Aufnehmende Intelligenz“ gedacht wird. Dazu muss ausgearbeitet werden, wie der *einzig*e und einigende Akt der Intellektion aussieht und wie die ambiguen Sätze: „die Intelligenz ist fühlend“ und „die Sinne sind intelligierend“, auszulegen ist. Sie nur zu wiederholen reicht nicht aus, um sie einsichtig werden zu lassen und sie in ihrer Struktur verständlich zu machen.

Nach dem anderen Prinzip soll der Versuch von Zubiri ernst genommen werden, die Essenz (das Wesen) nicht als Sub-jektum zu denken, was er schon in seinem ersten Hauptwerk „Sobre la esencia“ dargelegt hat. Dazu schreibt er in „Inteligencia y realidad“ noch einmal zusammenfassend:

²⁰⁶ So zum Beispiel Calderon Calderon: La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri, 29f und die großartigste Interpretation der „Sinnhaften Intelligenz“ von Ellacuría: Biología e inteligencia, 148ff

²⁰⁷ Die Realität wird immer der Intelligenz zugeordnet, so scheint es bei Zubiri. Die Sinne wiederum haben lediglich die Funktion diese Impression (der Realität) aufzunehmen. Bei Kant jedoch ist dies schon ausgeprägt: Ohne die Reproduktion der Einbildungskraft „würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinste und erste Grundvorstellung von Raum und Zeit entspringen können“ (Kant: Kritik der reinen Vernunft, 883 (A103)). Auch wenn die Stellung der Einbildungskraft in der Kantforschung umstritten ist, ist sie wohl nicht der Sinnlichkeit zuzuordnen und daher ist der Verstand schon bei Kant mit der Sinnlichkeit verwunden. Damit würde Zubiri aber nichts Neues bringen, der Neubau wäre dann wohl eher eine schlechte Kopie eines sehr alten Baues.

²⁰⁸ Zubiri: Inteligencia y realidad, 82

Aristoteles ist noch weiter gegangen (als Parmenides und Demokrit, Anm. H. B.): das Intelligierte ist nicht *jectum*, sondern *sub-jectum*, Substanz. Seine Elemente sind „Akzidenzien“, die dem Subjekt zukommen und die nicht begriffen werden können, außer wenn sie ihm inhärieren. Die moderne Philosophie ist noch einen Schritt weiter gegangen. Das Intelligierte ist *jectum*, aber nicht *sub-jectum*, sondern *ob-jectum*. Seine Elemente sind objektive Prädikate²⁰⁹.

Dabei ist wichtig zu bemerken, dass es kein zu Grunde liegendes Sub-jektum geben kann, dem als Unveränderlichem und Für-sich-selbst-Stehendem Prädikate zukommen, das es trägt²¹⁰. So war aber die Substanz bei Aristoteles konzipiert und hierin ist ihm die Philosophiegeschichte gefolgt. Zubiri, der radikaler Antiplatoniker war, versucht die Substanz anders zu denken. Dieser Versuch gruppiert sich um den Begriff der *Substantivität*.

Der zweite Baustein ist die „Sinnhafte Intelligenz“ als Realität bei Zubiri, was später noch genauer ausgeführt werden wird (Vgl. hierzu 5.3.3). Die Intelligenz selbst ist bei Zubiri Realität und damit ebenfalls Wesen²¹¹. Damit aber kann sie nicht etwas sein, was den intellektiven Akten zu Grunde liegt als Sub-jektum oder Sub-strat und diese Akte ausführt. Sie ist selbst ihre Akte und nur ihre Akte, weshalb sie von Zubiri nicht als Intelligenz bezeichnet wird, sondern als Intellektion²¹², damit nicht der Schein einer Substantivierung derselben aufkommen kann.

In anderen Worten ausgedrückt: Mein Studium wird sich auf die Akte des Intelligierens und des Fühlens, insoweit sie Akte sind, richten (kath`enérgeian), und nicht insoweit sie Fakultäten (katá dýnamín) sind. Die Akte werden dann nicht als Akte einer Fakultät betrachtet, sondern als Akte an und für sich. Im gesamten Buch beziehe ich mich daher auf die „Intellektion“ als solche, und nicht auf die Fakultät des Intelligierens, d. h. die Intelligenz²¹³.

Dann aber muss das Fühlen sowohl als das Intelligieren als auch als Struktur sich selbst genügen und darf nicht als von einem Sub-jekt „übernommen“ gedacht werden, für das das Fühlen und das Intelligieren ist. Wird die Intelligenz als Fakultät gedacht, die Akte „hat“, so sind diese Akte „für“ die Intelligenz. Sie ist diejenige, die diese Akte „versteht“ und „übernimmt“. Ist diese Fakultät nicht, hängen die Akte in der Luft und es gäbe kein „Verstehen“ von etwas, da die Akte nur „Lieferanten“ für etwas sind.

²⁰⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 207

²¹⁰ Lolas nennt dieses Sub-jektum das „phantastische Subjekt“ und markiert damit die Haltlosigkeit eines Unveränderlichen, Zu-Grunde-Liegenden. Vgl. hierzu: Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 37

²¹¹ „Mein eigener Akt der Sinnhaften Intellektion ist ein realer Akt, ist eine Realität“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 157

²¹² Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 20

²¹³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 20

Da die Intellektion lediglich die Struktur der Akte selbst ist, ohne Sub-jektum, muss diese Struktur die Akte selbst „verstehen“ und darf nicht auf ein Drittes verweisen, „für“ die sie sind. Denn die Intellektion ist Realität und damit Wesen. Was damit gemeint ist, wird im Laufe der Arbeit klarer werden, vorher jedoch noch eine Annäherung von einer anderen Seite:

In der gegenwärtigen Psychologie kursiert eine Theorie, nach der „jedem Platz auf der Retina ein je spezifischer Platz auf dem seitlichem Kniehöcker (Corpus geniculatum laterale = LGN) entspricht“²¹⁴. Vereinfacht gesagt wird jeder von den Zäpfchen und den Stäbchen auf der Retina ausgehende Nervenimpuls sowohl in seiner Stärke als auch seiner Lage auf der Retina nach im Gehirn, genauer im primären Verarbeitungszentrum des visuellen Sinnes, „gespiegelt“. Es entsteht im Hirn eine „Karte auf dem Cortex“²¹⁵, die die Repräsentation des auf die Retina projizierten, realen Bildes ist. Wird die Messelektrode „horizontal“ eingeführt in den LGN, kann die Proportion der Länge und der Breite des Bildes auf der Retina repräsentiert werden. Wird die Elektrode „senkrecht“ in den LGN eingeführt, lässt sich hier sogar die Höhe repräsentieren, was durch die Organisation des Gehirns in „Säulen“ gewährleistet wird. Beides zusammen ergibt eine dreidimensionale Repräsentation²¹⁶ im Hirn.

Das Schauen auf den Pfefferminzstab führt zu einem Abbild auf der Retina, das dann zu einer Abfolge von Aktivierungen im striaten Kortex führt, und in etwa so aussieht, wie der Pfefferminzstab, eben auf Grund der retinotopischen Karte auf dem Kortex²¹⁷.

Nun ist das Hirn der „Verarbeiter“ der ankommenden Reize und hat keine Rezeptoren in ihm selbst, sondern eben nur Neuronen, die die ankommenden Reize verarbeiten. Dann aber stellt sich die Frage, wie angenommen werden kann, dass das Hirn diese Reize „verstehe“, denn es kann ja die Repräsentation im LGN selbst nicht mehr „wahrnehmen“. Dazu müsste es auto-sensibel sein, was es aber nicht ist. Hiermit könnte festgestellt werden, dass der Abnehmer, der die Verarbeitung der Reize versteht, der Psychologe selbst ist, der die Darstellung des Sachverhaltes im Buch von Goldstein selbst anschaut und liest. *Der Ab-nehmer der Akte ist nicht das Hirn selbst, sondern der lesende Psychologe, der dadurch „versteht“, wie „wir“ wahrnehmen.* Er selbst ist also das „Sub-jektum“. Dies scheint ein Grundirrtum der Psychologie zu sein. Die Aufgabe nach Zubiri wäre es also zu zeigen, wie eine Intellektion für sich selbst in der Struktur der Akte als solche alleine dieselben „fühlen“ oder „verstehen“ kann.

²¹⁴ Goldstein: Sensation and Perception, 72

²¹⁵ Goldstein: Sensation and Perception, 73

²¹⁶ Dabei muss keine totale Übereinstimmung zwischen der Repräsentation und dem Bild auf der Retina vorliegen, da verschiedene Bereiche der Retina mehr oder weniger „dichter“ repräsentiert werden im Gehirn, wodurch eine „Verzerrung“ des Ab-bildes auftritt. Daher wird im Buch auch von Repräsentation gesprochen.

²¹⁷ Goldstein: Sensation and Perception, 76

Erst wenn diese beiden Prinzipien ernst genommen werden, ist eine Annäherung an das möglich, was Zubiri als „Sinnhafte Intelligenz“ bezeichnet. Eine adäquate Interpretation muss ihr Gebäude auf diesen Pfeilern errichten, sonst ist sie auf Sand erbaut und wiederholt bloß verdeckt die überkommene Philosophie vor Zubiri.

Hier ist der Grund dafür zu suchen, warum Zubiri Ellacuría so sehr geschätzt hat. Denn letzterer hat als einer der wenigen Autoren begriffen, worum es Zubiri bei seiner Philosophie geht und zudem besaß er das Talent die zentralen Inhalte so herunterzubrechen, dass sie auch ohne eine Einsicht in den systematischen Aufbau der Trilogie verständlich sind. Die Essenz der Trilogie drückt Ellacuría im folgenden Zitat, biologisch umgelegt so aus:

Das Fühlen gibt sich daher konsequenterweise nicht nur im Gehirn; (...). Das Fühlen ist definiert durch die biologische Befreiung von seiner reizhaften Funktion. Das Fühlen ist ein einheitlicher psycho-biologischer Prozess, in dem die psychischen und die biologischen Komponenten sich perfekt überlappen – es gibt weder Interaktion, noch Parallelismus, wie wir später noch sehen werden – auch wenn diese Überlappung in einigen Fällen anders ist als in anderen²¹⁸.

Dieser essenzielle Einsicht wird daher in dieser Deutung versucht gerecht zu werden und ihn gilt es als zu Grunde liegendes Prinzip durchzuhalten.

²¹⁸ Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 162

5. Das Fühlen

In 5.1 wurde die Methode Zubiris diskutiert. Sie wurde als phänomenologische bestimmt, zumindest ihrer Form nach. Nun wurde damit erst das *Wie* des Hinblicks aufgezeigt, aber nicht das, worauf mit diesem Hinblick geblickt wird. Es ist durch die Methode der Phänomenologie nicht entschieden, was sich hier grund-sätzlich meldend vor den Betrachter bringt. Nicht einmal die Bestimmung Heideggers, dass *es* sich so zeige, wie *es* an sich selbst sei, bestimmt den Gehalt des Hinblicks selbst. Es handelt sich hier um keine sinnlose diffizile Unterscheidung, wie man unschwer an den verschiedenen „Sachen“ ersehen kann, die Husserl, Heidegger und Scheler durch ihre Methode in den Blick nehmen. Denn es geht gerade um das von Heidegger in der Bestimmung von dem, was sich an sich selbst zeigt, unbestimmt gelassen wurde und unbestimmt gelassen werden musste²¹⁹: dieses *es*. Nach Heidegger ist es das Sein (Sinn-Ding), das sich ur-sprünglich (verdeckt zwar, aber dennoch) zeigt, bei Scheler der Wert und bei Husserl das wissenschaftlich bestimmte Ding.

Zubiri blickt nun ebenfalls durch eine phänomenologische Hinblicknahme auf einen bestimmten Gehalt hin, oder lässt einen offensichtlichen Gehalt als solchen, wie er an sich ist, bei sich ankommen; und das ist im weitesten Sinne die *Realität*. Diese ist das ur-sprünglich Sich-Zeigende in den Sinnen des Menschen. Nicht das Sinn-Ding zeigt sich ur-sprünglich, auch nicht der Wert oder das wissenschaftlich bestimmte Ding, sondern die Realität als *Realitäts-Ding*. Die angeführte Kritik Zubiris ist die, dass zuerst ein *etwas* sich dem Menschen melden muss, damit es überhaupt als Sinn-Ding in einen Verweisungszusammenhang des „um-zu“ eintreten, oder dass etwas wissenschaftlich bestimmt werden (Husserl), oder auch nur ein Wert (Scheeler) auftreten, kann. Die Realität ist das Ur-sprüngliche, sich von sich her Zeigende und die anderen „Sachen“ Fundierende. Damit sind wir immer schon in die Realität eingefügt, oder „Die Realität ist nichts, wohin man gehen müsste, sondern etwas, in dem man ursprünglich schon ist und in dem, wie wir noch sehen werden, man niemals aufhört zu sein“²²⁰. Der Mensch ist immer schon angekommen bei der Realität, ist immer schon in der Realität und die Intellektion ist der einheitliche Akt der Aktualisierung dieses Umstandes, was Zubiri die Apprehension nennt.

²¹⁹ Eben gerade, weil es sich dabei nur um einen Methodenbegriff handelt, der das sachhalte Was selbst nicht bestimmen darf. Dann aber ist die Frage, was dadurch in den Blick bekommen wird, essentiell, da dadurch auch der spezifische Logos eingefärbt wird.

²²⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 250

5.1 (Kap. 1) Die Apprehension

Apprehension ist der weiteste Begriff, den Zubiri im Rahmen seiner Noologie²²¹ anwendet. Er ist sehr schwer zu übersetzen, da die Termini „Wissen“, „Erkenntnis“, „Begreifen“ und „Urteilen“ erstens zu eng dafür und zweitens abkünftige Formen der Intellektion sind (Logos und Vernunft). Zu umschreiben wäre die Apprehension allgemein mit einem *In-das-Gemüt-Bringen* des bereits Vorliegenden, wenn man dabei mitbedenkt, dass wir immer schon *in* der Realität sind, und so daher nicht im Sinne eines Hinein-bringen (von Außen)²²² versteht.

Die Intellektion ist nichts anderes, als „in sich selbst ein Akt der Apprehension“²²³. Zubiri ist an dieser Stelle nicht eindeutig mit seinen Ausführungen. Das Verhältnis von Apprehension und Intellektion ist daher schwer zu bestimmen. Am ehesten soll das Sprechen von einer Intellektion den Aktcharakter betonen. Die Intellektion ist danach die verschiedenen Akte, die in einer Apprehension (sinnlich oder intellektiv) auftreten. Das Sprechen von einer Apprehension legt den Finger auf die Ganzheit der einzelnen intellektiven Akte, die untergliedert sind in eine komplexe Struktur. Die Intellektion ist demnach die Akte, je als einzelne in ihrem Vollzug beobachtet, aus denen sich nach und nach die fest-gestellte Struktur einer Apprehension (die strukturierte Gesamtheit der Akte) aufbaut.

Wie dem auch immer sei, Zubiri bestimmt die Apprehension als solche als

die Tatsache, dass ich mir etwas bewusst werde, das mir schon präsent ist. Die Apprehension ist das, was aus dem Moment des „Präsent seins“ einen Akt des Einfangens des Präsenten und also ein Einfangen macht, in dem ich mir dessen bewusst werde, was mir bereits präsent ist. Es ist ein Akt, in dem ich das apprehendiere, was mir schon präsent ist, genau deshalb, weil es mir präsent ist. Die Apprehension ist der präsentierende und bewusst-werdende Akt. Dieses „und“ ist genau die einheitliche und physische Essenz der Apprehension²²⁴.

²²¹ Noologie ist eine kontraktive Form von Nous und Logos. Jene ist der Logos des Nous, die Intelligenz. Dies darf aber nicht verwechselt werden mit Wissen, Urteil oder sonstigen Formen der Erkenntnis, da dieselben erst abkünftige Modi der Intellektion (im Logos und der Vernunft) sind. „Daher setzt jede Epistemologie eine Untersuchung dessen voraus, was strukturell und formal gesehen die Intelligenz ist, der *Nous*: eine Untersuchung in Form einer Noologie“. (Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 11) Die Intellektion ist kein Wissen von etwas, sondern die reine Aktualisierung der Realität als Realität. Und Realität ist bloße Form (der Autonomie), daher kein Wissen von etwas.

²²² Hier wären drei fatale Fehler begangen worden: Zum einen würde die Intelligenz als außerhalb der Realität gesetzt werden, die sich intentional auf dieselbe hin bewegen müsste (Husserl); zum anderen würde sie selbst als Aufnehmende Intelligenz gefasst werden; und es würde ein Sub-jektum gesetzt werden, das hinter der Intelligenz lauere.

²²³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 23

²²⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 23

Der Mensch ist immer schon in die Realität *eingefügt* und da dieselbe als grundlegende Bestimmung das „Von-sich-her“²²⁵ aufweist, kommen wir der Realität nicht aus²²⁶. Das von-sich-her ist eine Form des Aktuell-Seins und dieses „hat“ den Menschen immer schon, was Zubiri durch die Formel „präsent-sein“ ausdrückt. Die Realität ist dem Menschen immer schon präsent, jedoch muss sie noch als präsent präsent werden und der Modus dessen ist die Apprehension: das Präsente muss noch einmal eingefangen werden. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass dieses Bewusst-Werden des bereits Präsenten nichts anderes ist, als das Präsent-Werden desselben: die *Aktualisierung*. Das Präsente erhält Präsenz, Virulenz, wird überführt in eine Aktualität für den Menschen.

²²⁵ Im Folgenden wird der spanische Ausdruck „de suyo“ durch die deutsche Wendung „von-sich-her“ wiedergegeben.

²²⁶ „Das Buch *Sobre la esencia* beinhaltet auf der einen Seite viele Affirmationen aus dem Umkreis dessen, was die Möglichkeit des Wissens ist. Aber auf der anderen Seite ist es ebenso gewiss, dass das Studium des Wissens und seiner Möglichkeiten viele Begriffe beinhaltet, die aus dem Umkreis der Realität stammen“ (Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 10) Hier ist wichtig zu wissen, dass wir uns hier im Studium des Wissens (Intelligenz) befinden. Dennoch müsste einiges gesagt werden über die Realität als solche, wie sie in „*Sobre la esencia*“ in Form einer Meta-physik abgehandelt worden ist. Das Von-sich-her ist eine Bestimmung, die der Realität auf Grund der ihr eigenen Essenz zukommt. Nur kurz und unakademisch als Orientierungshilfe: Die Essenz ist ein System von Elementen (notas), die einen Verweisungszusammenhang bilden. Jedes Element ist „Element-von“, also intrinsisch verwiesen auf alle anderen Elemente, durch die es erst ist, was es ist. Alle anderen sind, was sie sind, nur durch dieses Element, die Beziehung ist wechselseitig. Nun ist jedes Element auf der einen Seite nur „Element-von“ und daher bestimmt das System als Ganzes die einzelnen Elemente; auf der anderen Seite jedoch *ist* das System nur durch die Einzelnen Elemente. Das System ist ein „in“, ohne dass es Subjektum wäre, das die Elemente des „Netzes“, die nota, erfordert und sich in ein „ex“ hinaus gibt, was die Aktualisierung des „in“ ist. Zudem muss jedes System, soll es System sein, geschlossen sein und sich selbst genügen. Dadurch erhält es den Charakter eines „von-sich-her“, eben da es geschlossen, selbstgenügsam ist und sich in ein „Ex“ hinaus aktualisiert. Dadurch aber „meldet“ sich die Realität beim Menschen, sie wird aktuell in der Intellektion, die nichts anderes als die noologische Struktur der Realität bildet, sie *ist* Realität. In diesem Zusammenhang ist nur noch darauf hinzuweisen, dass das Bezeichnen der Essenz Zubiris als eine „Materie“ sehr problematisch ist, da sie anders „gedacht“ wird als sie es bei den Griechen wurde. Sie ist entgegen der Materie der Griechen bestimmt: geschlossen, strukturiert und kein Zu-Grunde-Liegendes. Gonzales hingegen ebnet diesen Unterschied ein: „... auf der anderen Seite ist die zentrale Rolle, die Zubiri der Materie in seiner evolutiven Weltsicht zuerkennt interessant“. Gonzales: *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría* (Stand: 05. 07. 2010)

5.2 Das (tierische) Fühlen

Es wird eine Interpretation der Kapitel 2 und 3 aus der Trilogie „Inteligencia sentiente“, Buch eins, vorgelegt. Das zweite Kapitel trägt den Titel „Die sinnliche Apprehension“ und als Unterkapitel darin taucht als §1 „Das Fühlen“ auf. Nun wäre es von der Form der Darstellung Zubiris in seinem Buch her nicht abwegig, eine Unterordnung des Fühlens unter dasjenige, was Zubiri die sinnliche Apprehension nennt, anzunehmen. Aber der Grund, warum er dieses Kapitel so nennt, ist die Konstitution des Fühlens durch die sinnliche Apprehension. Damit aber bestimmt werden kann, was die sinnliche Apprehension ist, muss aufgezeigt werden, worum es sich beim Fühlen handelt (§1). Erst dann wird die Struktur der sinnlichen Apprehension auseinander-gesetzt (§2) und im Anschluss gezeigt, wie dieselbe das Fühlen bestimmt (§3). Diesem Aufbau wird auch in dieser Diplomarbeit gefolgt werden.

5.2.1 Die strukturellen Elemente des Fühlens (Kap. 2/§1)

„Für Zubiri beginnt die Perzeption der Realität mit dem fühlenden Prozess“²²⁷. Dieser Umstand ist konstitutiv. Würde man heute fragen, was das Fühlen sei, so würde man entweder zur Antwort bekommen, dass es sich dabei physiologisch gesehen um eine Verarbeitung von wahrgenommenen Reizen in den äußeren Sinnen im Gehirn handle, oder die Antwort erhalten, es gehe beim Fühlen um den Eindruck von außerhalb der Sinne liegenden „Gegen-ständen“.

Hier verfolgt Zubiri einen anderen Weg, denn er gibt als ersten Satz in diesem Paragrafen an: „Das Fühlen ist ein Prozess; es ist ein fühlender Prozess“²²⁸. Nun könnte man meinen, dass Zubiri hier auf den Prozess anspielt, in dem ein Reiz der äußeren Sinne in einem komplizierten Prozess umgewandelt wird in einen Nervenreiz, ins Gehirn transportiert und dort verarbeitet wird. Das hat Zubiri nicht vor Augen, denn der Prozess des Fühlens setzt sich bei ihm aus den Momenten der *Verursachung*²²⁹, *tonischen Modifikation* und *Antwort* zusammen.

Dabei denkt Zubiri bei der *Verursachung* nicht an eine physiologische Funktion, so wie zum Beispiel die Erregung eines Muskels durch eine Aktivierung oder Stimulierung eines

²²⁷ Fowler: Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri (Stand 18. 06. 2010)

²²⁸ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 28

²²⁹ Im Folgenden wird mit dem deutschen Wort „die Verursachung“ das spanische Wort „la suscitación“ wiedergegeben.

Rezeptors durch einen Reiz²³⁰. Dies würde unter eine andere Kategorie fallen, die er *Hervorrufung*²³¹ nennt.

Man darf die Antwort auch nicht mit dem reinen Resultat einer Hervorrufung verwechseln, der ein Mechanismus der Antwort wäre, aber nicht die Antwort selbst. In der eigentlichen Stimulierung antwortet das Tier als Ganzes, auch wenn dies nicht notwendigerweise eine Antwort ist, in der alles von ihm in gleicher Weise aktiv an der Antwort beteiligt ist²³².

In der *Hervorrufung* wird rein physiologisch eine „Reaktion“ in Teilen des Systems Tier (oder auch Mensch) hervorgerufen. Ein gutes Beispiel ist die Stimulierung eines Rezeptors, der von sich aus wiederum einen psychophysischen Verlauf auslöst. Durch eine *Verursachung* wird das ganze System Tier (oder Mensch) zu einer Aktion veranlasst, es, als Ganzes, reagiert auf etwas, was es angeht.

Das Fühlen als Prozess ist keine rein physiologische Aktivität, sondern es ist der Prozess, der in gewisser Weise das Leben des gesamten Tieres angeht. Mit den gleichen Hervorrufungen führt das Tier viele verschiedene Aktionen aus²³³.

Dadurch sind freilich auch rein physiologische Prozesse mit einbegriffen, jedoch sind nicht sie es, auf denen der Fokus liegt, sondern die Aktion des Ganzen des Systems. So können zum Beispiel durch die Aktivierung der Muskeln in einem Arm (*Hervorrufung*) viele verschiedene Aktionen durchgeführt werden, vom Speerwerfen angefangen bis hin zum Biertrinken. Die Aktion liegt nicht auf der Ebene der *Hervorrufung*, sondern auf der der *Verursachung*.

Das zweite Moment ist das der *tonischen Modifikation*. Dabei legt Zubiri zu Grunde, dass jedes Tier, und damit auch jeder Mensch, eine Art „Grundspannung“²³⁴ aufweist, je nachdem welcher *Verursachung* er unterworfen ist: „Die tonische Modifikation ist der Verursachung unterworfen“²³⁵. Zubiri nimmt diesen Terminus aus der Biologie, in der jeder Muskel einen Grundtonus aufweist. Damit ist eine „Grundspannung“ oder „Grundeinstellung“ des ganzen Systems (Tier oder Mensch) ausgesagt. Wenn der Mensch schläft, hat das System

²³⁰ „Dass etwas ein Reiz wird, bedeutet, dass er eine Antwort `verursacht`. Das ist nicht eine physio-chemische Reaktion, die mechanisch auf eine Aktion antwortet, sondern eine „strikte Antwort“; so wirft sich der hungrige Löwe zum Beispiel auf seine Beute, was eine Aktion seiner Gesamtheit ist, auch wenn sie sich auf physio-chemische Prozesse stützt“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 141

²³¹ Im Folgenden gibt der deutsche Ausdruck „Hervorrufung“ das spanische Wort „*escitación*“ wieder.

²³² Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 141

²³³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 28

²³⁴ Im Folgenden wird die spanische Wendung „*la modificación tónica*“ mit der deutschen Wendung „tonische Modifikation“ auch, wenn es passend ist, mit „Grundspannung“ wiedergegeben.

²³⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 29

Mensch eine andere *Grundspannung* (physisch und psychisch), als wenn es/er auf der Jagd ist.

Das dritte und letzte Moment ist das Moment der *Antwort*. „Das Tier antwortet auf die tonische Modifikation, die *verursacht* wurde“²³⁶. Durch einen Reiz wurde ein bestimmter tonischer Zustand im System Tier oder Mensch *verursacht*. Dieser nun wird durch eine *Antwort*, eine Re-aktion, weiterverarbeitet. Dabei ist die Re-aktion nicht einem einfachen Reiz-Reaktionsschema unterworfen, denn Zubiri konstatiert: „Die Antwort kann nun sehr verschieden sein“²³⁷.

Diese drei Momente sind nach Zubiri nicht für sich selbst stehend und getrennt, sondern vielmehr strikt einheitlich.

Dieser fühlende Prozess ist strikt einheitlich: er besteht aus der intrinsischen und radikalen Einheit, in der unauflöslichen Einheit seiner drei Momente der Verursachung, tonischen Modifikation und Antwort. Es wäre ein Fehler zu glauben, das Fühlen bestünde nur in der Verursachung und die anderen zwei Momente würden dem Fühlen als solchem nachfolgen²³⁸.

5.2.2 Die formale Struktur des Fühlens (Kap. 2/§2)

Es wurde bisher vom Fühlen gehandelt und es wurden die Elemente angegeben, die es zu einem Fühlen von etwas machen. Dabei ist es erstaunlich, dass Zubiri das Fühlen als Prozess versteht und bisher, entgegen allen Erwartungen, in das *Fühlen* das Moment der *Impression* noch nicht hineingebracht hat. Denn man könnte doch der *Impression*²³⁹ eine konstitutive Rolle dabei zuerkennen, und das mit guten Gründen. Auch bei Zubiri hat die *Impression* eine zentrale Rolle, allerdings erkennt er derselben eine formale Rolle zu und bisher wurde noch nicht von der *formalen* Struktur des Fühlens gehandelt. Das macht Zubiri in diesem Paragraphen.

²³⁶ Ebenda.

²³⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 30

²³⁸ Ebenda.

²³⁹ Es sei noch einmal in Erinnerung gerufen, dass wir immer schon in die Realität eingefügt sind, erstens, und dass, zweitens, dieselbe uns durch die Struktur der Apprehension immer schon (unbewusst) präsent ist (Vgl. hierzu: 6.1). *Daher kann die Impression nicht die Aufgabe haben, irgendetwas in einem Eindruck von außen zu uns zu bringen*. Wir sind immer schon in der Realität, das ist ja die Tatsache, von der Zubiri ausgeht und die er analysiert in einer phänomenologischen Deskription (Vgl. hierzu: 5.1). Was hat dann die Rede von einer „Impression“ für einen Sinn?. Dabei hat Impression nicht die Bedeutung des Bringens von einem Ding-an-sich oder Sonstigem in die Sinne. *Wir sind schon in der Realität, sind mit den Worten von Ellacuría Tiere der Realität*. Vergisst man dies, geht man an dem, worum es Zubiri geht, vollkommen vorbei. Es ist nach Zubiri der Skandal der Philosophie, gerade die Impression *so* bestimmt zu haben, mit allen Konsequenzen, die darauf entspringen.

Dabei ist die rein *formale* Rolle der *Impression* erstaunlich, denn man könnte ihr, und hat ihr in der langen Tradition innerhalb der Philosophiegeschichte²⁴⁰, eine Rolle zuerkannt, die auf Inhalte bezogen war. An dieser Stelle aber sagt Zubiri von ihr aus: „Nun gut, die sinnliche Apprehension besteht formal gesehen darin, impressive Apprehension zu sein. Das ist das Konstitutiv-Formale des Fühlens: die *Impression*“²⁴¹. Damit ist lediglich die Form angegeben, nicht der Inhalt. Der Inhalt selbst hat die Form der *Impression*. Das ist wesentlich und darf nicht vergessen werden.

Es wird eine Apprehension durch einen *Reiz* (Zubiri formuliert das in seiner Sprache in dieser Stelle neutraler, er nennt letzteren „Verursacher“) ausgelöst. Diese Apprehension ist dem Fühlen zugeordnet, d. h. sie ist im weitesten Sinne sinnlich. Dadurch kann Zubiri diese Apprehension als *sinnliche Apprehension* bezeichnen. Zubiri gibt nun die formale Struktur dieser Apprehension an, was aber nichts anderes ist, als zugleich die Form des Fühlens selbst, denn durch den *führenden Prozess* wird gerade der Reiz *gefühlt* (Vgl. hierzu 5.2.6).

Dasjenige, das den führenden Prozess verursacht, ist die Apprehension des Reizes. Und weil das, was diese Apprehension determiniert, ein führender Prozess ist, folgt daraus, dass die Apprehension selbst, die das auslöst, präziserweise sinnliche Apprehension genannt werden muss²⁴².

Es wird durch einen *führenden Prozess*, der durch seine Struktur das in ihm Begriffene bestimmt, eine Apprehension determiniert und genau aus diesem Grund wird diese Apprehension *sinnlich* genannt.

Die formale Struktur dieser Apprehension selbst ist impressiv, und diese Struktur legt sich in drei Momente auseinander, die wiederum unterschieden, aber nicht getrennt werden dürfen. Diese drei Momente sind das Moment der *Affektion*, das Moment der *Alterität* und das Moment der *Durchsetzungskraft*.

Das Moment, das durch die Philosophiegeschichte hindurch als einziges berücksichtigt wurde im Hinblick auf die *Impression*, war das Moment der *Affektion*. Von den Anfängen bei den Griechen an wurde dieses Moment daher als „*pathéma*“ qualifiziert. Das System, dessen *sinnliche Apprehension* durch die *Impression* formal bestimmt ist, erleidet in der *Affektion* die *Impression*. Die Form der Inhalte, die beim Menschen ankommen, ist die der *Impression*. Eines ihrer strukturellen Momente ist die *Affektion*.

²⁴⁰ „Die antike so wie die moderne Philosophie hat nur der Affektion ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Sie hat, wenn sie überhaupt auf die Alterität gezielt hat, nur sehr vage darauf hingewiesen, ohne jemals ihre Aufmerksamkeit voll auf die Alterität als solche gerichtet zu haben“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 34

²⁴¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 31

²⁴² Ebenda.

Das zweite Moment ist das der *Alterität*, das im Verlauf der gesamten Trilogie das zentrale Moment darstellt. Daher wird es in einem eigenen Punkt behandelt werden. Hier sei nur kurz angemerkt, dass die *Affektion* dem Menschen etwas präsent macht und zwar in seinem Charakter der Andersheit²⁴³. „Die Impression ist die Präsentation von etwas anderem in der Affektion“²⁴⁴. Dieses Etwas ist das Bemerkte (nota), das in der *Impression* präsent wird. Dem Menschen wird etwas, was nicht er ist, dargebracht und dieses gilt es nun in dieser Form, wenn auch moduliert, zu erhalten. Es *verbleibt* im *Fühlen*.

Das dritte und letzte Element ist das des *Durchsetzungsvermögens*²⁴⁵. Wäre die *Impression* nur durch *Affektion* und *Alterität* bestimmt, so wäre es denkbar, dass der Reiz als solcher in den Sinnen „liegen bleibt“, er nicht in den *fühlenden Prozess* aufgehoben wird. Um dies vermeiden zu können, muss noch ein Element hinzukommen und dies ist das Element des Durchsetzungsvermögens. „Es ist gerade das Durchsetzungsvermögen, durch das das in der Impression präsente Bemerkte (nota) das Sinnenwesen durch-setzt. Es ist genau dasjenige, was den fühlenden Prozess selbst verursacht“²⁴⁶. Einfach gesprochen: Wird jemand mit einem Kübel kaltem Wasser angeschüttet, so wird seine *Grundspannung* oder Grundeinstellung auf alle Fälle von entspannt auf zornig und überrascht umschlagen, was eine unangenehme *Reaktion* als *Antwort verursachen* kann, wie zum Beispiel ein blaues Auge beim Übeltäter (durch die *Hervorrufung* in den Muskeln des Arms), wodurch er das kalte Wasser im vollen Sinne erst *geföhlt* hat. Würde das Opfer allerdings in der *sinnlichen Apprehension* das Moment des *Durchsetzungsvermögens* nicht besitzen, so würde er zwar das kalte Wasser *impressiv apprehendieren*, es würde jedoch den *sinnlichen Prozess* (Schlagen des blauen Auges) nicht durch-gehen und er würde somit das Wasser auch nicht *föhlen*²⁴⁷.

²⁴³ Dasjenige, was in seiner Andersheit präsent wird, nennt Zubiri „nota“. „Hier bezeichnet nota nicht eine Art von zeigendem Zeichen, was im etymologischen Sinn das Hauptwort *nota* bedeutete, sondern es ist ein Partizip, also dasjenige, das 'bemerkt ist' (gnoto) im Gegensatz zu dem, was unbemerkt bleibt (ignoto); womit alle Anspielung auf ein Erkennen (was vielmehr das cognitum wäre) oder Wissen (was die Herkunft von noticia ist) eliminiert wird“.(Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 33) Damit müsste „nota“ mit „das Bemerkte“ übersetzt werden. Es steht im weitesten Sinne für dasjenige, was präsent ist und noch aktualisiert werden muss. Damit aber ist eine Linie geschlagen zu den strukturellen Elementen in „Sobre la esencia“, wo die Essenz ein „Netz“ von „notas“ ist, das geschlossen und selbstgenügsam ist, und damit von-sich-her.

²⁴⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 32

²⁴⁵ Im Folgenden gibt das deutsche Wort „Durchsetzungsvermögen“ die spanische Wendung „la fuerza de imposición“ wieder.

²⁴⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 33

²⁴⁷ Noch einmal als Verdeutlichung: Das Föhlen ist nicht das Haben eines Reizes in den Sinnen, sondern das Durchlaufen des *sinnlichen Prozesses* als solchem. Damit aber wird etwas nur *geföhlt*, wenn es *verursacht*, die *Grundspannung* modifiziert und eine *Antwort* auslöst. Würde es nur in den Sinnen gehabt werden, so würde gar nicht geföhlt werden, was das kalte Wasser für das Opfer *ist*, es wäre nicht voll bestimmt (das Auslösen des Schocks und das Schlagen des blauen Auges würden fehlen, das Föhlen wäre ein Torso, der plötzlich abbrechen würde).

Es wird im Folgenden noch immer im §2 verweilt, aber da die nächsten beiden Bestimmungen die zentrale Bestimmung der gesamten Philosophie Zubiris (zumindest in der Trilogie und in „Sobre la esencia“) darstellen, sind sie in gesonderten Punkten zu behandeln.

5.2.3 Die Alterität (Kap. 2/§2)

Hier muss gleich zu Beginn ein möglicher Irrtum ausgeschlossen werden. Etwas meldet sich beim Tier oder beim Menschen als *Alterität*. Das könnte nun leicht als ein Etwas ausgelegt werden, das sich von außerhalb der Sinne (des Systems) dem Menschen „einprägt“. Das wäre die alte Idee des Eindrucks von einem „Ding-an-Sich“, das unabhängig von der Sinnlichkeit dieser sich in der einen oder anderen Form der Kausalität „einprägt“ und durch die Sinnlichkeit geordnet (in-form-iert) etc. wird²⁴⁸. So könnte man Zubiri auch den Satz auslegen, dass „das gefühlte Bemerkte (nota) immer etwas ‘anderes’ ist, als das Tier“²⁴⁹.

Zubiris Denken jedoch kreist nicht um die Frage, wie etwas von „außen“ in die Sinnlichkeit kommen könnte²⁵⁰. Das mag das folgende Zitat bestätigen, das in der Einleitung zur Trilogie „Inteligencia sentiente“ steht:

Es handelt sich bei der realen Sache nicht um eine solche, die sich außerhalb der Apprehension befinden würde, sondern um das Apprehendierte selbst in der Apprehension, aber insoweit es apprehendiert ist als etwas „Eigen-tliches (en propio)“²⁵¹.

Vielmehr ist die Frage virulent, wie die *Alterität* und damit in weiterer Folge die Realität in der Apperzeption *verbleibt*²⁵². Die Frage, ob die Realität als außer unserer Wahrnehmung angesiedelt werden kann, ist daher zweitrangig, sie darf so nicht einmal gestellt werden. Dadurch würde die Realität als eine „Zone“ von ausgezeichneten Sachen verstanden werden und nicht als Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*. Daher ist die Realität und die *Alterität*

²⁴⁸ So liest Zubiri auf weiter Strecke Kant und damit folgt er dem Duktus der Auslegung Kants in der Philosophiegeschichte.

²⁴⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 35f

²⁵⁰ Das sei entgegen der Behauptung Fowlers. Er behauptet ein Sein der *Alterität* „außer uns (Formalität der Realität)“ (Fowler: *Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri* (Stand: 18. 06. 2010)) Das ist überschwänglich. Nicht das Außer-uns-Sein konstituiert die Realität, sondern die Form des „Von-sich-her“ in der Apprehension. Wir sind immer schon in die Realität eingefügt, weshalb das Ankommen-Können derselben bei uns nicht mehr als Frage auftauchen kann.

²⁵¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 12

²⁵² Damit ist dieser Begriff nur in gewisser Weise analog zur dem der Alterität bei Dussel zu denken. Letzterer nimmt die Alterität als Exteriorität an: „Der andere ist die Alterität aller möglichen Systeme, jenseits des ‘Selbst’, das die Totalität immer ist“. (Dussel: *Philosophie der Befreiung*, 57) Die Alterität bei Zubiri ist in der Intellektion und die Frage ist, wie sie als solche verbleiben kann, ohne sich selbst als das, was sie ist zu verlieren. Dazu wird im Letzten ein Versetzungsschritt der Intellektion nötig sein, der aber erst im dritten Teil der Trilogie beschrieben wird.

nicht eine Zone²⁵³ des „Außerhalb“, sondern bloß Form, wie etwas in der Perzeption auftritt²⁵⁴. Damit kann Zubiri lapidar feststellen: „Daher ist Realität nichts, was sich außerhalb der Perzeption befinden würde“²⁵⁵. Eben weil die Realität nicht als eine eigene Zone von Dingen konzipiert ist, sondern als deren *Form (der Autonomie)*.

Die Alterität ist dennoch etwas, was vom Tier und vom Menschen unterschieden ist, aber innerhalb der Apprehension. Sie hat den Charakter des Anders-Seins in Bezug auf die Apprehension, sonst würde nichts sein, was apprehendiert werden würde und in derselben präsent werden könnte. Denn wäre das, was in der Apprehension vor-kommt, der Apprehension gleich, so könnte es nicht präsent sein oder aktuell werden, eben weil es ununterschieden von der Apprehension wäre²⁵⁶. Das, was in der Apprehension als *Alterität* inhaltlich präsent ist, ist „zum Beispiel dieser Ton oder diese grüne Farbe“²⁵⁷. Real sind damit für Zubiri auch die sekundären Sinnesqualitäten²⁵⁸. Diese inhaltlichen Alteritäten sind nun einer bestimmten Form nach in der Impression präsent und zwar in der Form, insoweit sie anders sind. „Sondern sie (die Affektion, Anm. B. H.) macht uns ‘das Andere’ in einer bestimmten Form präsent: das Andere, aber ‘insoweit es anders’ ist“²⁵⁹.

Damit ist das Anders-Sein als Form keine sinnlose diffizile Unterscheidung, sondern der Dreh -und Angelpunkt der Philosophie von Zubiri. Der Inhalt, der *gefühlt* wird, ist als solcher in seiner Form der Andersheit, der *Alterität*, zu erhalten. Er *verbleibt* als anderer *im Fühlen*. „Nach diesem Aspekt des ‘Anders-Seins’ hat das Bemerkte (nota) nicht nur einen Inhalt, sondern darüber hinaus noch eine Weise des ‘Verbleibens’ in der Impression“²⁶⁰. Nur um zu errahnen, warum dieses „Verbleiben“ und „Anders-Sein“ so wichtig ist, sei das Folgende angemerkt: Es gibt zwei grundsätzliche Formen des *Verbleibens* in der *Impression*: die des *Verbleibens* als *Verweis*²⁶¹ und die des *Verbleibens* als Realität. Die erste Form ist dem Tier und dem Menschen zugeordnet, die zweite nur dem Menschen. Die Weise des *Verbleibens* des *Verweises* ist das Durchlaufen des *fühlenden Prozesses*, womit der *Verweis* apprehendiert wird. Die Weise des *Verbleibens* der Realität ist das Durchlaufen der Modi der *Sinnhaften Intelligenz* (also der uranfänglichen Apprehension, dem Modus des Logos und

²⁵³ Vgl. hierzu: Zubiri_ *Inteligencia y realidad*, 152

²⁵⁴ Daher ist der immer wiederkehrende Vorwurf des „naiven Realismus“ an Zubiris Philosophie haltlos und zeugt von einer fundamentalen Unkenntnis seiner Philosophie. (Vgl. hierzu: Fornet-Ponset: *Ellacuría interkulturell gelesen*, 75)

²⁵⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 174

²⁵⁶ Einfacher stellt dies García dar: „Das ‘Von-sich-her’ ist eine unverwechselbare Kondition der Alterität, es ist das ‘Andere’, das nicht mir gehört“. García: *Inteligencia sentiente, realidad, Dios*, 43

²⁵⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 34

²⁵⁸ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 171ff (Apéndice5: *Realidad y cualidades sensibles*)

²⁵⁹ Ebenda.

²⁶⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 35

²⁶¹ Im Folgenden wird „el signo“ mit „der Verweis“ übersetzt und ist von der deutschen Übersetzung „das Zeichen“ aus sachlichen Gründen streng zu unterscheiden und für das Zubiri ein eigenes Wort verwendet.

dem Modus der Vernunft), wodurch das Bemerkte (nota) jeweils apprehendiert und damit *gefühlt* wird.

Das Bemerkte (nota) *verbleibt* also in der *Impression*. Es ist erstaunlich, dass in diesem *Verbleiben* gerade die *Alterität* in ihrem Anders-sein konserviert wird. Denn würde sie nicht *verbleiben*, wäre sie bereits „aufgegangen“ in die Sinnlichkeit. Sie wäre total assimiliert worden und wäre damit aber nicht nur als Alterität verschwunden, sondern zudem noch als das Zu-Fühlende selbst, der Inhalt hätte sich aufgelöst, wäre *Ich* geworden. Erst durch das *Verbleiben* als solches, auch wenn es der Form (der Autonomie) nach moduliert wird, kann es als Zu-Führendes vor-kommen. Für das Sein-für-mich des Zu-Fühlenden ist es konstitutiv, dass es gerade das Andere, die *Alterität*, ist.

Weiters: Das Bemerkte (nota) erhält also durch das *Verbleiben* gerade den Charakter der *Unabhängigkeit* von demjenigen, in dem es präsent wird²⁶². „Der Inhalt von etwas Bemerktem (nota) `verbleibt`, und insoweit letzteres `verbleibt`, ist es unabhängig vom Fühlenden, in dessen Impression es `verbleibt`“²⁶³. Zubiri fügt gleich im Anschluss an, dass es bei dieser Art der Autonomie nicht um ein Außer-der-Sinne-Sein geht²⁶⁴. Wenn vorher bereits unterschieden wurde zwischen Form und Inhalt, so ist klar, dass der Inhalt zwar in den Sinnen ist, aber jeweils nach einer bestimmten Form: der Autonomie. Ein und derselbe Inhalt kann nun verschiedenen Formen (der Autonomie) annehmen, er wird moduliert. Diese Autonomie wird nun von Zubiri „formalidad“ genannt. „Formalidad“ wird durch die Formel: „Form (der Autonomie)“ wiedergegeben und nicht direkt mit „Formalität“, wie bei Fornet-Ponse in seinem Buch „Ellacuría interkulturell gelesen“²⁶⁵. Die „formalidad“ ist keine „Formalität“, was würde dieses Wort in den entsprechenden Kontexten auch bedeuten, sondern steht immer für eine bestimmte Form, nämlich für die Form der Autonomie. Daher bietet sich die Umschreibung *Form (der Autonomie)* an, um diesen Bezug zu erhalten und zugleich diese Form von den anderen Formen, die Zubiri verwendet, zu unterscheiden.

Das Bemerkte (nota) *verbleibt* in der *Impression* als Form (der Autonomie), die ihrerseits zwar immer die Form (der Autonomie) ist, aber jeweils moduliert wird. Durch die Form (der Autonomie) wird nun die *Alterität* in ihrem Anders-Sein in der Apprehension

²⁶² So auch Castillo: „Seine Unabhängigkeit ist so zu verstehen, dass die präsente Sache sich nicht mit dem Apprehensor vermischt“. Castillo: *Realidad y transcendentalidad en el plantamiento del problema del mal* según Xavier Zubiri, 105

²⁶³ Ebenda.

²⁶⁴ Noch einmal Zubiri an anderer Stelle dazu: „Vor allem muss sie gegenüber einer Idee der Realität positioniert werden, die darin besteht zu glauben, die Realität sei Realität `an-sich`, in dem Verstand, dass sie eine Sache in der Welt unabhängig von meiner Perzeption wäre. Das wäre dann die Realität, wie sie im alten Realismus verstanden worden ist, den man daher naiven Realismus nannte. Aber hier handelt es sich nicht darum. Es geht nicht darum zu einem Außerhalb des Apprehendierten zu kommen, sondern um die Art, wie das Apprehendierte in der Apprehension selbst verbleibt“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 57f

²⁶⁵ Vgl. hierzu: Fornet-Ponset: *Ellacuría interkulturell gelesen*, 68ff

erhalten. Daher muss sich die *Intellektion* an diesen Charakter anpassen, damit derselbe erhalten werden kann; und dies wird durch die verschiedenen Modi der *Intellektion* (Logos und Vernunft) versucht zu erreichen. Die *Intellektion* ist daher imperialistisch, aber in einer gemilderten Form, da sie zwar die Inhalte versucht zu *intelligieren*, in *sich* aufzunehmen, aber dennoch dieselben in ihrer Autonomie erhält. Würde eine Interpretation der gesamten Trilogie vorgenommen werden, so wäre das Ergebnis das Scheitern einer totalen und endgültigen Apprehension oder *Erkenntnis* des Bemerkten (nota).

5.2.4 Die Formalisierung (Kap. 2/§2)

Der Begriff der *Formalisierung* ist einer der schillerndsten und auch schwersten der Philosophie Zubiris²⁶⁶. Was sich aus einer teilweisen Überlappung mit dem Punkt 6.2.4 leicht zu verstehen lassen scheint, ist die einfache Bestimmung desselben als eine Modulation der Form (der Autonomie). In den Worten Zubiris:

Die Formalisierung ist die Modulation der Form (der Autonomie), d. h. die Modulation der Unabhängigkeit, die Modulation der Autonomie. Die Alterität macht uns nicht nur das Bemerkte (nota) präsent, sondern das Bemerkte (nota), das in der einen oder anderen Form „verbleibt“²⁶⁷.

Diese einfache Bestimmung wird von Zubiri im weitesten Sinne gebraucht und gilt nicht nur für die Form (der Autonomie) selbst, sondern auch für den Inhalt, der durch diese Modulation betroffen wird und zudem zeitigt dieselbe Konsequenzen für das System (Mensch und Tier) selbst (Vgl. Punkt 6.2.5). Damit ist nicht immer klar, wie er den Begriff verstanden haben will, was aber die Sache umso faszinierender macht.

Hier aber das unmittelbar Betreffende: Das Bemerkte (nota) ist immer unabhängig vom Tier oder vom Menschen und dies durch das *Verbleiben* desselben in der *Impression*. Dessen Form (der Autonomie) wird moduliert. Das könnte so verstanden werden, dass durch die verschiedenen Rezeptoren der Menschen und Tiere diese Form moduliert wird. Wird ein Gegenstand durch einen bestimmten Rezeptor aufgenommen, bekommt er für das Tier einen bestimmten Inhalt und eine bestimmte Form. Das Beispiel, das Zubiri hier gibt, ist das des

²⁶⁶ Eine ganz andere Deutung der „formalidad = Form (der Autonomie)“ gibt Tirado San Juan. Hier ist es die „formalidad“, die die „Apprehension moduliert“ (Tirado San Juan, Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri, 172) und nicht die „formalicación = Formalisierung“, wie es in dieser Diplomarbeit versucht wird darzustellen. Außerdem bindet er die Form (der Autonomie) an die starre und ideale Hierarchie der Lebewesen (Pflanzen, fühlende Lebewesen, intelligente Lebewesen), die er lose an Leibniz und der ihm folgenden Tradition anlehnt. Damit scheidet er eine *Formalisierung* des Zu-Fühlenden innerhalb des *Verbleibens* im *fühlenden Prozess* aus.

²⁶⁷ Zubiri: Inteligencia y realidad, 36

Krebses, der keine Farbwahrnehmung hat. Damit ist der Inhalt und die Form verschieden von der Wahrnehmung eines Steines beim Menschen²⁶⁸.

Genau das hat Zubiri nicht im Blick, wenn er von *Formalisierung* spricht. Er setzt sich zudem noch von zwei Positionen ab: eine von Kant herkommend und eine aus der Psychologie. Die Wahrnehmung gibt dem Menschen ein ungeordnetes und vielfältiges Sammelsurium an Sinneseindrücken. Das nennt Kant das Mannigfaltige der Sinnlichkeit. Dieses muss zu einer Einheit durch-formt werden, damit es in letzter Instanz intelligiert werden kann. Aus dem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit wird Erfahrung oder Erkenntnis, die Kant als „ein Ganzes verknüpfter und verglichener Vorstellungen“²⁶⁹ bezeichnet. Dazu wird das Mannigfaltige durch verschiedene Operationen geordnet. Die ersten beiden Formen dieser Ordnung sind die reinen Formen der sinnlichen Anschauung: Raum und Zeit²⁷⁰. Diese bringen in das Mannigfaltige die Ordnung des Nebeneinanders (Raum) und des Nacheinanders (Zeit). Das wiederum bezeichnet Zubiri als „In-form-ation“.

Die zweite Position, die er ablehnt, ist die Auffassung der Form als Gestalt, die er aus der Psychologie des 19. Jahrhunderts nimmt²⁷¹. Da Zubiri nicht viel darüber sagt, ist es schwer zu entscheiden, worauf er genau anspielt. Die Gestalt ist die „totale Konfiguration des Perzipierten“²⁷², etwas kann also nur erkannt werden, wenn es eine bestimmte Gestalt aufweist. Es ist möglich, dass Zubiri hier auf den frühen Strukturalismus in der Psychologie hinweist, der zum Beispiel durch Wundt vertreten worden ist. Dort gibt es wahrgenommene Elemente, die sich durch bestimmte Gesetze zu einem Ganzen ordnen. Diese Gesetze sind zum Beispiel die Ähnlichkeit, die Nähe und die Kontinuität²⁷³. Ein späterer Versuch zur Gestaltpsychologie im 20. Jahrhundert wäre der von Marr, der grundlegende „Geone“ (das sind dreidimensionale Schemata, aus denen sich alle Gegenstände aufbauen lassen) annimmt, die in der Psyche des Menschen bereitliegen und aus denen die Gegenstände erbaut, also gestaltet werden²⁷⁴.

Die *Formalisierung*, auf die Zubiri abhebt, spielt sich auf einer anderen Ebene ab. Dass durch verschiedene Rezeptoren verschiedene Inhalte und Formen derselben geliefert werden, ist auch für Zubiri klar. Die *Formalisierung* geschieht nicht durch die Rezeptoren, sondern durch die Art und Weise des Sich-Beziehens auf die Rezeptoren, also wie mit den Daten, die sie liefern, *umgegangen* wird. „Das Verbleiben hängt nicht von den Rezeptoren als

²⁶⁸ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 36

²⁶⁹ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 878 (B98)

²⁷⁰ Vgl. hierzu: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 84ff (B37ff)

²⁷¹ „Die Gestaltpsychologie widmet sich also, einfacher ausgedrückt, der Untersuchung, wie der Mensch Ganzheiten erlebt und wahrnimmt“. *Gestaltpsychologie* (Stand: 18. 06. 2010)

²⁷² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 44

²⁷³ Vgl. hierzu: Goldstein: *Sensation and perception*, 99f

²⁷⁴ Vgl. hierzu: Goldstein: *Sensation and perception*, 109

solchen ab, sondern von der Art und Weise, wie mit ihnen im Fühlen des Fühlenden umgegangen wird²⁷⁵. Die Art und Weise des *Umgehens* mit den Daten, die die Rezeptoren liefern, nennt Zubiri die *Haltung*²⁷⁶. Wie mit den Daten umgegangen wird, konstituiert sich aus der *Haltung*, die auf die Form (der Autonomie) abzielt. Durch die Haltung werden die Daten auf diese oder jene Weise hingenommen. Dadurch aber „ist es die Haltung, in der die Möglichkeit und der formale Modus jeder Verursachung und Antwort liegt“²⁷⁷. Die Haltung hat eine Auswirkung auf den gesamten *fühlenden Prozess* und ist daher der abstrakte Begriff für das *Verbleiben*.

Es *verbleibt* etwas in der *Impression* des Tieres oder des Menschen. Es ist dieser bestimmte Inhalt, der durch die Rezeptoren wahrgenommen wird, der als *autonom verbleibt*. Diese Form (der Autonomie) wird nun in den verschiedenen Stufen des *fühlenden Prozesses* moduliert. Es verbleibt als dieser Inhalt (Beute) auf verschiedene Weise in diesem Prozess, als Modulation der *Grundspannung* oder als *Antwort*: er wird *formalisiert*. Dies ist eine erste Annäherung an das Gemeinte. Nun beschränkt sich Zubiri nicht auf diese Art der *Formalisierung*, sondern die Weise des *Verbleibens* selbst schlägt in einer Art (biologischen) Dialektik auf den Inhalt zurück und *formalisiert* ihn als solchen, er verändert sich nicht zuletzt in seiner Ausdifferenziertheit der Inhalte selbst.

In diesem Zusammenhang tritt die Unterscheidung zwischen *Sensationen* und *Perzeptionen* auf. Eine Sensation ist ein Bemerktes (nota), das elementar und also einfach ist. sie hat als solche schon die Form der Autonomie, sie hat daher die Form (der Autonomie) an sich und damit (da jede Form der Autonomie bereits moduliert ist) ist sie bereits *formalisiert*. „Aber das Bemerkte (die nota), gerade durch das Autonom-Sein, also durch das Formalisiert-Sein, ist unabhängig“²⁷⁸. Das ist auch der Grund, welcher gegen eine Gestaltpsychologie spricht, denn diese geht davon aus, dass un-formalisierte Elemente sich zu einer Gestalt nach bestimmten Gesetzen verbinden. Bei Zubiri ist die Formalisierung der Form (der Autonomie) anhängig und daher ist jedes einfache Element, da es schon autonom ist, als solches *formalisiert*. Jede *Sensation* ist unabhängig nicht nur vom Fühlenden selbst, sondern auch von den anderen *Sensationen*. Es muss aber so etwas wie eine Einheit dieser *Sensationen* geben und diese ist im Trennenden der *Formalisierung* selbst zu suchen. Denn die Modulation der Form (der Autonomie) ist allen *Sensationen* gemein und daher verbindend. Die *Sensationen*

²⁷⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 36

²⁷⁶ Im Folgenden gibt das deutsche Wort „die Haltung“ das spanische Wort „la habitud“ wieder. Im Deutschen soll dabei die Bedeutung der „Einstellung“ mitschwingen. Zubiri selbst unterscheidet „la habitud“ von „la habitus“, was mit „Charakter“ oder „Einstellung“ zu übersetzen wäre, wobei die „Haltung“ den „Charakter“ des Menschen begründet, weshalb Zubiri das Wort „habitud“ kreiert hat.

²⁷⁷ Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 158

²⁷⁸ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 37

fügen sich zusammen und erhalten ein „Profil“, was nichts anderes ist als die *Perzeption*²⁷⁹. So bauen sich komplexe *Profile* auf, wie das der „Stein-Beute“, die ein Krebs perzipiert²⁸⁰. Dieses *Profil* ist geschlossen, d. h. es steht als Ganzes für sich.

Der Krebs ist nun auf Grund der *Formalisierung* der *Sensationen* zu einer komplexen Einheit von „Stein-Beute“ nicht in der Lage, den Stein und die Beute als für sich stehende Dinge zu perzipieren.

Aber sehr oft perzipiert er die Beute nicht für sich selbst, (Experiment von Katz), denn gesetzt die Beute hängt an einem Faden von der Decke herab, perzipiert der Krebs die Beute nicht, bis er sich an die neue Konstellation „Beute-Faden“ gewöhnt hat²⁸¹.

Die Pointe scheint hier die zu sein, dass der Krebs sich mit den Daten, die er von seinen Rezeptoren erhält, auf verschiedene Art und Weise in Beziehung setzt, mit ihnen also auch auf verschiedene Weise *umgeht*. Er nimmt einmal durch die Rezeptoren die Beute auf dem Stein wahr und dadurch hat er bereits die Konstellation „Beute“ perzipiert, jedoch wurde diese bisher so *formalisiert*, dass sie nur als „Beute-Stein“ vor-kommen konnte. Die Sinnesdaten sind in Bezug auf die Beute die selben, wenn diese an einem Faden von der Decke hängt, aber sie kommen auf zwei verschiedene Weisen an. Einmal als Beute (in der Konstellation mit dem Stein) und einmal als „nicht-Beute“ (ohne den Stein).

Dadurch wird freilich der gesamte *fühlende Prozess*²⁸² beeinflusst, denn die Beute führt einmal zur *Antwort* des Fangens und einmal zu einem Nichts-Tun, was auch die *Grundspannung* (Warten und Zuspinnen) und die *Verursachung* betrifft. Das ist als wesentlich festzuhalten, da dadurch der gesamte Prozess *formalisiert* wird.

Um die Sache noch komplizierter zu machen, treten zwischen den Arten der Tiere von Haus aus verschiedene Arten der *Formalisierung* auf. „Es ist so, weil der Hund und der Krebs einen verschiedenen Modus der Formalisierung haben“²⁸³. Das System Hund ist bereits derart *formalisiert*, dass er „Beute“ und „Stein“ als jeweils für sich selbst stehend perzipieren kann, sie sind jeweils *geschlossen* und können für sich perzipiert werden. Dadurch, dass das System Hund „weiter“ *formalisiert* ist als der Krebs, ist auch der Inhalt der Perzeption „weiter“ *formalisiert*. Er tritt eben in seiner Form (der Autonomie) nicht mehr als „Stein-Beute“ auf, sondern als „Stein“ und „Beute“, jeweils als *geschlossene* Perzeptionen. Dadurch verändert

²⁷⁹ „Wenn wir bei den elementaren Reizen anfangen und sie als objektive Verweise ansehen, so sehen wir, dass diese Verweise objektive „Konstellationen“ konstituieren, durch die sich die Reize autonomisieren als ein Ganzes, was wiederum auf seine Art als Reiz akuiert“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 161

²⁸⁰ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 38

²⁸¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 38

²⁸² Im Folgenden wird die spanische Wendung „el proceso sentiente“ mit dem deutschen Ausdruck „der fühlende Prozess“ wiedergegeben.

²⁸³ Ebenda.

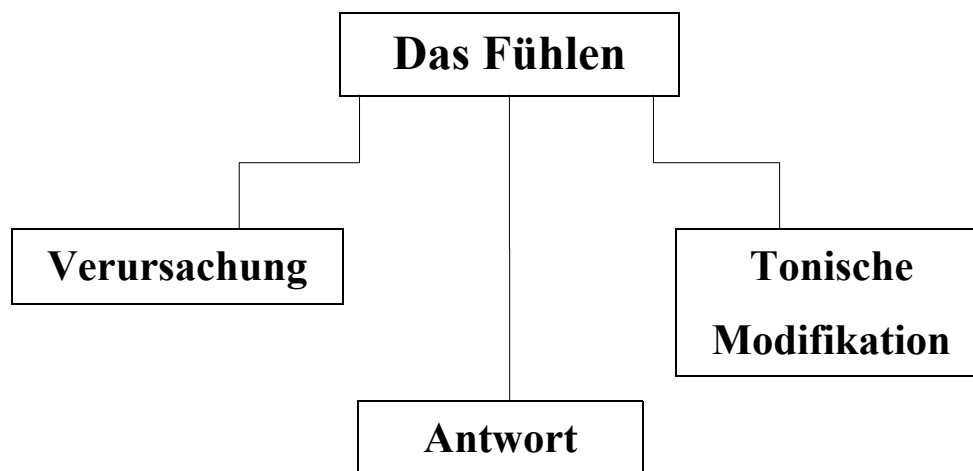
sich auch der Stein, denn er kann nun unabhängig von der Beute wahrgenommen werden. Damit aber verändert sich zudem noch der *fühlende Prozess* des Hundes selbst. Denn er ist nun nicht mehr durch „Stein-Beute“ bestimmt, sondern durch „Stein“ und/oder „Beute“, womit zugleich das *Verbleiben* des Inhalts verändert wird.

Damit noch nicht genug. Der Inhalt (für sich betrachtet) „moduliert von seiner Seite her die Form (der Autonomie) selbst“²⁸⁴. Durch die Unabhängigkeit des Inhaltes von dem Fühlenden (System Mensch oder Tier) ist derselbe „freistehend“. Aber das *Freistehen* einer Farbe ist nicht dasselbe wie das *Freistehen* eines Schmerzes. Denn die Farbe ist von-sich-her anders in ihrem Charakter als der Schmerz, der uns immer zu-nächst ist. Beide aber sind in der Apprehension autonom und *verbleiben* im *fühlenden Prozess* als autonom, wenn auch moduliert. Wieder anders gewendet ist der Schmerz für einen Hund anders in seinem Verbleiben als der Schmerz für einen Menschen, er (Schmerz und Mensch) ist jeweils anders formalisiert.

In den letzten Absätzen sollte nur die breite der Verwendung des Begriffes angezeigt werden, der in sich schillernd ist. Festzuhalten ist: Sowohl der Inhalt, wie die Form, als auch der Fühlende (ob Mensch oder Tier) ist *formalisiert*.

5.2.5 Zusammenfassung: Das Schema der Struktur des Fühlens

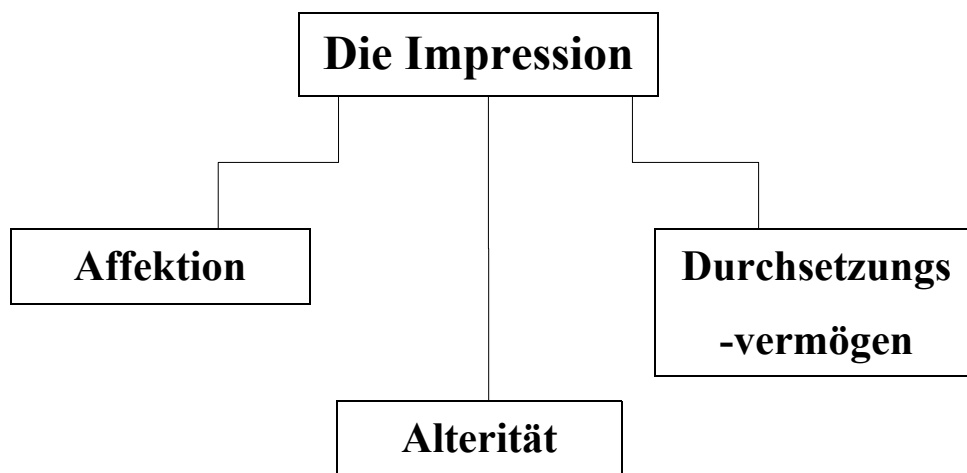
Um die Orientierung in den verschiedenen Strukturen des *Fühlens* zu erleichtern, wird hier das visualisierte Schema desselben dargestellt, wodurch ein guter Überblick und die Einsicht in eine Pointe Zubiris ermöglicht wird.



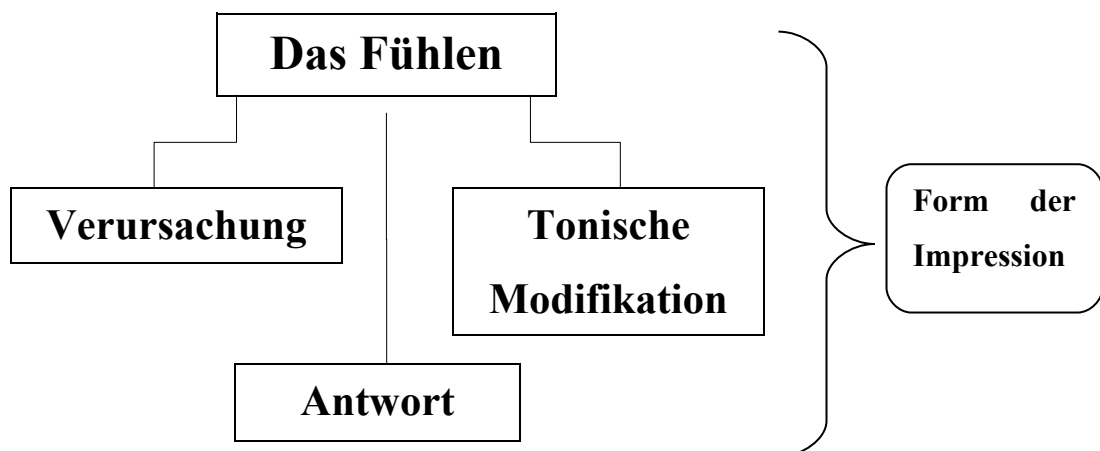
²⁸⁴ Ebenda.

Damit wird die Struktur des *fühlenden Prozesses* dargestellt. Das Fühlen hat drei *essenzielle*²⁸⁵ Elemente, aus denen es sich aufbaut: das Moment der *Verursachung*, das Moment der *tonischen Modifikation* und das Moment der *Antwort*. Alle drei Momente sind unterschieden, aber nicht getrennt. Jedes hat Einfluss auf die je anderen Momente.

Nun ist die sinnliche Apprehension aber durch die formale Struktur der *Impression* konstituiert. Diese hat selbst wiederum drei *essenzielle* Momente.



Bei diesem Schema könnte der Eindruck entstehen, dass es sich bei der *Impression* um ein inhaltliches, konstitutives Element des Fühlens handle, und somit zum Beispiel das Moment der *Verursachung* durch die *Impression* konstituiert werden würde. Dabei wird aber die „Formalität“ der *Impression* übersehen. Keines der Elemente des *fühlenden Prozesses* gliedert sich weiter auf in die strukturellen Elemente der *Impression*, sondern der gesamte Prozess des Fühlens hat die Form der *Impression*. Dies ließe sich so darstellen:



²⁸⁵ Damit wird auf das Buch „Sobre la esencia“ angespielt, wo sich die Essenz aus „notas-de“ aufbaut, die intrinsisch miteinander verwoben sind.

Das drückt Zubiri recht deutlich mit dem Satz aus: „Das ist das Konstitutiv-Formale des Fühlens: die Impression“²⁸⁶. Der gesamte Prozess des Fühlens ist impressiv. Damit einher geht der komplexe Prozess der *Formalisierung*. Das zentrale Element in dieser Konzeption ist das der *Alterität*. Wird letzteres verändert, verändert sich auch die für den *führenden Prozess* konstitutive Form der *Impression* und da dieselbe alle strukturellen Elemente (als deren konstitutive Form) des ersteren betrifft, wird sich dadurch auch der gesamte *führende Prozess* selbst verändern. Dem gilt es nun nachzugehen.

5.2.6 Anwendung auf den führenden Prozess (Kap. 2/§3)

Das oben näher ausgeführte (Vgl. hierzu 5.2.5) bildlich dargestellte Schema drückt Zubiri in eigenen Worten aus:

Um dies zu sehen beginnen wir mit einer essenziellen Beobachtung: Die Formalisierung betrifft nicht nur das apprehensorische Element, sondern den gesamten führenden Prozess als solchen. Jedes seiner drei Momente verbleibt durch die Formalisierung modalisiert²⁸⁷.

Dasjenige, was apprehendiert wird, verändert den gesamten *führenden Prozess*, weil es selbst eben *formalisiert* ist und damit die *Impression* als Form des Fühlens als solches betrifft. Ist das Zu-Fühlende formalisiert, muss der Apparat, der das Zu-Fühlende apprehendiert, auch *formalisiert* (in seiner Struktur moduliert) werden, denn dieser Apparat ist nichts anderes, als der *Prozess des Fühlens* selbst und dieser ist durch die *Impression* bestimmt.

Die *Antwort* wird *formalisiert*, genauso wie die *Grundspannung* und die *Verursachung*. Zubiri geht nur auf die *Grundspannung* und die *Antwort* in seinem Buch ein und gibt dort nur die Konsequenzen an, die sich aus der *Formalisierung* ergeben. So ist „die Fähigkeit der Koordination von Bewegung eine Formalisierung“²⁸⁸, denn je nach der *Formalisierung* der *Impression* muss sich zum Beispiel der Bewegungsapparat auf diese Anforderung „anpassen“, er muss selbst in dieser Form *formalisiert* werden.

Zubiri denkt an dieser Stelle biologisch und auch wieder nicht biologisch²⁸⁹. Je komplexer die Struktur der Beutewahrnehmung ist, desto komplexer muss auch die *Antwort*

²⁸⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 31

²⁸⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 40

²⁸⁸ Ebenda.

²⁸⁹ „Wir bestehen darauf (...), dass die Formalisierung ein evolutiver Prozess ist“ (Ellacuría: *La idea de la filosofía en Xavier Zubiri*, 451). Die Formalisierung kann, biologisch gewendet, als eine Anpassungsbewegung an ein Vorgegebenes verstanden werden. Aber dadurch würde nicht der volle Umfang dieses Begriffes ausgeschöpft werden. Paradoxiertweise müsste man mit Zubiri sagen, dass sich nicht nur der Erkenntnisapparat an die Umwelt anpasst, sondern sich in gleicher Weise die Umwelt an den Erkenntnisapparat. Und darüber hinaus würde dies nur den geschichtlich-evolutiven Prozess betreffen, nicht die je aktuelle Formalisierung im hier und jetzt des Lebens eines Systems.

auf diese Beutewahrnehmung ausfallen²⁹⁰. Zu dieser Beutewahrnehmung, dem *Fühlen* der Beute, gehört nun aber die Fähigkeit, dieselbe zur Strecke bringen zu können. Damit wird der *fühlende Prozess* selbst *formalisiert*, in der Entsprechung zur Wahrnehmung der Beute selber. Der Krebs nimmt nur „Stein-Beute“ wahr und *fühlt* diese Beute recht einfach im Zuschnappen. Beim Hund ist die *Formalisierung* der Perzeption „Beute“ bereits viel differenzierter und daher fällt auch die *Formalisierung* des *fühlenden Prozesses* entsprechend komplexer aus. Er muss seine Bewegungen bereits in einem „höheren“ Maße *formalisiert* haben. Man bedenke dabei nur die spektakulären Verfolgungsjagden eines Leoparden. Hier ist die „Beute“ *formalisiert* als in hohem Maße evasiv. Das wirkt sich nun auf den *fühlenden Prozess* aus, der seinerseits sich *formalisieren* muss. Daher „die Katze, die in die Luft geworfen wird, ihr Gleichgewicht im Fallen wiedererlangt²⁹¹“. Diese Fähigkeit muss sie haben, denn ihre Beute (Maus) ist sehr evasiv und daher ist ihr Bewegungsapparat entsprechend formalisiert.

Genauso auch bei der *Grundspannung*. „Das Sich-gut-Fühlen und das Sich-schlecht-Fühlen erhalten durch die reine Formalisierung eigene Akzentuierungen“²⁹². Je nachdem, wie das Zu-Fühlende *formalisiert* ist, muss sich auch die Grundspannung an dasselbe „anpassen“.

5.2.7 Das Tier und der Verweis (Kap 3/§1)

Die *Impression* ist die formal-konstitutive Struktur des *fühlenden Prozesses*. Das System Tier oder Mensch apprehendiert sinnlich nun einen bestimmten Reiz, ein bestimmtes Zu-Führendes. Das in der Form der *Impression* sinnlich Apprehendierte (das Zu-Fühlende) bringt den *Prozess des Fühlens* in Gang und, wenn der Prozess ausreicht, um das Zu-Fühlende ganz zu „verarbeiten“, so liegt ein Fall des *puren Fühlens* vor.

Die sinnliche Apprehension, d. h. die *Impression*, bestimmt die Gestalt des fühlenden Prozesses. Wenn die *Impression* den Charakter hat, in nichts weiter zu bestehen als den Prozess zu bestimmen, liegt die erste Form der sinnlichen Apprehension vor²⁹³.

²⁹⁰ Zudem bezeichnet Ellacuría Zubiri als „fundamental darwinistisch“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 164

²⁹¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 40

²⁹² Ebenda.

²⁹³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 48

Das Tier apprehendiert sinnlich, *fühlt* die Beute, indem sie eine Bewegung des Systems *verursacht*, die *Grundspannung* von aufgeregt-bereit in einen Beutezug umlegt²⁹⁴. Die Beute ist bloß *Verweis*²⁹⁵ auf die folgende Reaktion des Tieres.

Die Form der *Impression* nun hat drei konstitutive Elemente, wie im Punkt 6.2.3 ausgeführt worden ist, nämlich die der *Affektion*, der *Alterität* und des *Durchsetzungsvermögens*. Das *pure Fühlen*, also eine reine sinnliche Apprehension, die auf dieselbe beschränkt bleibt im lediglichen Durchlauf des *fühlenden Prozesses*, hat als weitere Bestimmungen den *Reiz* (Affektion), den *Verweis* (Alterität) und den *objektiven Verweis* (Durchsetzungsvermögen) an sich.

Insofern es in das Moment des *Reizes* unterschieden ist, wird das Gewicht der Betrachtung auf das Nach-sich-Ziehen einer *Antwort* gelegt. „Nun gut, die *Impression*, die darin besteht, durch die *Affektion* den Prozess der *Antwort* zu bestimmen, ist das, was wir den *Reiz* nennen“²⁹⁶. Dabei muss sowohl sichergestellt sein, dass die *Affektion* eine *Antwort* nach sich zieht, als auch, wie dass das fühlende System wirklich davon affiziert worden ist.

Nun gut, wenn diese reizende *Affektion* „rein“ reizend ist, d. h. wenn sie in nichts anderem besteht, als eine *Antwort* nach sich zu ziehen, dann konstituiert diese *Affektion* was ich die *Affektion* des reinen *Reizes* als solchen nenne. Dabei würde der *Reiz* reizend apprehendiert werden²⁹⁷.

Es liegt ein *Reiz* vor, wenn derselbe voll darin aufgeht, eine *Antwort* des Systems (Mensch oder Tier) nach sich zu ziehen. Dann ist das Apprehendierte durch den *fühlenden Prozess* gefühlt und nur durch diesen Prozess. Zubiri verdeutlicht das Gesagte anhand des Beispiels der Hitze. Letztere liegt in der *Affektion* als erhitzend vor und nur als erhitzend. Die entsprechende sprachliche Wendung, die diesen Umstand markiert ist: „die Hitze erhitzt“²⁹⁸. Die Hitze hat in dieser Apprehension keinen „Selbststand“, sie wird nicht als Hitze apprehendiert, sondern lediglich (als) erhitzend, was unmittelbar eine *Antwort* des Systems nach sich zieht. Die Hitze tritt nicht als Hitze ins Bewusstsein des Tieres oder des Menschen, sondern nur als das System erhitzend, „es“ reizt das System und wird im Grunde nur durch die *Antwort* (z. B. Weglaufen, Hand-vom-Herd-Nehmen) *gefühlt*. Es geht dabei sozusagen nicht um die Hitze selbst, sondern nur um die *Affektion* des Erhitzens, des Schmerzes.

²⁹⁴ Dieser Meinung ist auch Castillo, denn er schreibt: „Eine sich dem Tier eindrückende Sache affiziert das Tier, lässt es eine Reaktion zeitigen und antworten. Sie lässt es fühlen“. Castillo: *Realidad y transcendentalidad en el plantamiento del problema del mal* según Xavier Zubiri, 104

²⁹⁵ Der von Zubiri verwendete Terminus ist „signo“. Warum derselbe nicht mit Zeichen, sondern mit Verweis wiedergegeben wird, soll noch in diesem Unterpunkt dargelegt werden.

²⁹⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 48

²⁹⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 49

²⁹⁸ Ebenda.

Das zweite Moment der *Impression* ist die *Alterität*. Dabei wurde gezeigt, dass sie als vom Fühlenden verschieden vor-kommen muss, will sie ein „Etwas“ sein, das apprehendiert werden kann. Dieses Verschieden-Sein vom Fühlenden ist ihre eigene Form (der Autonomie). Diese wird nun in einer bestimmten Form moduliert, sie tritt zwar als unterschieden hervor, aber nicht mehr als reine *Alterität*, sondern als *Verweis*. Diese Form gilt es nun genau zu bestimmen.

Der *Verweis* ist formal zuerst vom *Zeichen* und von der *Bedeutung* zu unterscheiden. Dazu Zubiri selbst:

Verweis ist nicht „Zeichen“. Das Zeichen ist etwas, dessen Inhalt für sich selbst apprehendiert wird und „darüber hinaus“, daher extrinsisch, „zeigt“. So zum Beispiel die Verkehrszeichen²⁹⁹.

Das *Zeichen* ist etwas, das sich durch einen „Selbststand“ auszeichnet. Es ist *von-sich-her* ein Gegenstand, dem extrinsisch, also „nachher“, zuerkannt wird, auf etwas außer sich selbst zu „zeigen“. Die Wendung dafür wäre: Das Dreieck da an der Straße sagt mir, dass die anderen Vorrang haben³⁰⁰. Dabei wird ein Etwas apprehendiert (Dreieck) und durch eine diesem „Etwas“ äußerliche Bestimmung³⁰¹ kommt ihm neben seinem Dreieck-Sein noch zu, auf etwas zu verweisen (Vorrang der anderen). Es wurde jedoch bereits angeführt, dass der *Verweis* lediglich durch das Verursachen einer *Antwort* des Systems apprehendiert wird, er fällt unter das *pure Fühlen*. Der *Verweis* wird keinem für sich selbst Apprehendierten angefügt, er *ist* sein *Verweisen* auf eine *Antwort*.

Davon ist noch einmal die *Bedeutung* zu unterscheiden, die Zubiri nur im Bereich der Sprache verortet. Sie kommt also ausschließlich dem Menschen zu. Er sagt in der gesamten Trilogie nicht viel darüber, und an dieser Stelle nur: „Die Bedeutung in striktem Sinne kommt nur der Sprache zu“³⁰².

„Das eigene des *Verweises* ist es nun nicht, zu zeigen oder zu bedeuten. Das eigene des Verweises ist es, rein und einfacherweise zu 'verweisen'“³⁰³. Die Hitze im obigen Beispiel war ein *Verweis*, wenn sie mit der Wendung: „Die Hitze erhitzt“, ausgedrückt wurde. Denn dort war sie der *Verweis*, und nur der Verweis, auf eine *Antwort* des Systems auf das Erhitzen.

²⁹⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 49f

³⁰⁰ Heidegger unterscheidet in „*Sein und Zeit*“ zwar Bedeutung, aber nicht Verweis und Zeichen. Er kennt alle drei Charaktere, aber verwendet das Verweisen in der Deskription von dem, was das Zeichen zum Zeichen macht. Vgl. hierzu: Heidegger: *Sein und Zeit*, 76ff

³⁰¹ So scheint dies Heidegger zu verstehen, wenn er vom Zeichen spricht. Es ist Zeug, dem zu-fällt auch noch zu zeigen. Zu-fällig kann das aber nur dann sein, wenn es ihm extrinsisch und nicht konstitutiv zukommt. „Daß das Wozu der Dienlichkeit im Zeigen seine Konkretion erhält, ist der Zeugverfassung als solcher zufällig“. Heidegger: *Sein und Zeit*, 78

³⁰² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 50

³⁰³ Ebenda.

Sie *verblieb* im Letzten nur als *Antwort* auf den *Reiz* des Erhitzens. Sie *verblieb* nicht als die Hitze, der eigen-tlich³⁰⁴ die „Eigen-schaft“ des Heiß-Seins zukommt, sondern nur als Weglaufen (das auch die Modulation der *Grundspannung* in sich schließt), sie war *Verweis* auf dieses Weglaufen, oder allgemeiner gesprochen, die *Antwort* auf den *Reiz*.

Das Essentielle des *Zeichens* ist somit nicht, wie es noch im Mittelalter aufgefasst worden war, der Charakter des Zeigens, sondern „die Art und Weise, wie es zu dem Außer-ihm hinträgt“³⁰⁵. Es geht also nicht um das Zeigen oder *Verweisen* selbst, sondern um die Art und Weise, wie der Inhalt *formalisiert* wird. Ist die Form (der Autonomie) die, als *Zeichen* zu *verbleiben*, dann ist der Charakter des Von-sich-her (Realität) bereits mit gesetzt.

Verweis besteht nun darin, eine Weise der Form (der Autonomie) zu sein: die Form (der Autonomie), eine Antwort zu bestimmen. Und der Verweis besteht in der reinen verweisenden Bestimmung dieser Antwort³⁰⁶.

Der *Verweis* wird nur *gefühlt* als *Antwort*, er verbleibt als *Antwort* auf das Erhitzen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass *das Fühlen* ein Prozess ist, der durch das Zu-Fühlende durchlaufen wird. Dabei wird das Zu-Fühlende *formalisiert*, in dem es in den verschiedenen Momenten des *fühlenden Prozesses* verbleibt und dadurch *aktualisiert* wird. So wird durch einen *Reiz* die *Grundspannung formalisiert*, oder moduliert, zum Beispiel von entspannt auf weglaufbereit. Auch die Antwort auf den *Reiz* ist modulierbar. So wird der Hund jaulend weglaufen, wenn der *Reiz* erhitzt, und zwar den Hund. Dabei ist letzterer, da er nur im *fühlenden Prozess* apprehendiert wird, ein *Verweis* auf die *formalisierten* Momente desselben, er *verbleibt* nur in der Modulation der Momente, er wird durch dieselben *aktualisiert*. Paradox gesprochen muss gesagt werden, dass der *Verweis* gerade dann die Form (der Autonomie) der *Alterität erhält*, wenn er sich ver-weist, also verschwindet. Im Verschwinden des *Verweises* verbleibt er als autonom in der sinnlichen Apprehension.

Jeder Verweis ist `Verweis-von. Das `von` ist eine Antwort und dasselbe `von` gehört selbst, formal gesehen, zu der Art und Weise, wie das Gefühlte verweisend verbleibt. So ist die Hitze der thermische Verweis auf die Antwort, das Licht der leuchtende Verweis auf die Antwort, usw.³⁰⁷

Die *Impression* des *Reizes* wird durch den Durchlauf des *fühlenden Prozesses* *gefühlt* und dieser reicht aus, um die *Impression* in der Form (der Autonomie) des *Reizes* zu

³⁰⁴ Mit dem sprachlichen Ausdruck „eigen-tlich“ wird im Folgenden die spanische Wendung „en propio“ wiedergegeben, die sehr schwer zu übersetzen ist. Dabei ist das „eigen“ in „eigen-tlich“ durchaus possessiv zu verstehen, es meint, das etwas einer Essenz zukommt.

³⁰⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 51 Der exakte Terminus ist die spanische Expression: „como lleva“.

³⁰⁶ Ebenda.

³⁰⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 52

„verarbeiten“. Es ist ein *pures Fühlen*, eben da der *fühlende Prozess* dafür ausreicht. In den Worten von Zubiri: „Die Impressionen des Tieres sind reine objektive Verweise auf die Antwort“³⁰⁸.

Als letztes Moment verbleibt das des *Durchsetzungsvermögens*. Der Verweis setzt sich im System durch und daher vermag es als das, was und wie es ist, zu verbleiben. Durch das Vermögen des *Verbleibens* wie und was es ist, bezeichnet Zubiri den *Verweis* als *objektiven Verweis*. „Objektiv bezeichnet hier die reine Alterität in Bezug auf den Fühlenden, insofern er sich ihm durchzusetzen vermag“³⁰⁹. Es musste die *Alterität* erhalten werden als solche und da er das Vermögen hat, sich durchzusetzen, wird sie auch als solche erhalten. Damit ist sie aber *objektiver Verweis*³¹⁰.

Damit ist die sinnliche Apprehension erschöpft. Sie besteht eben darin, dass die *Impression* durch den *fühlenden Prozess* „bewältigt“ werden kann³¹¹. Erst wenn ein Moment in der konstitutiven Form der *Impression*, genauer der *Alterität*, auftritt, das durch den *fühlenden Prozess* nicht mehr *aktualisiert* werden kann (das Von-sich-her), wird in die intellektive Apprehension eingetreten, die ihrerseits die Aufgabe hat zu ermöglichen, dass die *Impression* in einer bestimmten *Formalisierung* *verbleiben* kann und dadurch *aktualisiert* wird. Damit enthüllt sich die *Sinnhafte Intelligenz* als *fühlender Prozess*, nur dass auf das Moment der *Alterität* Rücksicht genommen wird, das die sinnliche Apprehension überfordert (das Von-sich-her).

Dies ist der Grund, warum die sinnliche Apprehension so weitläufig behandelt wurde. Sie wird die Makrostruktur der *Sinnhaften Intelligenz* vorgeben und muss es auch. Sie hat die gleiche Struktur wie die erstere, aber wird sich durch die *Formalisierung* der *Alterität* durch das *Von-sich-her* (da die *Alterität* ein konstitutives Element der *Impression* ist und dieselbe wiederum formal-konstitutiv ist für den *fühlenden Prozess*) modulieren, oder besser noch, *formalisieren*: die intellektive Apprehension oder die *Sinnhafte Intelligenz*. Wird dies nicht begriffen, können zwar die Formeln und Phrasen Zubiris nachgesprochen werden, aber niemals verstanden werden, worum es ihm bei der *Sinnhaften Intelligenz* im Letzten geht.

³⁰⁸ Ebenda.

³⁰⁹ Ebenda.

³¹⁰ Ellacuría ist hier noch wortkarger. Er fügt zu diesem Punkt nur an, dass „der Reiz als etwas apprehendiert wird, das vom Tier verschieden ist, als etwas `Objektives`“. Ellacuría: *Biología y inteligencia*, 143

³¹¹ Das bedeutet nicht, und das ist wichtig zu sehen, dass der Mensch andere Sachen wahrnimmt als das Tier. Beide nehmen „die Welt“ wahr, aber apprehendieren anders. Die Form der *Alterität* des *Von-sich-her* „hat“ nur der Mensch, er apprehendiert durch seine eigene *formalisierte* Struktur „anders“ oder in einem anderen Modus als das Tier: die *Sinnhafte Intelligenz*. Er nimmt die *Alterität* nicht als *Reiz* sondern als *Realität* (Von-sich-her) wahr. Dadurch, dass er *Realität* wahrnimmt als Form (der Autonomie), die *verbleiben* muss, reicht das *pure Fühlen* nicht mehr aus, um dem Herr zu werden, es kann nur als intellektive *Aktualisierung* *verbleiben*.

Um die konstitutive Struktur des Aktes der intellektiven Apprehension zu bestimmen, ist es nicht notwendig, aber trotzdem ist es zumindest sehr nützlich, bei der sinnlichen Apprehension als solcher zu beginnen³¹².

Zubiri hebt hier auf einen pädagogischen Aspekt ab, der gerade in seiner Notwendigkeit beschrieben worden ist. Er müsste von seinem phänomenologischen Blick her nicht bei der sinnlichen Apprehension beginnen, aber er macht es, damit er die Makrostruktur der *Sinnhaften Intelligenz* in ihrer Essenz vor-stellen kann. Erstaunlich ist dabei nur, dass diesem Kapitel in der Sekundärliteratur nahezu keine Beachtung geschenkt wird. Sollte letzteres dennoch einmal beachtet werden, dann wird nur erwähnt, es sei vorhanden. Aber es wird niemals aus-einander-gelegt, geschweige denn als interpretativer Schlüssel zur Trilogie erkannt.

³¹² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 26

5.3 Das (menschliche) Fühlen

Die Apprehension des Menschen ist in ihrer Makrostruktur gleich der des Tieres. Zubiri beginnt die Vorstellung des menschlichen Fühlens mit der Aus-einander-setzung der konstitutiven Form des *fühlenden Prozesses* (des Menschen), also der *Impression*, die durch die neue Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* moduliert, d. h. *formalisiert*, wird. Da die *Impression* die konstitutive Form des *fühlenden Prozesses* ist, wird derselbe durch sie bestimmt und ebenfalls moduliert, es wird aus dem *fühlenden Prozess* als *pures Fühlen* ein intellektives Fühlen: die *Sinnhafte Intelligenz*. Dabei ist das fühlende Moment festzuhalten, die intellektive Apprehension ist daher die (modulierte) sinnliche Apprehension.

D. h. das gleiche Bemerke (die *notas*), das reizhaft durch das Tier apprehendierte wird, präsentiert im Menschen eine eigene Form (der Autonomie), die sich von der Form des Reizes unterscheidet. Sicher handelt es sich dabei um eine sinnliche Apprehension; und das, weil es sich dabei immer um eine Apprehension in der *Impression* handelt. Aber es ist eine andere Art der *Impression*. Es ist eine strikte modale Unterschiedenheit, die die drei Momente der *Impression* betrifft³¹³.

Sowohl das Tier als auch der Mensch teilen die konstitutive Form des *fühlenden Prozesses*, d. h. die *Impression*, die sich aber auf Grund der Verschiedenheit ihrer Elemente im Vergleich zum tierischen Fühlen modulieren wird. Diese Modulation hat, eben da sie die konstitutive Form des Prozesses ist, einen Einfluss auf die Form desselben. Da der Prozess die Form der *Impression* (wenn auch moduliert) hat, bleibt er eine sinnliche Apprehension: die intellektive Apprehension, die nur modal von der der sinnlichen Apprehension unterschieden ist.

Das Tier apprehendierte das Bemerke (*nota*) in der Form eines *Reizes*. Der Reiz war der *objektive* Verweis auf eine *Formalisierung* der *Grundspannung* und der *Antwort*, wodurch derselbe *geföhlt* wurde im Durchlauf des *fühlenden Prozesses*. „Der Inhalt, diese Farbe, dieser Ton, dieser Geschmack, etc. wird durch das Tier nur als Bestimmung der Grundspannung und der Antwort apprehendierte“³¹⁴. Das wurde durch die Wendung: „Die Hitze erhitzt“ ausgedrückt. Das Zu-Fühlende *verblieb* im Durchlauf des *fühlenden Prozesses* in der Form (der Autonomie) des *Reizes*. Der *Verweis* hatte demnach keinen Selbststand und verblieb als autonom gerade in seinem Ver-weisen, in seinem Verschwinden. Hier lässt sich noch die Beobachtung anhängen, dass das Zu-Fühlende erst im Durchlauf des *fühlenden Prozesses* zu dem Erhitzen wird. *Es* ist vorher nicht, erst durch die *tonische Modifikation* und die *Antwort* ist das Zu-Fühlende. Somit ist das Tier eine echte Monade. Denn es blickt sozusagen nicht in

³¹³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 54

³¹⁴ Ebenda.

die Welt hinaus, kann es auch gar nicht, da sich der *Verweis* ver-weist, sondern es ist in sich selbst versunken und er-lebt nur seine eigenen Re-aktionen.

5.3.1 Der Mensch und die Reität (Kap. 3/§2)

Der Mensch jedoch er-lebt das Zu-Fühlende in einer eigenen Form (der Autonomie)³¹⁵. Er er-lebt es als *Reität*. Diese zeichnet sich durch einen Selbststand aus, da ihm das Bemerkte (nota) *eigen-tlich*³¹⁶ zukommt, die *Reität* ist *von-sich-her*³¹⁷.

Umgekehrt (zur Apprehension des Tieres, Anm. H. B.), im neuen Modus der Apprehension wird die Hitze so apprehendiert, dass ihr die thermischen Eigenschaften 'eigen-tlich' zukommen³¹⁸.

Zubiri fügt an dieser Stelle gleich an, er wolle das Wort „Eigenschaft“ im weitesten Sinne des Wortes verstanden wissen, da er eben wegen seines Entwurfes der Essenz (Wesen) vermeiden will, sie als „Charaktere eines Sub-jektes mit dem Namen Hitze (das nichts ist, was zuerst gegeben wäre)“³¹⁹ anzusehen. Vielmehr sind diese Charaktere (Eigenschaften) nicht einem Sub-jektum zu Eigen, sondern sie werden durch ihre *Zugehörigkeit* zu etwas bestimmt. Hier sagt Zubiri nicht mehr darüber, aber diese *Zugehörigkeit* kann von „Sobre la esencia“ her nur als die *Zugehörigkeit* zum System der Elemente der Essenz (Wesen) verstanden werden. Diesem System gehören sie zu und dieses System ist das Subjekt selbst. Die „Eigenschaften“ sind das Wesen selbst, um es wieder paradox auszudrücken.

Verblieb nun der *Reiz* als *Verweis* der Modulation der *Grundspannung* und *Antwort*, und nur als solcher, *verbleibt es* im Falle der Apprehension der *Reität* in der Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*. War der Ausdruck für das *Ver-weisen* die Wendung: „die Hitze erhitzt“, so ist der entsprechende Ausdruck für das *Von-sich-her*: „Die Hitze ist heiß“. Das *ist* drückt hier in der Form der Kopula nichts anderes als den Selbststand der Hitze aus, sie ist *von-sich-her*, hat die Eigenschaften, die ihr zukommen, *eigen-tlich*. Die Hitze in der Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* muss in der Apprehension des Menschen, in dieser Form

³¹⁵ „Im Menschen aber existiert neben der biologischen Befreiung des Fühlens noch eine weitere Fähigkeit: das Intelligieren“. Cambras: Introducción a Zubiri, 29f

³¹⁶ Zubiri setzt das Wort für eigen-tlich (en propio) immer unter Anführungszeichen. Das hat seinen guten Grund, denn es könnte der Verdacht aufkommen beim Sprechen von Eigenschaften etc., dass diesen Eigenschaften etwas zu Grunde liegt, ein Sub-jektum. Das kann aber nach der Auffassung der Essenz (des Wesens) gerade nicht sein. Die Eigenschaften sind das Bemerkte (die notas), die nichts anderes als die „Verbindungspunkte“ des „Netzes“ der Realität, die das System sind. Die Eigenschaften sind die Realität (als geschlossenes, selbstgenügsames System von notas).

³¹⁷ Auch das *Von-sich-her* ist immer unter Anführungszeichen gesetzt und zwar aus demselben Grund. Es ist von *sich* her, aber das darf nicht so verstanden werden, als würde das *sich* auf ein Sub-jektum verweisen.

³¹⁸ Zubiri: Inteligencia y realidad, 55

³¹⁹ Ebenda.

verbleiben (wenn auch moduliert) und der Apparat, der dies zu Stande bringen wird, ist die *Sinnhafte Intelligenz*.

Wenn man sagt, die Hitze 'ist heiß', macht das Verb 'ist' nichts anderes als auszudrücken, dass dem Intelligierten, der Hitze, die Charaktere 'eigen-tlich' zugehören. (Dass dieses 'eigen-tlich' im Sein bestünde, ist eine Konzeption, die falsch und überflüssig ist)³²⁰

Der Unterschied, der daraus zum *Fühlen* des Tieres entspringt, besteht in der Tatsache, dass der *Reiz* sich *ver-wies* und total im *führenden Prozess* verschwand. Der *Reiz* war purer Verweis auf die *Antwort* und die Modifikation der *Grundspannung*, er war für das Tier *als* Reiz (also in einem Selbststand) nicht, sondern nur in der Form der Modifikation der *Grundspannung* und der *Antwort*. Noch härter ausgedrückt war der *Reiz* nur die *Antwort*. Das Zu-Fühlende war nicht *von-sich-her*, sondern nur der *führende Prozess* selbst, das Zu-Fühlende *wurde* erst durch letzteren. Erhitzt re-agiert das Tier durch Flucht oder Jaulen, das Erhitzt-Werden ist als solches gar nicht einmal dem Tier präsent, sondern nur die Flucht oder das Jaulen. Das Tier ist versunken in seine physiologischen Abläufe und kann aus diesem Grund nicht aus sich heraus treten. Es ist angebunden an den Pflock des Augenblicks.

Beim Menschen verhält es sich hier anders:

Es handelt sich bereits nicht mehr um die Hitze als reine Alterität, die verweisend dem führenden Prozess zugehört, sondern um eine Alterität, die als solche der Hitze durch sich selbst zukommt. Die apprehendierte Hitze besteht nun in formaler Hinsicht nicht mehr darin, Verweis auf eine Antwort zu sein, sondern darin, 'von-sich-her' erhitzend zu sein. Nun gut, das ist das, was die Realität konstituiert. Das ist die neue Form (der Autonomie): Form (der Autonomie) der Realität oder Realität³²¹.

Die Hitze als *Von-sich-her* geht nicht mehr im *führenden Prozess* auf³²², sondern muss in demselben in der Form (der Autonomie) der Realität konserviert werden; eben weil ihr die Eigenschaften, das Bemerkte (*nota*), *Von-sich-her* zukommt. Würde sie nur als *Verweis* gefühlt werden, so würden ihr die Eigenschaften (Erhitzen) nicht als ihr zugehörig zukommen, sondern lediglich als *Verweise* auf eine *Antwort* oder Modifikation der *Grundspannung*. *Realität* ist aber nichts anderes als das *Von-sich-her* (der Eigenschaften) und

³²⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 56

³²¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 57

³²² Diese Bemerkung ist folgenswer, da dadurch eigentlich angezeigt wird, dass die Realität gar nicht mehr in letzter Konsequenz total „verstanden“ werden kann. Die *abkünftigen* Akte der Intelligenz (*Logos und Vernunft*) werden nicht in der Lage sein der Realität Herr zu werden. Es wird einen ständigen Überschuss geben, der gar nicht imperialistisch bewältigt werden kann. Damit drückt dieses Denken die Ideologie des Zentrums gerade nicht mehr aus. „Die Ontologie, das Denken, welches das Sein des – des lebendigen und zentralen Systems – ausdrückt, ist die Ideologie der Ideologien; sie ist Basis der Ideologie der Imperien, des Zentrums“. Dussel: *Philosophie der Befreiung*, 18

daher muss sie anders *aktualisiert* werden als der *Reiz*, in einem Modus, der das *Von-sich-her* als solches *verbleiben* lässt. Die Eigenschaften werden durch die *Sinnhafte Intelligenz* als der Hitze selbst zugehörig apprehendierte³²³, womit ein Eigenstand der Hitze selbst einher geht³²⁴. Die Hitze ist damit etwas, das dem *fühlenden Prozess* im Letzten nicht in ihrer Gesamtheit zugehört, sondern für sich selbst steht³²⁵.

Die Charaktere der Hitze werden als 'ihre' impressiv apprehendierte, d. h. der Hitze selbst und insoweit sie 'ihr' zukommen. Im Unterschied zum puren Fühlen des Tieres, das das Bemerkte (die notas) reizhaft apprehendierte, und nur reizhaft, werden im menschlichen Fühlen die gleichen Charaktere ebenfalls apprehendierte, aber als Charaktere der Hitze 'von-sich-her'³²⁶.

Die *Realität* wird in der Apprehension von dem bloßen Verweis-Sein auf eine *Antwort* und Modifikation der *Grundspannung* gelöst und tritt nun als für sich selbst stehend hervor, sie ist *von-sich-her*, genauso wie ihre Charaktere (die notas). Der Ausdruck dafür ist: „die Hitze *ist*“ und „die Hitze *ist* heiß“. Das Heiß-Sein kommt der Hitze zu und nicht dem *fühlenden Prozess*. Da das Heiß-Sein einem „etwas“ zugehört, ist es *von-sich-her*, es ist „etwas“, das sich zu-fühlen gibt. Diese Form (der Autonomie) des Sich-von-sich-her-zu-fühlen-Geben muss *verbleiben* und genau so *verbleiben*. Das kann aber das *pure Fühlen* nicht leisten, aus ihm wird ein intellektives Fühlen oder eine fühlende Intellektion.

Die neue Form, die in der *Impression* apprehendierte werden muss, ist das *Von-sich-her*, das *Eigen-tlich*. Die *Impression* legt sich aber in drei konstitutive strukturelle Momente auseinander: die *Affektion*, die *Alterität* und das *Durchsetzungsvermögen*. Was nun Realität ist, wird besser verständlich in der Erläuterung der Modulation der konstitutiven Form des *fühlenden Prozesses*, also der *Impression*.

5.3.2 Die Modulation der Momente der Impression durch die Realität (Kap. 3/§2)

Die konstitutive Form der *Impression* für den *fühlenden Prozess* des Tieres hatte als das erste strukturelle Element der *Affektion* den *Reiz* an sich. Das Tier war vom Zu-Fühlenden in der Form des *Reizes* betroffen. Der Ausdruck für diese Weise der *Affektion* wäre zum Beispiel:

³²³ „In der Apprehension der Realität verbleibt die Hitze als etwas 'anderes', mit Bemerktem (die notas), das ihr selbst zugehört unabhängig von der Antwort“. Castillo: *Realidad y transcendentalidad en el plantamiento del problema del mal* según Xavier Zubiri, 107

³²⁴ „Man nimmt die Hitze nicht als reine Verursachung einer biologischen Antwort, sondern als etwas was von-sich-her heiß ist“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 147

³²⁵ „Ich fühle als Impression etwas, was in meinem Fühlen sich mir als etwas präsentiert, was sich *schon* als Fels von-sich-her präsentiert“. Zubiri: *Sobre la realidad*, 26

³²⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 57

„Der Hund fühlt (sich³²⁷) kalt“. Damit ist dies ein *Reiz*, der bloßer *Verweis* auf eine *Antwort* ist.

Der Mensch nun hat eine eigene *formalisierte* Form (der Autonomie) in der *Impression*. Er *fühlt* den *Reiz* nicht in der Form des *puren Fühlens*, sondern als Realität. „Umgekehrt löst die *Affektion* im Menschen einen fühlenden Prozess anderer Art aus: Dem Menschen ist kalt“³²⁸. Der Ausdruck für diese Weise der *Affektion* wäre damit zum Beispiel: „Dem Menschen ist kalt“. Dadurch erschließt sich eine Modulation der *Affektion*, sie ist nicht *Reiz*, sondern *reale Affektion*.

Das Tier hatte, auch wenn es einen objektiven Reiz apprehendieren konnte, keinen Zugang zur Welt, wie in Punkt 6.3.1 ausgeführt worden ist. Es ist in seinen eigenen *fühlenden Prozess* versunken, der *Verweis ver-wies* sich in ersteren und das Tier hatte es daher nur mit sich selbst zu tun, ohne dies zu wissen. Es könnte hier gesagt werden, dass das Tier nicht wirklich (real) betroffen ist von etwas, was es in letzter Instanz zur Sorge veranlassen könnte. Denn es hatte ja nur mit sich selbst zu tun. Daher fehlt der Apprehension im Letzten die „Schärfe“, um das Tier wirklich zu be-sorgen, zu ver-schrecken. Es ist ja „nur“ ein *Reiz*, den es apprehendiert und dieser ist noch aufgehoben in den *fühlenden Prozess* und wird erst in demselben zu einem solchen bestimmt. Damit ist das Tier nicht von etwas selbst-ständigem, es Bedrohendem betroffen, sondern es *fühlt* (sich) kalt.

Beim Menschen nun ist die *Affektion* von einer anderen Qualität. Sie ist real, das Zu-Fühlende ist *von-sich-her* und hat an-sich-selbst die Eigenschaften, die es zu dem machen, was es ist. Damit aber wird der Mensch betroffen von etwas Selbst-ständigem, was ihn wirklich und real be-sorgen und ver-schrecken kann. Er sieht, dass ihm etwas mit realer Härte ans Leder will, etwas, was nicht er, sondern *von-sich-her* ist. Der Mensch ist wirklich (real) betroffen von der Realität und muss es sein, denn sie ist in ihrem Selbststand zu nehmen und dies be-sorgt und ver-schreckt. Daher ist die *Affektion* nicht die eines bloßen *Reizes*, sondern eine *reale Affektion*. „Auf diese Weise affiziert durch etwas 'Eigen-tliches', wird die *Affektion* zur realen *Affektion*“³²⁹.

Des Weiteren wäre der Ausdruck für diese Art der *Affektion* die, dass der Mensch *sich* kalt fühlt. Hier entspricht der sprachlichen Wendung das, was ihr in Wahrheit zukommt. Sie drückt einen *reflexiven* Bezug des Menschen auf sich selbst aus. Und den hat der Mensch,

³²⁷ Hier versagt die deutsche Sprache. Die sprachliche Konvention erfordert es hier ein „sich“ zu setzen. „Der Hund fühlt sich kalt“, wäre die etwas holprige Wiedergabe der spanischen Wendung „El perro siente frío“. Das sich wurde in Klammer gesetzt um anzuzeigen, dass der Hund keine Form des reflexiven Bezuges auf sich hat. Dies hat nur der Mensch, wie sich noch zeigen wird, auf Grund der Sinnhaften Intelligenz.

³²⁸ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 60

³²⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 61

wie sich noch zeigen wird (Vgl. hierzu 5.3.8 und 6.), durch die *Sinnhafte Intelligenz*, die sich selbst in der Apprehension *fühlt*. Dazu aber später mehr.

Das zweite strukturelle Moment der *Impression* ist das der *Alterität*. Auch wenn der Inhalt in gewisser Weise beim Tier und beim Menschen der gleiche ist (beide nehmen den Stein als Stein wahr, bei den höheren Formalisierungsstufen jedenfalls), unterscheidet sich die Form (der Autonomie) des *Verbleibens* bei beiden. Der Inhalt *verblieb* beim Tier als *Verweis* und nur als Verweis, auf eine *Antwort* und eine Modifizierung der *Grundspannung*.

Das Tier wird den Verweis niemals `als` etwas apprehendieren, was verweist, sondern der Verweis ist nur als verweisend und nur auf diese Weise präsent. Es ist eine reine verweisende Tatsache, um es so auszudrücken³³⁰.

Das Tier kann demnach den *Verweis* nicht *als* Verweis apprehendieren, sondern nur in seinem Verweis-Sein *fühlen* im Durchlauf des *führenden Prozesses*. Es hat den *Verweis* nicht, sondern *ist* der *Verweis*, indem es re-agiert. Beim Menschen ist die Form der *Alterität* moduliert, sie ist *altera realitas*, sie ist *reale Alterität*. Dies, weil der Inhalt in der Form des *Von-sich-her verbleibt*, er hat seine Eigenschaften *eigen-tlich*. Damit steht er als Eigen-stand eigenständig vor dem Menschen und wird in dieser Form der *Alterität* als *reale Alterität* apprehendiert. „Der Inhalt „verbleibt“ als etwas „Eigen-tliches“ und nicht als etwas `Verweisendes`“³³¹. Der sprachliche Ausdruck war dafür: „Die Hitze ist heiß“, was keine Tautologie ist, sondern der Ausdruck des *Eigen-tlich-Seins* der Eigenschaften der Hitze. Sie kommen *von-sich-her* der Hitze zu und daher hat die Hitze Selbststand. Dadurch wird das Heiß-Sein nicht durch den Durchlauf des *führenden Prozesses* konstituiert, sondern *es* ist schon, bevor es in denselben eintritt, Kraft der Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*, heiß. Der Hitze kommt schon, bevor sie in letzteren eintritt, *von-sich-her* die Eigenschaft des Heiß-Seins zu. Das Heiß-Sein liegt nicht im *führenden Prozess*, sondern in der Hitze selbst. Dadurch hat die Hitze Selbst-stand und geht den Menschen real an, er be-sorgt sich.

Die Hitze ist in den fühlenden Prozess eingeschlossen, aber geht nicht in ihm auf, denn sie ist *von-sich-her* Hitze und muss in dieser Form (der Autonomie) *verbleiben*. Dadurch wird der *führende Prozess formalisiert* zu einer intellektiven Apprehension, wie sich noch zeigen wird.

Die Hitze ist heiß: das ist keine verbale Tautologie. `Sie ist heiß` bedeutet, dass die Hitze und alle ihre thermischen Charaktere gefühlt werden als `ihre`. Die Hitze ist so Hitze an und für sich selbst. Und genau deshalb ist die Hitze das Bemerkte (nota) so `eigen-tlich`, dass ihr nicht einmal die Eingefügtheit in den fühlenden Prozess zukommt. Sie ist in gewisser Weise in ihn eingefügt,

³³⁰ Zubiri: Intelligencia y realidad, 62

³³¹ Zubiri: Intelligencia y realidad, 61

aber in der Form *schon* Hitze zu sein. Die Hitze ist daher also 'von-sich-her', bevor sie im Fühlen präsent wird, Hitze³³².

Die Hitze ist schon „bevor“ sie in der Apprehension ist, heiß, Hitze. Sie ist es *von-sich-her*. Genau das wird durch das Wort Selbststand umschrieben. Da sie in der *Impression* in der modulierten Form der *Alterität* als *reale Alterität* apprehendiert wird, muss sie als „vor“ der Apprehension „seiend“ angesehen werden. Die zeitlichen Charaktere des „be-vor“ wurden unter Anführungszeichen gesetzt, da Zubiri anmerkt, dass es sich dabei um kein zeitliches Vorhergehen handelt, sondern um ein formales Vorhergehen. „Es ist eine Anteriorität, die nicht zeitlich bestimmt ist, sondern rein formal“³³³. Es ist also keine Zeitbestimmtheit, die dem entspricht, sondern eine Art „logisches“ Vorhergehen. Das Vorhergehen ist nicht bezogen auf die *Antwort* und die Modifikation der *Grundspannung*, sondern auf die Apprehension selbst. Zeit als Ablauf von Zeitmomenten ist aber nur innerhalb der Apprehension zulässig. Daher: Ist ein Unterschied zwischen der Apprehension selbst und dem Gegenstand gesetzt, wird das Bevor nicht zeitlich im Sinne eines zeitlichen Verlaufes zu verstehen sein³³⁴. Zubiri nennt dieses Bevor ein Moment des *prius*. Und fasst das Gesagte noch einmal zusammen:

‘Heiß sein’ ist nicht das gleiche wie ‘erhitzen’. Das ‘ist’ ist, in der apprehendierten Hitze selbst, ein *prius*, bezogen auf das ‘Erhitzen’: es ist ‘ihre’ Hitze, die Hitze ist ‘ihre’. Und dieses ‘ihre’ ist genau das, was ich *prius* nenne³³⁵.

Damit wird nichts anderes ausgedrückt als der Selbststand der Hitze, die *von-sich-her* die Eigenschaft des Erhitzens hat. Damit ist die Hitze heiß, noch bevor sie in die Apprehension eintritt und in ihr *verbleibt*. Die Hitze ist daher der Apprehension vorhergehend, sie ist ein *prius* bezogen auf letztere.

Das dritte und letzte strukturelle Element ist das des *Durchsetzungsvermögens*. Darüber verliert Zubiri an dieser Stelle nicht viele Worte. Er fügt hier kurz angebunden nur an, dass es sich bei dieser Modulation des *Durchsetzungsvermögens* nicht um die Kraft des Reizes geht, sondern um die *Kraft der Realität*. Sie ist es, die sich bei uns gemäß ihrer Form (der Autonomie) durch-setzt. Daher haben wir es in der menschlichen Apprehension nicht

³³² Ebenda.

³³³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 62

³³⁴ Wäre dieses *prius* zeitlich gefasst, so müsste eine Zeitreihe außerhalb der Apprehension angenommen werden, innerhalb von derer die Zeit ihren „Anfangspunkt“ hat. Nun ist aber von einem „Außerhalb“ gar nicht die Rede gewesen und die Realität dürfte nicht als ein „Außen“ angenommen werden. Aus diesem Grund kann sich die Zeit nur in der Apprehension „befinden“. Dann aber kann das *prius* nicht zeitlich vorhergehen, denn dafür wäre eine Zeitreihe außerhalb der Apprehension zu setzen, was aber gerade bestritten wurde. Zubiri hat wohl die erste Antinomie der reinen Vernunft von Kant vor Augen und davon den Beweisgang. Vgl. hierzu: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 469ff (B455ff)

³³⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 62

mehr mit *Reizen* zu tun, sondern mit Realitäten. Denn sie sind es, die sich, so wie sie sind, uns durch-setzen. Damit wird nicht mehr ein Reiz ver-nommen, sondern die Realität.

Der *Verweis* wurde, so wie er war, in einer einzigen *Impression* apprehendiert (*pures Fühlen*). Jene war ja nur die konstitutive Form des *führenden Prozesses*. Daher wird auch die Realität in einer einzigen *Impression* apprehendiert werden, durch die *intellektive Apprehension*, die nichts anderes sein wird als die ihr gemäße Modulation des *führenden Prozesses*, so dass die Realität als Realität in ihr *verbleiben* kann. Wenn nun so getan wird, als würde durch die Sinne etwas Zu-Führendes gegeben werden, das die Form (der Autonomie) der Realität hat, die dann von der Intellektion von den Sinnen hin- oder aufgenommen wird, werden daraus zwei *Impressionen* gemacht: die der Realität und die des Inhalts der Sinne. Das wäre wieder das Konzept der *Aufnehmenden Intelligenz*. Es geht aber nach Zubiri darum zu zeigen, wie in einer einzigen und einheitlichen *Impression* in einer *intellektiven Apprehension*, die immer auch sinnlich ist durch ihre konstitutive Form der *Impression*, die Realität in ihrer Form (der Autonomie) des *Von-sich-her verbleibt*.

Es gibt nicht zwei Impressionen, eine des Inhalts und eine der Realität, sondern eine einzige Impression, die Impression der gefühlten Realität, d. h. der Realität in der Impression³³⁶.

Das ist aber wiederum nichts anderes als die *Sinnhafte Intelligenz*, die in einem einheitlichen, wenn auch unterschiedenen und modulierten, Akt diese *Impression* repräsentiert. Dabei sei noch einmal darauf hingewiesen: Der Mensch ist schon in der Realität und es geht daher nicht um eine *Impression* von einem Ding-an-Sich in die Sinnlichkeit, die dann weitergereicht wird zur In-form-ierung an die abkünftigen Akte der Intelligenz (Logos und Vernunft), was einer *Impression* von außen nach innen gleichkommen würde. Dieses Konzept ergibt unter dieser Voraussetzung keinen Sinn. Die *Impression* ist daher, sozusagen, von innen nach innen gerichtet. Die dazugehörige Frage lautet: Wie *verbleibt* etwas im *führenden Prozess*, wenn es die Form des *Von-sich-her* hat? Es *verbleibt* durch die konstitutive Form der *Impression im Menschen*. Etwas durch-formt das Gemüt, was schon im Gemüt ist.

5.3.3 Eine Erklärung der Sinnhaften Intelligenz (Kap. 4/§1)

Zubiri kann von seiner gewählten Methode her (Vgl. hierzu 4.1) nur eine Deskription oder Analyse der Intelligenz bieten³³⁷. Die Intelligenz ist jedoch kein Sub-jektum, sondern sie ist

³³⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 64

³³⁷ Zubiri gibt sehr wohl, auch noch in seiner Trilogie, Erklärungen. Allerdings gibt er dieselben in „Anhängen“ zu einzelnen Paragrafen, die eine strenge Deskription der intellektiven Akte geben. Dabei ist es nur interessant, dass Zubiri in „*Inteligencia y realidad*“ zu fast jedem Paragrafen einen Anhang gibt. Zur Unterscheidung Zubiris

ihre Akte selbst, weshalb sie immer als *Intellektion* bezeichnet wird. Damit kann Zubiri die Intelligenz nur in der Struktur ihrer Akte beschreiben. Da dieser Methode hier nicht gefolgt werden muss, ist es möglich, die *Intellektion* als solche zu erklären, der Blick erhebt sich über die Struktur der Akte selbst und gibt eine Erklärung. Das ist nicht das, was Zubiri machen kann (von seiner Methode her), und eigentlich müssten alle strukturellen Elemente zuerst beschrieben werden, bevor auch nur an eine Erklärung gedacht werden dürfte, aber für ein besseres Verständnis soll dies an dieser Stelle, bevor noch auf die einzelnen Akte der Intellektion als solcher eingegangen wird, aus-einander-gesetzt werden.

Die *Intellektion* besteht in ihrem Vollzug, wie billig, darin etwas zu *intelligieren*. „Nun gut, ich denke, dass das *Intelligieren*, formal gesehen, darin besteht, etwas als real zu apprehendieren“³³⁸. Soll also etwas nicht nur als *Reiz* im *puren Fühlen* apprehendiert werden, sondern als etwas Reales, so wird es *intelligiert*. Etwas Reales als real zu apprehendieren ist die Essenz der *Intellektion* und damit des *Intelligierens*. Dies ist der *acto exclusivo*, der *acto elemental* und der *acto radical* der Intelligenz. Es kommt nur der Intelligenz als solcher zu, etwas als real zu apprehendieren; die Intelligenz ist in ihrer *Uranfänglichkeit* nichts anderes als die Funktion dieses Aktes; und die Intelligenz ist die Begründerin der *Freiheit* (des Menschen)³³⁹. Damit ist die Intelligenz der ausgezeichnete Ort, wo Realität als Realität *verbleiben* kann, da die *Intellektion* nichts anderes ist als die Apprehension der Realität in ihrem *Von-sich-her*.

Hier wurde nun die ganze Zeit von einem *Intelligieren* und einer *Intellektion* geredet. Das *Fühlen* wurde dabei nicht erwähnt. Man kommt daher auf die Idee, die *Intellektion* als ein eigenes Vermögen zu nehmen, das dem *Fühlen* gegenübersteht. Das Fühlen fühlt etwas in den Sinnen, es prägt sich ein (Impression). Die Intelligenz wiederum ist zuständig dafür, dass aus dem Mannigfaltigen der Sinne etwas Intellektives (also etwas Objektives oder etwas Reales, was einerlei ist) wird. Es bestehen also zwei für sich selbst stehende, komplette Vermögen des Gemütes, die Sinne und die Intelligenz, die je für sich einen Akt beschließen und vollendet ausführen. Das Fühlen erhält von außen eine Einprägung eines wie auch immer gedachten Dinges-an-Sich und die Intelligenz „klärt“ diese Einprägung zu etwas „Verständlichem“.

In der Konzeption der zwei Akte, eines des Fühlens und eines des Intelligierens, meinte man zu erkennen, dass das Apprehendierte durch das Fühlen `zur` Intelligenz weitergereicht wird, damit sie es intelligiert.

des „Erklärens“ und „Beschreibens“: Tirado San Juan: *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, 168ff

³³⁸ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 76f

³³⁹ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 77f

Intelligieren wäre so die Aufgabe, etwas von Neuem zu apprehendieren, was von den Sinnen dargereicht wird. Das primäre Objekt der Intelligenz wäre somit das Gefühlte, und daher wäre die Intelligenz das, was ich die Empfindende Intelligenz nenne³⁴⁰.

Die Sinne geben damit eine Mannigfaltigkeit (Inhalte) weiter an die Intelligenz, die dieses Mannigfaltige weiterverarbeitet. Das ist das Konzept einer *Empfindenden Intelligenz*, oder, wie sie Zubiri noch nennt, einer *Aufnehmenden Intelligenz*³⁴¹. Dabei verlaufen zwei Akte in einer zeitlichen Abfolge jeder für sich ab: das Fühlen, das ein Sediment der Sinne in sich hat, und das *Intelligieren*, das dieses Sediment aufnimmt, dargereicht bekommt und „klärt“, weiterverarbeitet. Das entspricht nicht der *Tatsache*, wie es „in Wahrheit“ verläuft und Zubiri setzt dem sein Konzept der *Sinnhaften Intelligenz* gegenüber.

Die hier anzuschließende Beschreibung von dem, was eine *Sinnhafte Intelligenz* sein kann, findet sich eine Seite weiter:

Dann wiederum zu sagen, dass die Sinne das Zu-Fühlende `in` der Intelligenz fühlen, bedeutet nicht, dass das primäre und passende Objekt des Intelligierens die Sinne sind, sondern bedeutet mehr, es bedeutet, dass es die Weise des Intelligierens ist, die Realität zu fühlen³⁴².

Der erste Teil des Zitates wird gleich ausgelegt werden. Aber es sollte erkennbar sein, dass es nicht die Aufgabe der Intelligenz ist, sich auf die Sinne zu beziehen³⁴³ und etwas von ihnen zu erhalten, aufzunehmen³⁴⁴, sondern es geht um ein „Mehr“ und dieses „Mehr“ soll im Folgenden das Thema sein. In der *Intellektion* wird die Realität *gefühlt*. Diese hermetische Wendung soll zu Verstande gebracht werden.

Die konstitutive Form des *Fühlens* war die Struktur der *Impression*. Vom *Fühlen* der Realität zu sprechen heißt daher, von der *Impression* der Realität zu sprechen, und dies zeigt Zubiri mit dem Satz an: „Diese Apprehension, insoweit sie impressive Apprehension ist, ist ein Akt des *Fühlens*“³⁴⁵. Im *Fühlen* wird die Realität apprehendiert, in einer Modulation des *fühlenden Prozesses*. Im *puren Fühlen* wurde im Durchlauf desselben der *Reiz gefühlt* und die

³⁴⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 82

³⁴¹ Die Intelligenz, insofern sie aufnehmend ist, ruht auf einer Intelligenz auf, die nicht notwendigerweise aufnehmend sein muss, sondern die, wie schon Aristoteles sagt, einfach nur die Apprehension des Seienden durch den nous ist“. Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 328

³⁴² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 83

³⁴³ Auch schon viel früher drückt das Zubiri so aus: „Die Funktion der sinnlichen Daten ist es nicht der Intelligenz ein Problem aufzu-geben, sondern sie besteht darin, der primäre Weg des Zugangs zur Realität zu sein“. Zubiri: *Sobre la realidad*, 18

³⁴⁴ In 5.3 wurde bereits als Prinzip dieser Diplomarbeit die Vermeidung der Struktur der Aufnehmenden Intelligenz als hermeneutischer „Unterbau“ der Sinnhaften Intelligenz angeführt. Hier erhält es durch Zubiri selbst die Bestätigung, da eben damit nicht gesagt werden kann, dass die Intelligenz auf die Sinne in irgendeiner Form zugreifen kann. Damit würde die Trennung der Apprehension in zwei Akte vorausgesetzt werden. Damit kann auch nicht die Intelligenz auf die in den Sinnen gegebene Realität zurückgreifen, sie von daher „nehmen“, wie es zu oft verstanden wird.

³⁴⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 76

Form der *Impression* war dadurch die des *Verweises*. Damit ist das *pure Fühlen* der *Intellektion* entgegengesetzt, denn in der *Intellektion* wird etwas als real und nicht als *Reiz* gefühlt. Damit sind nicht das *Fühlen* und die *Intellektion* entgegengesetzt, wie es in der Konzeption der Intelligenz als *Aufnehmender Intelligenz* gemacht wird, sondern die *Intellektion* wird dem *puren Fühlen* (als Apprehension des *Reizes*) entgegengesetzt. Damit ist das *Fühlen* und die *Intellektion* nicht voneinander ausgeschlossen, sie widersprechen sich nicht.

Dann aber ist klar, dass das pure Fühlen und das Intelligieren nur zwei Modi der sinnlichen Apprehension sind. Weshalb sie sich beide innerhalb des Fühlens einschreiben. Dem puren Fühlen entspricht (auf der Ebene der Realität, Anm. B. H.) ein anderer Modus des Fühlens, der (wie ich gleich ausführen werde) ein intellektives Fühlen ist. Das ist die strikte Gegensätzlichkeit: pures Fühlen und intellektives Fühlen. Aber beide sind Weisen des Fühlens³⁴⁶.

Dann aber können die *Intellektion* im *Fühlen* und das *Fühlen* in der *Intellektion* sein. Es ist daher zu zeigen, wie diese beiden *Tatsachen* bestimmt werden, damit eingesehen wird, wie die *Sinnhafte Intelligenz* „funktioniert“. Nach Ellacuría hat dies Zubiri in einem seiner Kurse so ausgedrückt: „Zubiri hat geschrieben, dass die Retina in der Intelligenz versunken ist und die Intelligenz in der Retina“³⁴⁷.

Aus dem ist bereits zu entnehmen, dass es sich bei der *Intellektion* nicht um zwei für sich selbst stehende Akte handelt, sondern um einen einzigen, einigen Akt³⁴⁸. „Bei der *Impression* der Realität handelt es sich, sage ich, um einen einzigen kompletten Akt“³⁴⁹. Genauso wie beim *puren Fühlen* der Akt ebenfalls ein einziger, kompletter war, ist auch der Akt der *Intellektion* ein einziger, kompletter. Im *puren Fühlen* wurde nicht etwas gefühlt und dann als *Verweis* oder *Reiz* apprehendiert, sondern es wurde das Zu-Fühlende reizhaft apprehendiert. Genauso hier: In der *Intellektion* wird nicht etwas gefühlt (sinnliche Qualitäten, Mannigfaltige der Sinnlichkeit, Realität) und dann *als* Realität apprehendiert, sondern das Zu-Fühlende wird real apprehendiert, in einem einzigen, einigen und kompletten Akt der *Sinnhaften Intelligenz*.

Es gibt daher nicht zwei Akte, sondern zwei Momente des einen einigen Aktes. Das fühlende Moment ist `Impression`, das intellektive Moment ist `von

³⁴⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 80

³⁴⁷ Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 150

³⁴⁸ Darauf hebt auch García ab, wenn er schreibt: „Dieser Akt, dessen Momente das Fühlen und das Verstehen sind, ist ein Akt der Apprehension, des Begreifens von Etwas. Das ist für Zubiri eine Tatsache und keine Theorie“. García: *Inteligencia sentiente, realidad, Dios*, 23

³⁴⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 81

der Realität'. Die Einheit dieser beiden Momente ist die Impression der Realität³⁵⁰.

Die beiden Momente des einen, einigen Aktes sind für die Beschreibung zu unterscheiden, aber sie sind nicht als getrennt anzusetzen³⁵¹. Zum besseren Verstehen wird ein Moment der beiden festgehalten und beschrieben, das andere zum Zwecke der Beschreibung aus dem Fokus gelassen, aber beide sind als *Tatsache* der *Intellektion* ein einziger, kompletter Akt.

Es wird das Moment des *Fühlens* festgehalten:

Weil es formal gesehen die Impression ist, die das Fühlen konstituiert, und es die Realität ist, die formal gesehen die Intellektion konstituiert, resultiert daraus, dass es das gleiche ist zu sagen, die Realität ist 'in' der Impression, wie zu sagen, die Intellektion ist strukturell gesehen 'im' Fühlen: Die Impression der Realität ist intellektives Fühlen³⁵².

Es wird das Moment der Realität (Intellektion) festgehalten:

Aber wir können die Impression der Realität ausgehend vom Moment der Realität beschreiben. Dann ist das Moment der Impression strukturell gesehen 'im' Moment der Realität. (...) Das Fühlen ist so 'in' der Intellektion. Kraft dessen ist die Intellektion fühlende Intellektion³⁵³.

Da aber jeweils nur ein Moment des einen einigen Aktes festgehalten worden ist, er „in Wahrheit“ jedoch einen einigen, kompletten Akt darstellen, wo beide Momente eins sind, oder zumindest oszillieren, fügt Zubiri lapidar an: „Beide Formulierungen sind identisch“³⁵⁴.

Soweit trägt in einer Deskription die phänomenologische Methode. Um zu begreifen, wie diese oszillierenden Momente als Einheit funktionieren, ist ein anderer Blick nötig. Die *Impression* war das formal-konstitutive Moment des *Fühlens*. Das *Fühlen* war ein *fühlender Prozess*, der sich strukturell aus den Momenten der *Verursachung*, der *tonischen Modifikation* und der *Antwort* aus-einander-setzte. Der *Prozess des Fühlens* wurde formal bestimmt, durchgesetzt, von der je modulierten Form (der Autonomie) der *Impression*, der gesamte Prozess war (in modulierter Form) *impressiv*. Im *puren Fühlen* war die *formalisierte* Form (der Autonomie) der *Impression* die des *Verweises*, was die Form des *Fühlens* des Tieres (und des Menschen) war. Beim Menschen als Tier der Realität nun *formalisiert* sich die Form (der

³⁵⁰ Ebenda.

³⁵¹ „Ich habe von der *Impression der Realität* gesprochen, nicht weil ich anzeigen wollte, dass es sich dabei um zwei Impressionen handelt, sondern um *a posteriori* die Totalität der Impression der Alterität zu bezeichnen, die uns in einer sinnlichen Impression gegeben ist“. (Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 332) Bereits hier, in einem früheren Kurs, entwirft Zubiri die *Sinnhafte Intelligenz* als einen einigen Akt, nicht als einen Zwei-Akter. (Vgl. hierzu auch: Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 334ff) Und noch früher sagt dies Zubiri schon in: Zubiri: *Sobre la realidad*, 34

³⁵² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 82

³⁵³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 83

³⁵⁴ Ebenda.

Autonomie) der *Impression* von einem *Verweis* zum *Von-sich-her* der Realität. Wird die *Impression* moduliert, so moduliert sich dasjenige, was durch die *Impression* konstituiert wird (der *fühlende Prozess*) entsprechend dieser Form (der Autonomie), durch die *Formalisierung*. Der *fühlende Prozess* legt sich in die obigen drei Momente auseinander, die jeweils für sich, entsprechend der neuen Form (der Autonomie), *formalisiert* werden. Da es sich konstitutiv-formal immer noch um eine *Impression* handelt, ist der „neue“ Prozess noch immer ein *fühlender Prozess*, jedoch in modulierter Form. Es ist eine modulierte Form des *Fühlens*, die auf Grund der entsprechenden *formalisierten* Form (des *Von-sich-her*) als *intellektiv* bezeichnet wird (Intellektion = *Verbleiben* der Realität *als* Realität) und daher ein intellektives Fühlen oder fühlende Intellektion ist: *Sinnhafte Intelligenz*.

Zubiri schreibt nun zur *Sinnhaften Intelligenz* eine Trilogie, in deren erstem Teil er die *uranfängliche Apprehension der Realität* (Vgl. hierzu 5.3.6) beschreibt, die auf Grund der *transzendentalen Offenheit* (Vgl. hierzu 5.3.9) eine weitere (bloß aus-einander-gehaltene) *Intellektion verursacht*, was Zubiri als *Intelligieren* der Realität unter anderen Realitäten bezeichnet (*Feld der Realität*). Dies ist der Inhalt des zweiten Bandes der Trilogie: der *Logos*. Im *Logos* wird diese *uranfängliche Apprehension der Realität* wiederholt und damit modifiziert. Die „Grundspannung“ der *kontraktiven* Form (Vgl. hierzu 5.3.6) der *uranfänglichen Apprehension der Realität* wird in *einfache Apprehensionen* aufgelöst und durch die *duale Wahrheit* mit ersterer verglichen. Da diese *einfachen Apprehensionen* die *uranfängliche Apprehension* nicht adäquat wiederholen können, wird eine weitere *Intellektion* notwendig und diese versucht durch eine *freie fundamentale problematische Projektion* eines paradigmatischen Wissensfundaments „an“ diese Realität, zu wissen, was der *Logos in der Realität* ist: die *Vernunft* (dritter Band). Diese drei Modulationen der *Intellektion* sind der *formalisierte fühlende Prozess*, die *Sinnhafte Intelligenz*. Durch die neue Form (der Autonomie) der *Impression* (das *Von-sich-her*) *formalisiert* sich die Form des *Verbleibens* des Zu-Fühlenden im *fühlenden Prozess*. Letzterer wird *intellektiv* und daher zur *Sinnhaften Intelligenz*.

Da der *fühlende Prozess* sich in die drei Momente der *Verursachung*, der *tonischen Modifikation* und der *Antwort* aus-einander-setzte, werden diese drei Momente *formalisiert*. Aus dem strukturellen Element der *Verursachung* wird die *uranfängliche Apprehension der Realität*, die auf Grund der *transzendentalen Offenheit* nach-sich-ziehend ist. Die *tonische Modifikation* wird *formalisiert* in die Lösung der *kontraktiven* Form der *uranfänglichen Apprehension* in dem Versuch der Darstellung derselben in einer Zusammen-setzung durch *einfache Apprehensionen*. Und die *Antwort* auf diesen fehlgeschlagenen Versuch ist die *freie*

pro-blematische Projektion eines Entwurfes der *Vernunft* in die Realität hinein. Diese *Projektion* ist *frei* und daher nicht mehr der Versuch in Form einer imperialistischen Totalität die Realität zu erobern: Durch einen Versetzungsschritt wird das *Von-sich-her* in der *Vernunft* als Selbststand konserviert. Es kann als diese Form (der Autonomie) *verbleiben*. Die Realität *verbleibt* dadurch *als* Realität. Das ist die aus-einander-gesetzte *formalisierte* Form des *Verbleibens* der Realität in der *Sinnhaften Intelligenz*, ihr *fühlender Prozess*³⁵⁵. Dadurch wird die Realität (fühlend) apprehendiert und deshalb war es notwendig in Punkt 6.2 das *pure Fühlen* so weiläufig aus-einander-zusetzen. Dadurch war erst der Grund-stein des Verständnisses dessen erarbeitet, was Zubiri in seiner Trilogie vor-legt.

In den folgenden Unterpunkten wird noch dargestellt, was die *uranfängliche Apprehension der Realität* ausmacht (6.3.6 und 6.3.7) und dazu werden vorher einige Bestimmungen der *Sinnhaften Intelligenz* (6.3.4 und 6.3.5) gegeben werden müssen, zum Verständnis derselben. Den Überstieg zum *Logos* wird den letzte Unterpunkt (6.3.8) bilden, da die *transzendente Offenheit* für den Übergang in den *Logos (Feld der Realität)* essenziell ist.

5.3.4 Die Aktualisierung als formale Essenz (Kap. 5/§1-§3)

In diesem Punkt wird nach der formalen Essenz der *Sinnhaften Intelligenz* gefragt. Bisher wurde im Punkt 6.2.7 aus-einander-gesetzt, wie der *Verweis verbleibt* im *puren Fühlen* und in den Punkten 6.3.1 und 6.3.3, wie die Realität *verbleibt* in der intellektiven Apprehension. Dieses *Verbleiben* wurde jeweils in seine strukturellen Elemente zerlegt und vorgeführt³⁵⁶. Nun geht die Frage nicht auf die strukturellen Elemente desselben, sondern darauf, wie ersteres in sich selbst als Akt aussieht. Es *verbleibt*, davon wurden die Strukturen dargestellt, es wurde aber noch nicht gezeigt, was das *Verbleiben* als *Verbleiben* selbst ist, seine formale Essenz. Verbleibt nun etwas im *Fühlen* (pur oder intellektiv), so ist es *aktualisiert*³⁵⁷. Das *Verbleiben* des *Reizes* als *Verweis* im *puren Fühlen* ist die *Aktualisierung* desselben in einer

³⁵⁵ Daher kann Ellacuría Zubiri folgend die folgenden, mehr als nur tiefen Sätze sprechen: „Das Fühlen gibt sich daher konsequenterweise nicht nur im Gehirn; (...). Das Fühlen ist definiert durch die biologische Befreiung von seiner reizhaften Funktion. Das Fühlen ist ein einheitlicher psycho-biologischer Prozess, in dem die psychischen und die biologischen Komponenten sich perfekt überlappen – es gibt weder Interaktion, noch Parallelismus, wie wir später noch sehen werden – auch wenn diese Überlappung in einigen Fällen anders ist als in anderen“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 162

³⁵⁶ „Jetzt müssen wir uns fragen, was die Sinnhafte Intelligenz nicht ihrer Struktur nach ist, sondern nach der eigentlichen formalen Essenz ihres Aktes“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 133

³⁵⁷ Ein schönes deutsches Wort für Aktualisierung wäre „Vergegenwärtigung“, was das Gemeinte sehr gut treffen würde. Es soll aber, um Verwechslungen mit dem Gemeinten bei Heidegger zu vermeiden, das Wort „Aktualisierung“ beibehalten werden.

tierischen Wahrnehmung. Das *Verbleiben* der Realität in der *Sinnhaften Intelligenz* ist die *Aktualisierung* derselben in der intellektiven Apprehension.

Nun kann angefügt werden, dass es sich bei einer *Aktualisierung* um „das Präsent-Sein von etwas in etwas“³⁵⁸ handelt, was eine weit-formale Bestimmung, die richtig, aber nichts aussagend, ist. Es geht gerade um die Beantwortung der Frage, was denn die formale Essenz des Präsent-Seins selbst ist. Dabei ist das Präsent-sein immer das *Verbleiben* im *Prozess des Fühlens*. Was ist die formale Essenz dieses Verbleibens?

Zuerst muss die *Aktualisierung* von dem unterschieden werden, was Zubiri die *Aktuierung* nennt. Letzterer kommt aus dem antiken Denken bei Aristoteles und Platon, wo es darum geht, dass jedem Seienden ein ihm eigenes Telos zukommt, das es zu verwirklichen hat³⁵⁹. Der wirkliche Hund (dieser-da) hat als sein eigenes Telos das Hund-Sein an sich und dieses muss er verwirklichen. Gelingt es, ist er im vollen Sinne ein Ex-emplar seiner Art, wenn nicht, dann nur zum Teil. Bei dieser Verwirklichung geht es um den Akt der Verwirklichung auf einer ontologischen Ebene, wenn man es so ausdrücken will. Auch der Mensch hat ein Telos, das er verwirklichen muss. Er ist diese Verwirklichung genauso wie der Hund.

Die *Aktualisierung* ist etwas ganz anderes. Als Beispiel geht Zubiri auf die Viren ein. Dieselben haben ihr Telos, das sie verwirklichen, sie haben und hatten immer schon eine *Aktuität*, sonst wären sie nicht Exemplare ihrer Art. Dennoch hatten sie bei den alten Griechen keine *Aktualität*. Die hatten sie erst bekommen, als erkannt wurde, dass sie dem Menschen schlecht bekommen können. Damals haben sie durch ihre *Aktuität* eine enorme *Aktualität* bekommen. Diese Aktualität wurde ihnen jedoch erst zuerkannt, als sie als Krankheitserreger erkannt worden sind.

Die Viren sind immer schon Realitäten in actu gewesen. Trotzdem, ihr Präsent-sein für alle ist nicht Aktuität. Vor noch gar nicht allzu langer Zeit hatten sie diese Präsenz noch nicht: sie hatten noch keine Aktualität³⁶⁰.

Der *Aktualität* kommen drei Charaktere zu, die sie als solche in einer ersten Annäherung umschreiben. Erstens ist durch dieselbe etwas in etwas präsent, was der offensichtlichste Charakter ist (siehe weiter oben in diesem Unterpunkt). Der zweite Charakter ist der, dass sich etwas *von-sich-her* aktuell macht. Nicht der Mensch hebt etwas in die Aktualität, sondern etwas hebt sich durch seine Form (der Autonomie) in die Aktualität. „Das Aus-sich-selbst-her

³⁵⁸ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 138

³⁵⁹ „Somit heißt das Sagen, dass ein Hund „Hund“ in actu ist, dass derselbe die Fülle von dem ist, was es heißt, ein Hund zu sein“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 137

³⁶⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 138

ist das zweite Moment der Aktualität³⁶¹. Hierbei spielt Zubiri wieder auf die *Essenz* in „Sobre la esencia“ an. Etwas ist real, wenn es eine konstitutive, selbstgenügsame Form und damit *Essenz* hat. Deshalb wird letztere durch das Hinaus-Strahlen in die einzelnen Elemente des Systems aktualisiert. Dadurch hat die *Essenz* Realität und dadurch ist sie *von-sich-her*. Sie meldet sich, ist aus-sich-selbst-her und drängt sich auf. Dies könnte auch als An-spruch der Realität bezeichnet werden. Wichtig ist dabei, dass die *Intellektion* nicht eine Art Akt ist, der von sich her etwas an die Offenbarkeit zerrt³⁶², sondern es offenbart sich von-sich-her, die *Intellektion* ist reines Medium (für sich selbst, nicht für ein Sub-jektum) des Offenbar-Seins der Realität. Der dritte Charakter ist dann folgerichtig der, dass etwas *aktualisiert* ist durch seine Form (der Autonomie) der Anordnung seiner Elemente in der *Essenz*.

Dabei ist nur noch wichtig zu bemerken, dass es bei diesem Präsent-Sein nicht so sehr um die „Präsenheit“³⁶³ als vielmehr um das „Sein“ dieser Präsentation geht. Hier bietet das Spanische zwei Worte für das deutsche Wort „sein“: „ser“ und „estar“, wobei es sich beim letzten, grob gesprochen, um eine Ergebnisform handelt. Etwas *ist* fertig oder etwas *ist* krank geworden, oder etwas *ist* alt geworden. „Estar“ drückt also den Akt des Präsent-Werdens aus. Es geht dabei nicht um dasjenige, das präsent-wird, sondern um das Präsent-*Werden* selbst. Hier ist eine immense Dynamik eingeschrieben, da alles immer auf irgendeine Art und Weise *aktualisiert* werden kann, auch dasselbe Ding in einer raschen Abfolge von Zeiteinheiten. Zubiri gibt ein Beispiel, das nicht leicht zu verstehen ist, da er es nicht lange erklärt.

Ein Stück Wachs auf meinem Tisch ist trocken. Wenn ich es nun einführe in ein kaltes Wasser, bleibt das Stück Wachs trocken; das Wasser wirkt sich nicht als durchnässend aus. Aber das Versenken des Wachses hat eine Aktualität begründet: Trocken-Sein ist jetzt formal gesehen der Charakter des 'Nicht-durchnässt'. Es wurde nicht die Trockenheit erzeugt (Aktuität), sondern aber doch die Aktualität der Trockenheit³⁶⁴.

Das Stück Wachs ist trocken. Es ist sein Telos (das macht es erst zu dem, was es ist: Wachs. Es hat als Wachs die Pflicht, trocken zu sein bei dieser und jener Zimmertemperatur), und es ist das Telos in *Aktuität*. Das trockene Stück Wachs wird nun in einen Eimer kalten Wassers gehängt und dort wird es wieder durch seine *Aktuität* (Wachs als solches verflüssigt sich in kaltem Wasser ebenso wenig, wie es durch dasselbe durchnässt wird) trocken erhalten. Es ist

³⁶¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 139

³⁶² Dies wäre also entgegen dem Konzept von Heidegger gesagt, bei dem das Offenbar-werden ein gewaltsamer Akt ist, ein Akt der Technik, des Her-stellen. „Wesentlich ist aber dies: die techne ist Hervor-bringen, aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit bringen, die Entbergen, ist *Her-stellen*“. (Givsan: Heidegger – Das Denken der Inhumanität, 157) Noch etwas weiter davor spricht er die Technik als ein „Entreißen“ an. Demgegenüber ist die physis das, was von sich selbst her an-west, offenbar wird und so versteht es auch Zubiri.

³⁶³ Die Präsenheit wäre in dem genau die Aktuität als solche. Die Aktuität muss präsent, aktualisiert werden. Das geschieht durch die Intellektion.

³⁶⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 139

trocken, aber durch das Ins-kalte-Wasser-Hängen wird die Trockenheit des Wachses „bewusst“, *aktualisiert*, denn es ist gerade nicht nass geworden, wie man es erwarten könnte für andere physikalische Stoffe. Die Trockenheit wurde dadurch *aktualisiert*.

Dieser allgemeine Charakter der *Aktualisierung* von etwas muss nun auch für die *Intellektion* gelten, denn „die Intellektion ist Aktualität“³⁶⁵. In der *Intellektion* ist etwas präsent, wird etwas präsent gemacht³⁶⁶. Kurz gesagt, die *Intellektion* ist nichts anderes, als die intellektive Apprehension oder das *Fühlen* der Realität (im Prozess des Durchlaufens der Akte der *Intellektion Logos und Vernunft*). Durch das *Verbleiben* im *fühlenden Prozess* (egal ob Verweis oder Realität), wird das Zu-Fühlende *aktualisiert*. Das drückt Zubiri versteckt so aus: „Der Inhalt wird aktualisiert, und wird nur aktualisiert: er `verbleibt`“³⁶⁷. Damit wird zweierlei ausgesagt: Zum einen ist das *Verbleiben* die *Aktualisierung* des Inhaltes (durch dessen Form des *Von-sich-her*). Und zum anderen wird dadurch angedeutet, dass der Inhalt nur *verbleibt*, dass er also nicht verändert wird. Die *Aktualisierung* gibt nichts zum Inhalt hinzu, sie schaut, dass die Form (der Autonomie) des Inhaltes in der *Impression verbleibt* und zwar als das, was er ist: als Realität, als *Von-sich-her*³⁶⁸. Das drückt die *reale Wahrheit* aus (Vgl. hierzu 5.3.5). Jetzt stellt sich aber die Frage, wodurch das gewährleistet wird.

Dazu äußert sich Zubiri an diesen Stellen nicht, aber es soll kurz angedeutet werden, wie dies zu denken ist: Die *Essenz* wurde, nach dem Buch „Sobre la esencia“, als selbstgenügsames, geschlossenes und konstitutives System von Elementen angegeben³⁶⁹. *Essenz* ist aber dadurch etwas, was selbst-ständig ist und somit *von-sich-her*³⁷⁰, da der „Kern“, das „in“ des Systems, nach „außen“ in die nicht konstitutionellen Elemente hin-aus-gestrahlt worden ist. Dieses ist aber nichts anderes, als die Realität (für sich betrachtet)³⁷¹. Zubiri

³⁶⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 142

³⁶⁶ In den technischen Worten von Ellacuría klingt dies so: „Intelligieren ist nichts anderes als die noergische Apprehension des Realen als etwas „von-sich-her“; es ist die Aktualisierung“. Ellacuría: *La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente*, 335

³⁶⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 148

³⁶⁸ „Nun gut, diese Aktualisierung ist formal gesehen intellektiv, weil sich in ihr das Reale nicht nur aktualisiert, sondern nichts außerdem aktualisiert wird“. (Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 146) Aktualisierung bedeutet somit das Erhalten der Realität als Realität in der Intellektion (das Verbleiben), und gerade weil es erhalten wird, als das, was es ist, ist es Intellektion. Die Realität verbleibt aber als Realität in der bis dato imperialistischen Vernunft erst als Realität (Versetzungsschritt) in der Vernunft, also dem dritten Teil der Trilogie. Um die Aktualisierung verstehen zu können, müsste dies also interpretiert werden, was nicht geleistet werden kann. Das nur als Defensio, warum das Zu-Behandelnde nicht genauer dargelegt wird.

³⁶⁹ Calderón Calderón hierzu: „Nun gut, das Reale hat seine konstitutionellen Elemente, die fast immer Konstellationen bilden, d. h. geschlossene und unabhängige Einheiten, die vom Apprehensor unabhängig sind, weil sie „von-sich-her“ sind und „eigen-tlich“. Calderón Calderón: *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, 47

³⁷⁰ Eine kurze Zusammenfassung der Charaktere der *Essenz* bietet Calderón Calderón: *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, 51

³⁷¹ Dass diese Interpretation nicht an den Haaren herbeigezogen ist, belege nur das kurze Zitat: „Mein eigener Akt der fühlenden Intellektion ist ein realer Akt, ist eine Realität“. (Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 157) Durch die Analyse der Akte ergibt sich eine Struktur der Apprehension, und diese ist die *Essenz der Intellektion*, wodurch sie ein *von-sich-her* ist, also Realität und dieselben Charaktere besitzt wie letztere selbst.

spricht wiederum in der Trilogie andauernd von „Strukturen“, und „Elementen“ (ob von formalen oder konstitutiven), die die *Sinnhafte Intelligenz* ausmachen sollen. Das wurde in dieser Diplomarbeit vorgeführt und aus-einander-gesetzt. Zubiri, hier schließt er sich Heidegger an, de-finiiert nicht, sondern gibt nur eine Analyse der Tatsachen, die Strukturen darstellen, die etwas konstituieren, nicht de-finieren. Diese Strukturen und Elemente nun (die die *Intellektion* oder die *Sinnhafte Intelligenz* konstituieren(!)), dies wird die spekulative Pointe sein, sind nichts anderes, als selbst Realität (*von-sich-her*)³⁷². In Punkt 6.3.8 wird zudem noch angefügt, dass die *transzendente Offenheit* jeder Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* zukommt, die es doch öffnet auf seinen Inhalt hin und auf andere Realitäts-Dinge.

Hieraus ist erstens voll ersichtlich, warum wir in die Realität *eingefügt* sind: Wir sind selbst Realität und haben uns in der *Sinnhaften Intelligenz* selbst (Vgl. hierzu 6.). Wir kommen der Realität deshalb nicht aus, weil wir selbst-hafte Realität sind. Und da dieselbe transzendental *offen* ist, und zudem noch der Form nach *unspezifisch*, sind wir Realität, sind von der Realität gar nicht (formal) zu unterscheiden. Wir sind der Realität eingeschrieben. Und dasselbe gilt auch dialektisch von der Realität (der „Dinge“ selbst), denn die ist ebenfalls *von-sich-her*.

Hieraus folgt zweitens, dass wir die Realität nicht in uns aufnehmen müssen (Vgl. hierzu 5.1 und 5.3.3), da wir ja Realität sind und diese formal schon haben. Jede Theorie einer Impression der Realität als Aufnahme von etwas von „außen“ ist daher nicht statthaft.

Hieraus folgt drittens, dass die Realität sich *von-sich-her* uns „gibt“, sich in uns *aktualisiert*. Und sie gibt sich dem Menschen genau so, wie sie ist, denn wir sind *offen* für ihr *Von-sich-her*, denn die *Intellektion* ist Realität; genauso ist ihr *Von-sich-her* formal gesehen dasselbe, als das der Realitäts-Dinge, woraus ersichtlich ist, dass dieselben nicht in etwas Fremdes kommen, sondern sich in sich selbst der Form nach (in der *Intellektion*) einschreiben. Die Realität *verbleibt* somit in sich selbst, und streng gefragt: Was sollte sich bei einem *Verbleiben-in-sich-selbst* verändern? Das ist der Grund, warum die Realität als Realität in der *Intellektion verbleiben* kann³⁷³.

Damit wird, viertens, auch ersichtlich, warum Zubiri ständig von einer Bewegung in der Realität in die Realität selbst hinein spricht (Vgl. hierzu 5.3.7 und 5.3.8). Denn die

³⁷² Das hat auch schon Ellacuría geahnt, denn „intelligieren und Realität sind, im Fall des Menschen, strikt das Gleiche“. Ellacuría: La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente, 315

³⁷³ „Das, was die Sachen „von-sich-her“ sind, ist das, was in der Intelligenz aktualisiert wird, und noch genauer, es ist das „Von-sich-her“ selbst, das aktualisiert verbleibt...“. Ellacuría: La nueva obra de Zubiri: Inteligencia sentiente, 315

Aktualisierung ist nichts anderes als genau diese Bewegung des „hin-zu“ in all seinen *abkünftigen* Formen der *Aktualisierung* (*Logos und Vernunft*).

Es wäre sehr ertragreich den Konsequenzen daraus bis zum Grund hin nachzuspüren, denn wenn sowohl dem Realitäts-Ding als auch der *Sinnhaften Intelligenz* das *Von-sich-her* (Realität) zukommt, dann müssen sich ihre Strukturen in gewisser Weise decken. Somit muss das Realitäts-Ding in der Intelligenz strukturell „drin“ sein, wie auch die Intelligenz „im“ Realitäts-Ding. Damit nicht genug, dies muss sich eigentlich schon in den Strukturen des *puren Fühlens* und den Strukturen der *Sinnhaften Intelligenz* gezeigt haben, denn auch das *pure Fühlen* muss Realität sein. Und zu guter Letzt wäre eine „Analogie“ zwischen den dargelegten Strukturen von „Sobre la esencia“ und der Trilogie behauptet, der es nach-zu-forschen gälte. Denn in ersterer werden die allgemeinen Strukturen der Realität in Form einer Meta-physik beschrieben und in letzterer die Realität des noologischen Prozesses.

Als Letztes sei angemerkt, dass die *Aktualisierung* das *Verbleiben* der Realität in den verschiedenen Modulationen der *Intellektion* ist. Die Realität *verbleibt* somit dort in sich und *aktualisiert* sich „hin-zu“ sich selbst, wodurch sie *gefühlt* oder eben *intelligiert* wird.

5.3.5 Die reale Wahrheit (Kap. 7/§1)

Reale Wahrheit und *Aktualisierung* hängen sehr eng zusammen. Die *Aktualisierung* ist der Akt des Präsent-*Werdens* des bereits Präsenten in und durch die Apprehension. Die *reale Wahrheit* ist das Aktualisiert-*Sein* selbst des Realen in der *Intellektion*.

Was die Aktualisierung an das Reale anhängt ist genau dieses 'In'-der-Intellektion-Sein. (...) Jetzt müssen wir uns ansehen, was die Realität 'in' der Intellektion ist. Und das werden wir in zwei Schritten machen³⁷⁴.

Es sind hier nur einige Charaktere anzugeben, die letztere betreffen, doch zuerst ist sie vom herkömmlichen Wahrheitsbegriff abzugrenzen.

Wie Wahrheit verstanden wird hängt immer vom zu Grunde gelegten epistemologischen Konzept ab. Meistens wird die Wahrheit als die Übereinstimmung des Begriffes und seines Gegenstandes gedacht, sie wird also im Urteil beheimatet. Das läuft in Form einer Prädizierung ab, gefragt ist, ob dem Subjekt (s)ein Prädikat zukommt. Das ist eine Verstandeshandlung³⁷⁵. Hier stehen Irrtum und Wahrheit gleichberechtigt nebeneinander.

³⁷⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 229

³⁷⁵ „Auf den ersten Blick könnte man meinen, die Wahrheit sei eine Qualität der Affirmation (Urteil). Aber dem ist nicht so, weil die Affirmation nur ein Modus der Intellektion ist“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 230

Denn ob S P ist oder nicht, ist im Grunde zu-fällig. S und P gehen so eine *Beziehung*³⁷⁶ zueinander ein.

Dieses Konzept von Wahrheit gibt es bei Zubiri auch, aber es ist nicht das radikale Konzept von Wahrheit, sondern es ist im *Logos* (also erst im zweiten Buch der Trilogie) verortet und wird dort die *duale Wahrheit* genannt, die im Urteil verortet wird. Die Pointe ist jedoch, dass diese Form der Wahrheit nicht die radikale Form ist, sondern nur ein *abkünftiger* Modus derselben. Ihr liegt die *reale Wahrheit* voraus und nur auf Grund von derselben ist eine *duale Wahrheit* möglich.

Reale Wahrheit ist nichts anderes, als das Aktualisiert-Sein in der *Intellektion*. Sobald das Reale in die *Intellektion* gehoben worden ist, tritt Wahrheit auf. Dabei ist wichtig zu sehen, dass es Modi oder Modulationen der *Intellektion* gibt (*uranfängliche Apprehension, Logos und Vernunft*), die unterschieden werden können. Jeder der Modi kann je für sich betrachtet werden und hat dann je seine eigene Wahrheit (*reale Wahrheit, duale Wahrheit, pro-blematische Wahrheit*). Hier interessiert nur die *reale Wahrheit* und diese ist dann gegeben, wenn etwas im ersten Modus *aktualisiert* worden ist. Wenn das Reale *aktualisiert* ist, dann ist es *bewahrheitet*³⁷⁷.

Dabei ist wichtig, dass die Realität als Realität und insoweit sie Realität ist, *verbleiben* muss in der *Intellektion* und *Aktualisierung*. Die Realität ist *von-sich-her* und diese Form (der Autonomie) der *Impression* muss *verbleiben*. *Von-sich-her* ist aber nichts anderes, als dass die „Inhalte“ des Realen (Eigenschaften, notas) dem Realitäts-Ding selbst zukommen, dem Menschen also „unbekannt“ sind. Als „unbekannt“ soll es *verbleiben* (in diesem Modus der *Intellektion* jedenfalls). Damit ist das Einzige, was die *Aktualisierung* macht, das *Verbleiben-Lassen* der Realität in genau diesem Charakter³⁷⁸ des *Von-sich-her*, und sie konnte es, da sie selbst Realität ist (Vgl. hierzu 5.3.3). Damit aber wird an der Realität nichts verändert, sondern sie wird eben nur *bewahrheitet* in der *Apprehension*.

Daraus folgt, dass hier kein Irrtum möglich ist³⁷⁹, eben weil es nur um ein *Verbleiben-Lassen* der Realität in ihrem Charakter des *Von-sich-her* geht. Die „Inhalte“ sind „unbekannt“, um sie geht es nicht, sondern sie sollen als „unbekannt“ *verbleiben*. Dann aber

³⁷⁶ Im Folgenden wird „la relación“ mit dem deutschen Wort „die Beziehung“ wiedergegeben und ist von „der Verbinung“, wofür Zubiri das spanische Wort „la respectividad“ verwendet streng zu unterscheiden, denn letzteres betont eine konstitutive, innerliche Verbindung zwischen zwei Elementen, die der „realción“ fehlt.

³⁷⁷ Im Folgenden gibt das deutsche Wort „bewahrheiten“ das spanische Wort „verdadear“ wieder.

³⁷⁸ Es sei erinnert: die Aktualisierung ist nicht nur Aktualisierung im ersten Modus der Intellektion, sondern sie ist Aktualisierung als Verbleiben des Von-sich-her in allen abkünftigen Modi derselben und zieht sich daher durch alle Akte derselben. Damit ist die erste Form des Verbleibens der Realität zwar von-sich-her, aber noch als „unbekannt“, als *prius*. Erst im dritten Teil der Trilogie verbleibt sie im vollen Sinne als „aufgeschlüsselt“.

³⁷⁹ „Die reale Wahrheit setzt sich nicht dem Irrtum gegenüber, ganz einfach weil die uranfängliche Intellektion des Realen keine Möglichkeit des Irrtums erlaubt“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 236

ist über letztere kein Irren möglich. Die Realität wird in diesem Charakter konserviert und daher nicht „aufgeschlüsselt“ in Urteile, oder „zerlegt“, oder sonst was, sondern eben nur in genau diesem Charakter erhalten. Sie ist *kompakt*, wie sich im Punkt 6.3.6 gleich zeigen wird. Und weil die Apprehension selbst Struktur und damit Realität ist, wird sie in genau diesem Charakter erhalten. Daher ist der erste Modus der Wahrheit keiner, in dem Wahrheit und Irrtum gleichberechtigt wären, sondern ein Modus, in dem Wahrheit als solche alleine, und somit Grund aller anderen Modi von Wahrheit, ist und dieselben trägt. Irrtum ist nur auf Grund einer Wahrheit, der *realen Wahrheit*, möglich und letztere ist notwendig.

Daher identifiziert sich die erste und radikale Form der Wahrheit in der Sinnhaften Intelligenz nicht mit der Realität, aber sie fügt dem Realen auch nichts in seiner eigenen Realität hinzu. Das, was sie hinzufügt, ist diese Art der Anerkennung, nach dem das als real Apprehendierte präsent ist in seiner eigenen Apprehension: Es ist nichts als die Anerkennung des 'Von-sich-her', Anerkennung der Realität selbst. Anerkennung ist die erste und radikale Form der Wahrheit der Sinnhaften Intelligenz. Es ist genau das, was ich die reale Wahrheit nenne³⁸⁰.

Also, *reale Wahrheit* ist nichts anderes, als die *Anerkennung*³⁸¹ der Realität als Realität³⁸², was nichts anderes ist, als das *Verbleiben* des Realen in seiner Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*. „In der Apprehension ist der apprehendierte Inhalt real in und durch sich selbst; die Anerkennung als solche konstituiert die reale Wahrheit“³⁸³. Die *Aktualisierung* ist genau dieses *Verbleiben* als *Von-sich-her* und ist notwendigerweise diese Art des *Verbleibens*, wenn es denn intellektuell und nicht tierisch sein will³⁸⁴. Aber da der Mensch Realität ist und die Realität *verbunden offen* ist für (andere) Realität und das Realitäts-Ding dies ebenfalls ist, muss es notwendig so *verbleiben*. Das nennt Zubiri die *Anerkennung*.

Um sich diesem Sachverhalt von einer anderen Seite zu nähern sei noch angefügt, dass das *Von-sich-her* durch das eigen-tlich sein seiner Elemente in der Apprehension als ein *prius* *verblieb*. Das *prius* war ein logisches, kein zeitliches, Bevor. Dieses *prius* war *kompakt* und musste *aktualisiert* werden. Es ist daher von seinem als *prius* (der Apprehension selbst) gesetzt-seins durch die *Aktualisierung* befreit worden, es wurde voll in die Apprehension

³⁸⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 233

³⁸¹ Im Folgenden wird das spanische Wort „la ratificación“ mit dem deutschen Wort „die Anerkennung“ wiedergegeben. Das spanische Wort entstammt dabei der juristischen Sphäre, wobei dieser Akzent durch diese Übersetzung verloren geht.

³⁸² „Die Realität ist nichts als die Form (der Autonomie) des 'Von-sich-her' und die reale Wahrheit ist nichts anderes als das 'Von-sich-her' anerkannt in der Apprehension selbst“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 237

³⁸³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 236

³⁸⁴ Etwas anders gewendet: Die Realität ist ein *prius*, in der Apprehension wird es auf Grund des Von-sich-her als der Apprehension selbst vorhergehend gedacht. Dieses *prius* ist somit (inhaltlich) der Apprehension selbst fremd (irreführend aber doch: ihr außerhalb und vorher-gehend). Es ist eine „Sphäre“, die unbekannt ist. Diese „Sphäre“ wird als unbekannt in das Gemüt aufgenommen, sie verbleibt als unbekannt und damit ist über den Inhalt kein Irrtum möglich, eben weil er unbekannt ist.

aufgenommen und verbleibt in ihr. Das *prius* ist damit das Reale (eigen-tlich sein der Eigenschaften), aber nicht als der Apprehension vorher-gehend gesetzt, sondern voll in sie aufgenommen durch die *Aktualisierung*. Das Reale verbleibt als real in der Apprehension, aber durch die *Aktualisierung* wird der Charakter des *prius* (logisches vorher-gehen) durchgestrichen. Das Reale selbst verändert sich nicht, es wird nur von der notwendigen Setzung als *prius* der Apprehension befreit, es wird *bewahrheitet*. Es ist eine Bewegung von der Apprehension (das Reale wird apprehendiert) hin-zu einem Außer-sich des Realen (das *prius*)³⁸⁵ über ein Zurückholen (Aktualisierung) in die Apprehension zurück (Bewahrheitung). Das Zurückgeholt-sein ist genau die *reale Wahrheit*, die durch die *Aktualisierung* auf dieser Stufe ermöglicht wird. Diese Bewegung wird im *Logos* wieder-holt werden.

Und es versteht sich von selbst, dass

die Aktualisierung kein einziges Bemerkt (nota) dem Realen hinzufügen darf. Aber trotzdem wird die Aktualität der Wahrheit hinzugefügt³⁸⁶.

Würde etwas hinzugefügt werden, würde sich das Reale verändern, da sich damit die *Essenz* desselben verändern würde, da diese aus einem System von Elementen in einer intrinsischen *Verbindung* besteht³⁸⁷. Die *Aktualisierung* fügt (wie wir im letzten Unterpunkt gesehen haben) nichts zum Realen hinzu, sondern lässt es nur *verbleiben*.

Es bleibt nur noch anzufügen, dass die *reale Wahrheit* als einzige Wahrheit im Modus der *Intellektion* der *uranfänglichen Apprehension* beginnt und zugleich sich durch alle anderen Modi (moduliert) zieht. Sie ist der Grund, der alle anderen Modi der Wahrheit trägt. Denn das *Verbleiben* des „Von-sich-her“ ist noch nicht beendet mit der *uranfänglichen Apprehension der Realität*. Die *duale Wahrheit* dagegen ist auf den *Logos* und die *problematische Wahrheit* auf die *Vernunft* beschränkt.

³⁸⁵ Damit klärt sich der Charakter der Apprehension weiter auf. Denn es war in 5.1 von einer seltsamem Aufspreizung die Rede, in der etwas präsent war in der Apprehension, aber dennoch noch präsent werden musste durch die *Aktualisierung*. Der Grund davon liegt im *prius*. Etwas ist, bevor es *aktualisiert* wird, zwar schon in der Apprehension, aber als *prius*. Es ist in der Apprehension, aber als vorher-gehend gesetzt, es ist präsent, aber nicht aktuell präsent, dafür muss es wieder-holt werden. Genau das macht die *Aktualisierung* und dadurch *bewahrheitet* sie.

³⁸⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 230

³⁸⁷ Bereits in Kants vorkritischer Epoche, die die Grundlage für seine Gottesbeweiskritik in der „Kritik der reinen Vernunft“ bilden wird, kommt dies zur Sprache. Der Nukleus davon wird in dem folgenden Satz abgebildet: „Bei der Möglichkeit eines Dinges nach einer durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädikat fehlen. (...) Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es im gemeinen Redebrauch als ein Prädikat vorkommt, nicht so wohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat“. Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, 631

5.3.6 Die uranfängliche Apprehension der Realität (Kap. 8/ §1-§3)

Es wurde bereits öfters darauf angespielt, dass es mehrere Modi der Apprehension gäbe: die *uranfängliche Apprehension*, die Apprehension im Modus des *Logos* (Urteil, Affirmation) und die Apprehension im Modus der *Vernunft* (Entwurf, Problematisierung). *Uranfänglich* ist die Apprehension dann, wenn etwas „an und für sich selbst“³⁸⁸ apprehendiert wird³⁸⁹ und zudem der Grund der *abkünftigen* Akte der Apprehension ist. Das „an und für sich selbst“ ist nichts anderes als die *Intellektion* des *Von-sich-her* (Realität) als Realität, also das *Verbleiben* ihrer Form (Autonomie) als solcher, denn sie ist im Menschen als sie selbst und somit „an und für sich selbst“ (Realität als Realität und insoweit sie Realität ist). Zudem ruhen alle Modi der Apprehension auf dieser *uranfänglichen Apprehension* auf, weil

das Reale, an und für sich selbst apprehendiert, immer der Uranfang und Nukleus jeder Apprehension der Realität ist. Das ist es, was der Ausdruck 'uranfängliche Apprehension der Realität' besagt³⁹⁰.

Der *Uranfang* ist dieser Modus der Apprehension auf Grund seiner *transzendentalen Offenheit* und die in diese Transzendenz eingeschriebene Form des „hin-zu“ der *Sinne* (Vgl. hierzu 5.3.7). Denn durch die *Offenheit* und das „hin-zu“ ist eine *spannende* Bewegung in der Realität selbst möglich (von *Diesem-da* als Einzelheit zum *Feld der Realität* und wieder zurück)³⁹¹, die eine Art „Abgleich“ der *einfachen (ideenhaften) Apprehensionen* mit der *kompakten* Apprehension ist. Damit geht die Möglichkeit des Urteilens und der Affirmation einher, die den *Logos* ausmachen. Zudem wird die *Intellektion* über das bereits Apprehendierte hinausgeworfen in *die* Realität selbst, was die *Vernunft* konstituiert. Durch den *Uranfang* der Apprehension in den *Sinnen* durch die *Offenheit* werden durch das „hin-zu“ zwei weitere Modi der Apprehension notwendig, die Zubiri in seiner Trilogie ebenfalls ausgearbeitet.

Nachdem nun die Wortbedeutung erklärt worden ist, muss auf einige Charaktere derselben hingewiesen werden. Die *uranfängliche Apprehension der Realität* ist eine *kompakte* Apprehension. Es wird, um ein Beispiel zu geben, eine Landschaft in diesem Modus der Apprehension nicht in ihren einzelnen Elementen apprehendiert, sondern als eine Gesamtheit, sie ist *kompakt*. Sie tritt auf als *einfach*, wie dies Zubiri auch nennt.

³⁸⁸ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 258

³⁸⁹ Das „an und für sich selbst“ ist nichts anderes als das *Verbleiben* der Realität wie sie der Form (der Autonomie) nach ist, also als „unbekanntes“ *prius*. Vgl. hierzu: 6.3.4 und 6.3.5

³⁹⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 65

³⁹¹ Vgl. hierzu 5.3.5 Dort wurde bemerkt, dass die Bewegung der Apprehension des *prius* im *Logos* wiederholt wird.

Daher ist (...) ein System, das so komplex ist wie das einer Landschaft, wenn ich es denn an und für sich selbst apprehendiere als uranfängliche Apprehension der Realität, so einfach wie die Apprehension eines einzigen Elementes³⁹².

Das bedeutet nicht, dass die Landschaft nur aus einem einzigen Bemerkten (*nota*) bestehen würde, sondern sie besteht aus sehr vielen Elementen, die aber in diesem Modus der Apprehension noch eingewickelt bleiben. Es sei hier nur an die *transzendente Offenheit* erinnert, wo die Form der Realität *offen* ist für „ihren“ Inhalt. Wird die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* apprehendiert, wird in gewisser Weise der gesamte Inhalt apprehendiert, den dieses Realitäts-Ding hat, allerdings *kompakt*, also unzugänglich (als *prius*, als *Von-sich-her*). Es gilt nun, den Inhalt in den *abkünftigen* Akten der Intellektion „aufzuschlüsseln“, was jedoch nicht vollständig gelingen wird. Damit ist die *uranfängliche Apprehension der Realität* die ärmste und zugleich reichste Form der Apprehension der drei Modi: die Ärmste, weil ihre Inhalte nicht zugänglich sind, die Reichste, weil sie alle Inhalte in einer Totalität besitzt.

Die *uranfängliche Apprehension der Realität* apprehendiert die Realität nach drei formalen Charakteren: Sie apprehendiert die Realität *direkt*, *unmittelbar* und *zusammengefasst*³⁹³. *Direkt* meint hier, dass die Realität nicht über eine Repräsentation apprehendiert wird. Die Realität kommt dem Menschen als sie selbst vor, denn wir sind immer schon eingefügt in sie, weil wir selbst Realität sind. *Unmittelbar* meint, dass wir sie nicht vermittelt durch ein Medium apprehendieren, sondern direkt. Das müssen wir auch, denn wir sind Realität, wo sollte hier auch eine Vermittlung auftreten? *Zusammengefasst* meint das *Kompakt-sein* der Inhalte.

Das Reale hat einen großen Reichtum und Unterschiedenheit an Inhalten und doch wird dieser Inhalt zusammengefasst und un-unterschieden apprehendiert als Form (der Autonomie) der Realität (*pro indiviso*), um es so auszudrücken. Erst danach (in den abkünftigen Akten der Intellektion, Anm. B. H.) werde ich von Inhalten sprechen; aber in diesem Augenblick beziehe ich mich nur auf die Form (der Autonomie) der Realität³⁹⁴.

Die kompakte Apprehension hat in der Psychologie die Bezeichnung *umwelthafter Reiz* oder auch *unbeachteter Reiz*. „Der umwelthafte Reiz ist die Gesamtheit aller Dinge in unserer Umwelt, die wir potentiell perzipieren können“.³⁹⁵ Auch in der Psychologie wird vom

³⁹² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 259

³⁹³ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 65; 257

³⁹⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 65

³⁹⁵ Goldstein: *Sensation and Perception*, 6

Apprehensor eine Landschaft in ihrer Gesamtheit wahrgenommen, die sozusagen die Bühne bietet, auf deren Hinter-Grund ein *beachteter Reiz* auftreten kann³⁹⁶.

Es bleibt noch herauszustellen, wie der Akt der uranfänglichen Apprehension selbst moduliert wird. Zubiri greift wieder auf biologische und psychologische Konzepte zurück. Ein Reiz muss zum einen *beachtet* und zum anderen *fixiert* werden. „Nur weil ich genau auf diese Sache hinsehe und nicht auf eine andere, kann ich mit Präzision oder ohne Präzision sehen, was dieses etwas ist“³⁹⁷. Der Mensch muss sich auf eine Sache „konzentrieren“, damit er einen *beachteten Reiz fixieren* kann, der dann als *kompakte* Perzeption weiterverbreitet wird in den *abkünftigen* Akten der *Intellektion*. Da dies im weiteren Verlauf der Trilogie nur eine untergeordnete Rolle spielt, soll dies nicht weiter ausgearbeitet werden³⁹⁸.

Die letzte Modulation, auf die hier eingegangen werden soll, ist das *Zurückhalten*³⁹⁹. Letzteres gehört der Aktualisierung selbst zu. Wenn etwas an und für sich selbst *aktualisiert* wird in seiner Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*, werden wir darin *zurückgehalten*. Denn das Realitäts-Ding ist *von-sich-her* was es ist und es muss apprehendiert werden in einer komplexen Struktur von Akten. Die Realität muss „aufgeschlüsselt“ werden. Daher werden wir von der Realität selbst im Realitäts-Ding *zurückgehalten*. Das ist nichts anderes als die Grundlage des *Beachtens*. Denn erst wenn wir *zurückgehalten* werden, können wir etwas *beachten* und *fixieren*. „Zurückhaltung ist der positive und erste Modus der Aktualisierung“⁴⁰⁰. Dieser Begriff ist jedoch doppeldeutig. Wir werden in der *Intellektion* *zurückgehalten* im Realitäts-Ding, genauso wie letzteres seine Realität vor uns (es ist *prius* der Apprehension selbst) *zurückhält*. Dieser Begriff ist zentral im weiteren Verlauf der Trilogie, denn erst durch das *Zurückgehalten*-werden in der Realität des Dinges kann sich eine Struktur von Akten konstituieren, und nur dadurch, dass die Realität selbst sich *zurückhält*, ist ein *pro-blematischer* Zugang zu dieser in der *Vernunft* möglich. Damit wird erkennbar, dass Zubiri auf das *Zurückhalten* genauer erst in den beiden anderen Bänden der Trilogie eingeht. Auf Grund der Beschränkung dieser Diplomarbeit soll es dabei hier auf sich beruhen.

³⁹⁶ Interessant ist in diesem Zusammenhang der weitere Verlauf des Buches von Goldstein. Denn auch dort gibt es abkünftige Akte der Perzeption, die der neuronale Prozess genannt werden. Dort wird der Reiz ebenfalls weiterverarbeitet in einem komplizierten Prozess des Fühlens. Vgl. hierzu: Goldstein: *Sensation and Perception*, 5 (Fig. 1.1).

³⁹⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 261

³⁹⁸ Wie bereits angedeutet, verarbeitet Zubiri hier Ergebnisse aus der Psychologie. Wer eine genaue psychologische Ausfaltung dessen möchte, die auch das von Zubiri Gemeinte erklärt, schlage Goldstein: *Sensation and Perception*, 121ff auf. Dort wird dieser Prozess auseinandergelegt und beschrieben, genauer noch als dies Zubiri macht.

³⁹⁹ Im Folgenden wird das spanische Wort „la retención“ mit dem deutschen Wort „die Zurückhaltung“ oder „das Zurückhalten“ wiedergegeben.

⁴⁰⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 262

Als Zusammenfassung des hier Gesagten sei ein Zitat von Zubiri gebracht:

In der uranfänglichen Apprehension der Realität verbleiben wir beachtend zurückgehalten durch das Reale in seiner eigenen Realität: Dies ist die vollständige Essenz der uranfänglichen Apprehension der Realität.

Das *beachtende Verbleiben* in der Realität sind *die Sinne* des Menschen, die nun auseinander-gelegt werden.

5.3.7 Der Beginn der Intellektion: Intellektive Sinne (Kap. 4/§2)

Dieser Paragraph ist einer der schwersten in der Trilogie. Dies ist nicht so sehr auf die Schwierigkeiten des Verständnisses zurückzuführen wie auf eine „Ambivalenz“, die ihn durchzieht. Zubiri war den Naturwissenschaften sehr zugetan (Vgl. hierzu 3.2.5) und dort unter anderem der Biologie, wo es einige Ergebnisse gibt, die er berücksichtigen und in seiner Philosophie reflektieren möchte. Eines dieser Ergebnisse ist das der organischen Rezeptoren und ihre Funktion⁴⁰¹, durch die der Mensch die Umwelt wahrnimmt. Zubiri möchte nun in seiner Trilogie genau das berücksichtigen und übernehmen, wenn auch in seinem Kontext eingebaut und damit verändert. Dabei hat er das große Problem, dass die organischen Rezeptoren essenziell gedacht sind als *aufnehmend* (von inhaltlich bestimmten Sinnesqualitäten) und somit eigentlich der *Aufnehmenden Intelligenz* zugehören würden. Dennoch kann er an diesem biologischen Befund nicht vorbeigehen. Daher, so die These, kommen einige ambivalente Formulierungen in seine Abhandlung, wie zum Beispiel: „Nun gut, diese Impression der Realität wird uns gegeben durch die verschiedenen Sinne“⁴⁰². Dieser Satz läuft seiner gesamten Philosophie entgegen, denn die Realität kann nicht etwas in und durch die Sinne Gegebenes sein⁴⁰³, will er nicht wieder in ein Konzept der *Aufnehmenden Intelligenz* zurückfallen⁴⁰⁴. Denn wäre die Realität in und durch die Sinne gegeben, so würde die *Intellektion* wieder darauf zurückgreifen müssen, die Realität müsste an die Intelligenz herangebracht werden und genau das darf nicht sein. Die „Sinne“ *sind* intelligent, oder die Intelligenz *ist* sinnhaft.

⁴⁰¹ Als Beispiel sind Zäpfchen und Stäbchen zu nennen, die auf der Retina sitzen und für die Wahrnehmung der Außenwelt im visuellen Sinn zuständig sind. Vgl. hierzu: Goldstein: *Sensation and Perception*, 46ff

⁴⁰² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 99

⁴⁰³ Hier irrt sich auch Ellacuría, wenn er schreibt: „Die Realität wird gefühlt, wird apprehendiert als Realität durch die Sinne, (...). Die Sinne geben uns nicht nur Inhalte, sondern sie machen uns zudem noch die Realität präsent“. Ellacuría: *La nueva obra de Zubiri: La inteligencia sentiente*, 310

⁴⁰⁴ Lolas drückt das sehr bestimmt aus, wenn er schreibt: „Es kann kein `hin-zur` Realität sein, denn in derselben befinden wir uns, sind wir und bewegen wir uns“. Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 49

Wie dem auch sei, biologische Tatsache ist jedenfalls, dass die Wirklichkeit beim Menschen „gefiltert“ durch verschiedene Sinne „ankommt“, die sich dadurch in verschiedene sinnliche Qualitäten unterscheiden. Sie schließen sich zudem nach dem Satz des Widerspruches von einander aus. Zum Beispiel werden von Zubiri der Ton, die Farbe, die Form und die Temperatur genannt. Nach dem Satz des Widerspruchs schließen sich die Farbe und die Temperatur von einander aus, desgleichen analog zum Ton und Farbe. Ton ist nicht Farbe und umgekehrt. Das ist unmittelbar einsichtig.

Dem widerspricht Zubiri. Die Sinnesqualitäten unterscheiden sich nicht vorrangig durch ihre verschiedenen Inhalte (Farbe, Ton,...), sondern durch die Form (der Autonomie) der Realität.

Nun gut, die radikale Differenz der Sinne liegt nicht in den Qualitäten, die sie uns bieten, sondern in der Form, in der sie uns die Realität darbieten. Die Philosophie ist über diesem Punkt ausgerutscht⁴⁰⁵.

Der Unterschied, wodurch sich die Sinne voneinander unterscheiden, liegt nicht vorrangig in den verschiedenen wahrgenommenen Inhalten, sondern in der Form (der Autonomie) des Inhalts⁴⁰⁶. Je nachdem wie die Form (der Autonomie) des Inhalts durch die organischen Rezeptoren modifiziert wird, unterscheiden sich die Sinne voneinander. Die Sinnesqualitäten selbst sind dabei, wenn überhaupt, zweitrangig⁴⁰⁷. Darüber hinaus schließen sich die Sinne nicht voneinander aus, da der Fokus nicht auf den Inhalten, sondern auf der Form (der Autonomie) liegt. Dadurch ist eine *Überlappung* der Sinne möglich, wie gleich gezeigt werden wird.

Zubiri übernimmt dabei die Ausdifferenzierung der *Impression* der Realität *im uranfänglichen* Modus der *Intellection* aus der Biologie (organische Rezeptoren)⁴⁰⁸, und die Weise des *Verbleibens* der Realität erfolgt nach den unterschiedenen (nicht getrennten) Momenten derselben. Die Realität ist damit von Beginn an ausdifferenziert nach der Form (der Autonomie), die sie durch die Sinne erhält. Diese Form (der Autonomie) betrifft jedoch nicht vorrangig die Inhalte, sondern nur die Form selbst, in der die Inhalte auftreten. Sie ist

⁴⁰⁵ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 100

⁴⁰⁶ „Zubiri seinerseits fokussiert seine Betrachtungen nicht auf die Inhalte, sondern auf die Form (der Autonomie), nach denen sich die Inhalte dem Apprehensor präsentieren“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 146

⁴⁰⁷ „Es ist der Reichtum der Sinne, der nicht nur in ihren Inhalten liegt, der daher, um sehr viel reicher sein kann, wenn er –vom Standpunkt der Intellection aus – teilweise in der Form (der Autonomie) der Sinne selbst liegt, in denen jeder einzelne der menschlichen Sinne uns die Eindrücke präsent macht, so dass das ‘Von-sich-her’ nicht abstrakt und leer ist, sondern voll von Struktur und Komplexität“. Ellacuría: *La nueva obra de Zubiri: La inteligencia sentiente*, 311

⁴⁰⁸ „Es ist das Fühlen in seiner ersten und uranfänglichen biologischen Unterschiedenheit, die die Modi der Intellection konfigurieren wird (...). Zubiri hat so weit wie noch niemand vor ihm die letzten Konsequenzen aus dieser strukturellen Einheit des Fühlens und der Intellection im Menschen gezogen“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 151

zwar modifiziert, aber immer *die Selbe* (Vgl. hierzu 5.3.9). Dadurch wird uns die Realität im Letzten wohl durch die Sinne *gegeben*, aber nicht als etwas, was von außen an-kommt, sondern als etwas, was in einem Durchlauf durch die Modi der *Intellektion* (*Logos und Vernunft*) *gefühlt* wird. Noch einmal in anderen Worten: die *uranfängliche Apprehension* der Realität ist bereits in sich differenziert nach der verschiedenen Form, die die Realität in den *Sinnen* hat und von hier aus „starten“ alle *abkünftigen* Akte der *Intellektion*. Diese Sinne werden „heute spezifiziert durch die Unterscheidung der organischen Rezeptoren“⁴⁰⁹. So viele organische Rezeptoren es gibt, so viele verschiedene Sinne sind zu finden. Aus den in der Biologie und Psychologie bekannten fünf Sinnen⁴¹⁰ werden jedoch bei Zubiri mehr.

Zubiri unterscheidet im *Aufgang*⁴¹¹ der Realität elf Sinne.

Es sind ihrer elf: Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Gleichgewichtssinn, Hitze, Kälte, Schmerz, Bewegungssinn, Tastsinn und `innerer` Sinn⁴¹².

Diese elf Formen der Modifikation der sinnlichen Qualitäten erklärt Zubiri in seinem Buch chronologisch, hier wird die Analyse auf das Sehen, Hören, Bewegungssinn und „innerer“ Sinn⁴¹³ aus Platzgründen beschränkt.

In der Philosophiegeschichte gibt es bis heute eine Vormachtstellung des visuellen Sinnes⁴¹⁴. An seinem Leitfaden wurden beinahe alle Erkenntnistheorien und damit epistemologische Grundlagen entwickelt. Noch Husserl spricht von einer *Ideation*⁴¹⁵,

⁴⁰⁹ Ebenda.

⁴¹⁰ Goldstein ordnet die Sinne nach den Organen, denen sie zugehören, es sind ihrer wieder fünf. Das Auge (Sehen), das Ohr (Hören), Hautrezeptoren (Tasten), Nase (Riechen) und Mund (Schmecken). Vgl. hierzu: Goldstein: *Sensation and Perception*, 4

⁴¹¹ Im Folgenden wird der spanische Ausdruck „el devenir“ mit der deutschen Wendung „der Aufgang“ wiedergegeben. Die Übersetzung ist etwas freier, da die wörtliche Übertragung „das Werden“ wäre, Zubiri jedoch eine besondere Bedeutung mitschwingen lässt, da es andere und gebräuchlichere Worte für „Werden“ im Spanischen gibt.

⁴¹² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 100

⁴¹³ Was Zubiri als „inneren“ Sinn betitelt, ist schwer zu fassen. Es soll allerdings alle Analogie oder Gleichheit mit dem inneren Sinn Kants dabei ausgeschlossen werden. Die Übersetzung setzt daher die Worte auch unter Anführungszeichen. Der kantische innere Sinn hat eine andere Aufgabe und eine andere Struktur. (Vgl. hierzu: Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 100ff (B52ff)) Aus dem „inneren“ Sinn ist jede Zeitvorstellung und jede Informierung einer Mannigfaltigkeit fernzuhalten.

⁴¹⁴ Und nicht nur in dieser. Auch in der Psychologie verhält es sich ähnlich, denn Goldstein zum Beispiel geht erst im 11. Kapitel auf die Sinne des Hörens und Tastens (hier auf den Schmerzsinne verengt) ein. Damit nimmt die Beschreibung des visuellen Sinns mehr als ein drei Viertel des Lehrbuches ein. Vgl. hierzu: Goldstein: *Sensation and Perception*, 1 bis 233; 233ff

⁴¹⁵ Vgl. hierzu: Lembeck: *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, 31ff Dabei werden die Dinge aus verschiedenen „Blickwinkeln“ betrachtet und auf „Kongruenzen“ hin überprüft. Das, was sich im Verschiedenen deckt, ist das Wesen der Dinge, ihr Sinn oder eben ihre Bedeutung. Diese Bedeutung, die überzeitlich und ewig ist, wird durch die Ideation „erschaut“.

Heidegger selbst noch von einem „Hinblick“ oder einer „Hinblicknahme“⁴¹⁶ und auch Platons Schau der Ideen verweist in diese Richtung.

Den überhimmlischen Raum aber hat noch kein irdischer Dichter nach Gebühr besungen, und es wird keinem jemals gelingen. Es hat damit das Bewandnis –ja doch, das Wahre muß man sich erkühnen zu sagen, zumal wenn man über die Wahrheit selbst spricht: das Sein, das bar jeder Farbe, bar der Gestalt und untastbar wirklich ist, ist allein für den Lenker der Seele, den Geist schaubar. (...) ...so freut sich die Seele daran und nährt sich von der Schau der Wahren und läßt es sich wohl sein, bis die Drehung sie im Kreise wieder auf die gleiche Stelle zurückträgt⁴¹⁷.

Der Be-folgung dieses Leitfadens⁴¹⁸ ist zu großen Teilen zuzuschreiben, dass die Dinge als „gegenüber“ gedacht worden sind. Denn im Sehen werden die Dinge als mir „gegenüber“ wahrgenommen, sie sind „vor“ mir und damit wohl auch im Letzten „außer“ mir⁴¹⁹. Vielleicht ist daraus die Idee einer Welt „außer“ und „unabhängig“ von mir, und damit auch eines Dings-an-Sich entstanden? Zubiri jedenfalls will die Prärogative des visuellen Sinnes brechen. „Und dies ist sehr wichtig, denn unser Philosoph entledigt sich sofort einer Bevorzugung der eidetischen Präsentation im visuellen Sinn, die den Ursprung des abendländischen Denkens bei den Griechen bildete“⁴²⁰.

Sie (die Philosophie, Anm. B. H.) hat immer ohne weiteres daran gedacht, dass die gefühlte Sache etwas sei, was mir `gegenüber` steht. Das, wenn es allein schon eine große Wagheit ist, verbirgt eine große Falschheit, denn das Mir-gegenüber-Sein ist nur eine der verschiedenen Weisen mir die reale Sache zu präsentieren⁴²¹.

Der visuelle Sinn ist nur eine der Weisen, wie die Realität *verbleibt*. Es gibt andere Arten des *Verbleibens*, die gleichberechtigt sind, wie zum Beispiel das *Hören*. Zubiri ist nun der Meinung, dass die Form (der Autonomie) des *visuellen Sinnes* (vom Moment des Fühlens her betrachtet) das Sein „gegenüber mir“ ist. „Der Blick apprehendiert die reale Sache als etwas, was `vor` ist, wir nennen es `gegenüber mir`“⁴²². Vom Moment der Realität her betrachtet, dieses festgehalten, ist die Form (der Autonomie) des *visuellen Sinnes* das, was Zubiri die

⁴¹⁶ Vgl. hierzu: Heidegger: Sein und Zeit, 8

⁴¹⁷ Platon: Phaidros, 45 (246d)

⁴¹⁸ Der visuelle Sinn bildete bei den Griechen den Horizont, von dem her alle Begriffe verstanden und entworfen worden sind. „Das griechische Denken hat alle seine essenziellen Begriffe vom Umkreis des Sehens her kategorisiert“. Lolas: Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“, 47

⁴¹⁹ Dieser Meinung scheint auch Lolas zu sein, denn er schreibt: „Und das ist die Dualität der Welten in allen ihren Schattierungen, und das ist das Grundproblem, das die Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen verfolgt, als sie sich dem Problem der Realität gestellt haben“. Lolas: Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“, 48

⁴²⁰ Lolas: Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“, 48

⁴²¹ Zubiri: Inteligencia y realidad, 100

⁴²² Zubiri: Inteligencia y realidad, 101

„Videnz“⁴²³ nennt⁴²⁴. Da diese Art des *Verbleibens* der Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* in der *Intellektion* ein großes Thema im zweiten Band der Trilogie (dem *Logos*) ist, wird es hier nicht aus-einander-gesetzt. Dazu müsste zu viel aus dem Bereich des *Logos* vorgezogen werden, was aus Platzgründen nicht möglich ist.

Der zweite Sinn, der vorgestellt werden soll, ist der des *Hörens*. Das Gehörte präsentiert (wieder wird das Moment des Fühlens festgehalten) die reale Sache nicht als „gegenüber“, sie ist gar nicht unmittelbar präsent im *Hören*, sondern „sendet zu“⁴²⁵ ihr, der Sache, hin. Die reale Sache ist nicht das, was man *hört* (die Glocke steckt nicht im Ohr, salopp gesprochen), sondern man *hört* den Ton, der von der realen Sache ausgeht und auf die Ohren trifft. Der Ton ist aber nicht das, was wir *hören*. Wir hören die Glocke. Damit „sendet“ der Ton zur Glocke hin. Der Ton ist „Nachricht“ der Glocke, er benachrichtigt uns davon, dass die Glocke läutet.

Aber im Ton ist die tönende Sache nicht im Hören selbst drin, sondern der Ton 'sendet' uns zu ihr hin. Dieses 'senden-zu' ist das, was etymologisch die Bedeutung des Wortes 'Nachricht', wie ich es verstehe, ist⁴²⁶.

Wird das Moment der Realität festgehalten, so ist die Form (der Autonomie) des *Hörens* nicht das „Senden-zu“, sondern das „Ergründen“ oder das „Nachforschen“. Die Realität *verbleibt* als Moment der Nach-forschung dessen, was die reale Sache ist. Zubiri sagt dazu nicht viel mehr als: „Das Intelligieren ist (in diesem Fall, Anm. B. H.) Nachforschen“⁴²⁷.

Einer der wichtigsten Sinne für Zubiri, nicht nur in seiner laufenden Auseinandersetzung mit Husserls Bewusstsein als intentionalem Bewusstsein, sondern auch für den Fortgang der Trilogie⁴²⁸, ist der *Bewegungssinn*⁴²⁹. Wieder das Moment des Fühlens

⁴²³ Die „(Ex-)Videnz“ ist ein Gegenbegriff zum Evidenz-Begriff von Husserl. Beide Autoren brauchen so etwas wie eine Evidenz, damit ihre Philosophie Sinn macht, bestimmen dieselbe aber je anders. Bei Husserl ist sie eng verbunden mit dem Begriff der Erfüllung. (Vgl. hierzu: Lembeck: Einführung in die philosophische Phänomenologie, 29f oder Janssen: Edmund Husserl, 87ff) Für Zubiri ist die „Ex-Videnz“ eng verbunden mit dem „ex“ der spannenden Bewegung (Ex-tension) der Intellektion in der Realität und nur eine der möglichen Arten der „Sicherheit“ des „Urteils“. Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y logos*, 211ff

⁴²⁴ Bei Zubiri und vor allem bei Husserl hat die Evidenz eine herausragende Rolle. „Die Evidenz ist ein Urphänomen des Bewusstseins, das vor den anderen Bewusstseinsweisen, in denen keine Selbstgebung erfolgt, ausgezeichnet ist“. Janssen: Edmund Husserl, 89

⁴²⁵ Das bessere Wort, wenn es nicht schon wo anders gebraucht worden wäre, ist verweisen. Die gehörte Sache (der Ton) verweist, sie „sendet zu“ etwas hin.

⁴²⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 101 Die verwendeten spanischen Worte sind „la remision“, was hier mit „senden-zu“ übersetzt wurde und das Wort für „Nachricht“: „la noticia“. Letzteres hat als seine etymologische Bedeutung: „remision“.

⁴²⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 105

⁴²⁸ Vgl. hierzu Zubiri: *Inteligencia y razon*, 17ff (Sección 1: La marcha misma del inteligir) Der *Marsch* ist nichts anderes als das *Verbleiben* des „hin-zu“ in der *Vernunft*. Zudem ist schon im zweiten Band das „hin-zu“ essentiell, da durch es das Feld der Realität konstituiert wird. Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y logos*, 21ff (Capítulo II: El campo de realidad)

⁴²⁹ „Es ist in diesem Sinn, welcher für das menschliche Leben fundamental ist, wo sich ein wahres Verständnis von dem gibt, was die Präsentation des 'Hin-zu' ist“. Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“*

festgehalten, apprehendiert dieser Sinn die Bewegung als solche. Er nimmt nicht die Sache wahr, insofern sie sich bewegt, sondern nur die Bewegung selbst. Bewegung ist aber immer eine Bewegung von A nach B. Sie hat daher immer eine Richtung, sie ist ein „Hin-zu“⁴³⁰ oder „nach“. Die Bewegung geht nicht von der Realität nach außerhalb derselben, sondern es ist eine Bewegung in der Realität, ein Abschreiten der Realität als solcher. Das wird wieder erst in den *abkünftigen* Modi der *Intellektion* aktuell werden, besonders in der *Vernunft*, also vor allem im dritten Teil der Trilogie.

Im Bewegungssinn habe ich nicht die Realität präsent, noch ihre „Nachricht“, etc. Ich habe nur die Realität als etwas `hin-zu`. Es ist nicht ein `hin-zur` Realität, sondern es ist die Realität selbst als ein `hin-zu`⁴³¹.

Dasjenige, zu dem es hin geht, ist die Realität in ihrer *fundamentalen* Form, was sich durch einen *freien* Entwurf kundtut. Wird das Moment der Realität festgehalten, *verbleibt* die Realität in der Form (der Autonomie) des *Bewegungssinnes* als *dynamische Spannung*⁴³². Es wurde gerade gesagt, dass das „Hin-zu“ nicht ein hin zur Realität oder eine Bewegung „weg-von“ derselben ist. Es ist eine Bewegung in der Realität zur Realität hin (in ihrer *fundamentalen* Form), was die Bewegung der *Vernunft* selbst ist; und das als „Marsch“⁴³³ hin zu ihr (dritter Teil der Trilogie). Da nun nicht von Punkt A nach Punkt B gegangen, sondern immer in der Realität verblieben wird, *verbleibt* die Bewegung als *dynamische Spannung* oder *spannende* Bewegung, es wird ein *Feld (der Realität)* eröffnet. Es ist eine Art Oszillation, die jedoch nicht ein Gehen von innen nach außen oder etwas in dieser Art ist. Es ist die Eröffnung eines Feldes, in dem nicht mehr mit Bestimmtheit sagbar ist, wo was zu finden ist, sondern nur mehr Wahrscheinlichkeiten angegeben werden können⁴³⁴, an welcher Stelle sich etwas

y el „hacia“, 49

⁴³⁰ Dieser Charakter ist essentiell für den weiteren Verlauf der Trilogie, denn „es ist das `Hin-zu` der Realität, das die abkünftigen Modi der Intellektion eröffnet, d. h. des Verstandes und der Vernunft“. Lolás: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 46

⁴³¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 101f

⁴³² „Es ist die dynamische Spannung, die die Gerichtetheit selbst der Intelligenz, die sich in der Realität bewegt, ausdrückt“. Lolás: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 49

⁴³³ Im Folgenden wird das spanische Wort „la marcha“ mit dem deutschen Wort „Marsch“ übersetzt. Die Vernunft ist bei Zubiri dynamisch gedacht. Sie ist eine Bewegung hin-zur Realität. Dabei ist diese Bewegung nicht eine kurze, schnell abgeschlossene, sondern eine perennierende, womit sich die Übersetzung mit „Marsch“ anbietet, da dadurch dieser Charakter betont wird.

⁴³⁴ Nach Fowler bevorzugt Zubiri in diesem Zusammenhang den aus der Mathematik entliehenen Begriff der „Funktionalität“, der den der Kausalität substituiert. „Funktionalität ist jedenfalls ein viel weiteres Konzept, das erlaubt, sowohl Schlussfolgerungen als auch kontrafaktische Bedingungen, die jenseits der Reichweite konstanter Verbindungen liegen, zu stützen“. Fowler: *Kausalität und Erklärung der Welt* bei Meixner und Zubiri, 23

auf-hält (Heisenberg⁴³⁵). Dazu aber müsste entgegen der Einschränkung dieser Diplomarbeit der zweite Teil der Trilogie interpretiert werden. Hier sagt Zubiri nur so viel:

Im Bewegungssinn ist die Intellektion eine dynamische Spannung. Es ist nicht die Spannung hin zur Realität, sondern die Realität selbst als ein 'hin-zu', das uns in Spannung hält⁴³⁶.

Die *Spannung* baut in der Oszillation um einen Punkt (reale Sache) ein Feld auf, das durch Erstere eröffnet wird.

Der letzte Sinn, der behandelt werden muss, ist der „innere“ Sinn⁴³⁷. Wieder das Moment des Fühlens festgehalten, setzt derselbe den Menschen mit sich in Beziehung. Er fühlt sich selbst (seinen Körper) und sein „Inneres“, in einem biologischen Sinn. Zubiri scheint hier die vielfältigen Wahrnehmungen vor Augen zu haben, die der Mensch von seiner „Innerlichkeit“ hat. Es schmerzt einem zum Beispiel der Magen, was ein Fühlen von sich ist. Dabei nimmt man sich selbst wahr, aber auch gute Gefühle sind hier möglich, wie zum Beispiel „Schmetterlinge im Bauch zu haben“. Jedoch ist Zubiri hier nicht sehr ausführlich.

Wenn wir unsere eigene Realität apprehendieren, haben wir eine innere Sinnlichkeit oder viszerale Sinnlichkeit, die sehr unterschiedlich ist, aber die ich in ihrer Gesamtheit 'inneren' Sinn nenne. Dank dieses Sinnes ist der Mensch in sich selbst. Das ist, was ich Intimität nenne.

„Viszeral“ wird im Fremdwörterduden mit „die Eingeweide betreffend“⁴³⁸ übersetzt. Zubiri denkt offensichtlich sehr biologisch, es geht dabei um ein Fühlen von seinen „Innereien“. Diese Sinnlichkeit ist sehr unterschiedlich, was durch die beiden Extreme Magenschmerzen und Verliebtheit markiert worden ist. Wichtig ist dabei, dass der Mensch nur(!) über dieses *Fühlen* sich selbst hat. Es gibt kein Sich-selbst-Haben in einem idealistischem Sinne, wie es zum Beispiel bei Fichte in der „Wissenschaftslehre (1801)“ oder bei Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ versucht worden ist darzustellen, wo eine spekulative Gedankenbewegung in einer „intellektuellen Anschauung“ als besondere Form des *Wissens* zu sich zu kommen⁴³⁹. Dort sind gesetzt zwei abstrakte Bewegungen (Ich als denkendes,

⁴³⁵ Dies wird sehr schön, und vor allem auch für den quantenphysikalischen Laien verständlich, in dem Büchlein „Quantentheorie“ von Ingold am Beispiel des Doppelspaltexperiments und seinen Varianten (Grimaldi, Möllenstedt) mit Licht dargestellt. (Vgl. hierzu: Ingold: Quantentheorie, 24ff) Eine Konsequenz aus dem Experiment ist: „Unsere Überlegungen zeigen aber, dass sich ein Teilchen nicht mit einer genau festgelegten Geschwindigkeit gleichzeitig an einem präzisen Ort befinden kann“. Ingold: Quantentheorie, 37

⁴³⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 105

⁴³⁷ Im Folgenden gibt der sprachliche Ausdruck „'innere' Sinn“ den spanischen Ausdruck „la cenestecia“ wieder.

⁴³⁸ Duden, 1038

⁴³⁹ Vgl. hierzu: Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, 437ff: „Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von Sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es sich weiß“. (Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 437) Dadurch aber hat sich das Ich durch ein

subjektives, handelndes Ich und ein Ich als objektives, passives, gedachtes Ich), die in einer spekulativ zu verfolgenden Bewegung eins-werden (was das Selbst-bewusstsein, also Ich ist). Hier wird nichts *gefühlt*, es ist eine Konstitution des Ichs als *denkende Substanz*, es wird auf dem Boden von Descartes verblieben⁴⁴⁰. Nach Zubiri *gewahrt* das Ich sich nur über das *Fühlen* seiner selbst, also nur über den „inneren“ Sinn (und somit den Körper). Es wird sich damit über das Fühlen seines Körpers seiner Realität inne. Damit wäre er auf der Spur von Spinoza, der eine ähnliche Struktur verfolgt⁴⁴¹.

Wird nun das Moment der Realität festgehalten, ist das *Verbleiben* der Form (der Autonomie) der Realität im „inneren“ Sinn die Realität als *Intim*-werden mit der Realität, oder in der Worten von Zubiri „eine intime Durchdringung der Realität auf das Reale hin“⁴⁴². Es geht also im *Verbleiben* meiner Realität um ein Vertraut-werden mit derselben in ihr selbst. Auch dies verweist wieder auf die *abkünftigen* Akte der *Intellektion*, in der die Realität (auch die meinige) dem Menschen vertraut-wird. Sich bereits in ihr aufhaltend (Vgl. hierzu 5.1 und 5.3.8) wird sich ihr angenähert, wir werden ihr immer mehr *vertraut*.

Hier noch eine Antwort auf die Funktion der Sinne, die in Zubiris Darstellung sehr plötzlich auftreten und den Anschein erwecken, Zubiri würde seiner eigenen Philosophie untreu werden. Die Sinne geben der *Intellektion* nicht die Realität, denn wir sind schon in derselben, aber durch *die Sinne* (die nicht etwas außer ihnen Liegendes in das Gemüt bringen) wird das bereits Gehabte, in der *Aktualisierung* der Realität in der Form der *Impression* der intellektiven Apprehension, näher gebracht. Es ist bereits von Anfang an eine Bewegung (oder Oszillation) in der Realität, sie vertraut machend, spannend „hin-zu“ ihr (*Marsch*). Die sich schon „in uns“ befindende Realität wird *impressiv* (der Form nach) intellektiv apprehendiert (*vertraut* gemacht).

abstraktes Wissen von seiner eigenen Gedankenbewegung. Demgegenüber betont Zubiri das Sich-Haben durch ein körperliches Fühlen.

⁴⁴⁰ Im Zuge der Ausführung des systematischen Zweifels stößt Descartes auf das Denken, von dem er schreibt: „Und das Denken? Hier werde ich fündig: das Denken (=das Bewußtsein) ist es; es alleine kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß. (...) Demnach bin ich genaugenommen lediglich ein denkendes Ding, d. h. Geist bzw. Seele bzw. Verstand bzw. Vernunft“. Descartes: Meditationen über die erste Philosophie, 83

⁴⁴¹ Hier sollen nur einige Lehrsätze aus dem zweiten Teil der „Ethik“ von Spinoza angeführt werden. Pars. II Prop. 13: „Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein bestimmter Modus der Ausdehnung, der wirklich existiert, und nichts anderes“. Pars. II Prop. 19: „Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiß, daß er existiert, nur durch die Ideen der Affektionen, durch die der Körper affiziert wird“. Und nun ganz deutlich: Pars. II Prop. 23: „Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affektionen des Körpers erfaßt“. Wie auch immer dies genau zu denken ist: Der Geist erkennt sich nicht in einer spekulativen Schau seiner Selbst durch intellektuelle Anschauung, sondern immer nur vermittelt über den Körper (gegen Descartes, wo jeder Körper als bezweifelbar auszuschließen ist). So auch bei Zubiri, das Selbst und das Selbstbewusstsein ist immer *gefühltes* Selbst-bewusstsein.

⁴⁴² Schelling: System des transzendentalen Idealismus, 106

Es handelt sich nicht um eine nachfolgende Intim-werdung auf die Apprehension der Realität selbst, sondern die Intim-werdung selbst ist der Modus, die Realität zu apprehendieren⁴⁴³.

Dies ist genau der Unterschied zwischen einer *Aufnehmenden* und einer *Sinnhaften Intelligenz*. Letztere ist schon in der Realität und „gräbt“ sich noch tiefer in sie ein.

„Eidetische Präsenz, Nachricht, Geschmack, nackte Realität, Hin-zu, Wärmewahrnehmung, Affektion, Position, Intimität, Nachspüren und Temperierung“⁴⁴⁴ wären die elf Sinne dem Moment *des Fühlens* nach, dem Moment der Realität nach gibt sie Zubiri nicht systematisch.

5.3.8 Exkurs: Die Einheit der Sinne

Im Punkt 5.3.7 wurde ausgeführt, dass es sich bei der Ausdifferenzierung der Sinne um den Beginn der *Intellektion* handelt. So könnte die Idee aufkommen, es handle sich hier um den tiefsten Punkt der *Intellektion*, wodurch der Ursprung der *Intellektion* eine Synthesis einer Mannigfaltigkeit wäre (Kant⁴⁴⁵). Die Mannigfaltigkeit, die in den Sinnen und durch sie vorgelegt wird, wird einer In-form-ation unterzogen, die das Mannigfaltige immer weiter ordnet und systematisiert, was die *Intellektion* einer *Aufnehmenden Intelligenz* wäre.

Demgegenüber wurde bereits in 5.1 die *Eingefügtheit* des Menschen in die Realität betont. Jeder *Aktualisierung* geht ein bereits *Präsent-sein* der Realität als solcher voraus (*prius*). Die Realität ist als solche jedoch nichts in-sich Ausdifferenziertes, sondern *für uns kompakt* (Vgl. hierzu 5.3.6). Und dies, weil sie eine einheitliche Form (der Autonomie) in der *Impression* (wenn auch jeweils *formalisiert*) ist, d. h. sie ist es „durch die Einheit des Momentes der Form (der Autonomie) durch die Einheit der Impression der Realität“⁴⁴⁶. Der Form nach ist die Realität einheitlich, da alle Realitäts-Dinge die Form des *Von-sich-her* haben (*transzendente Offenheit*). Damit aber liegt dieser Synthesis eine vorgängige „Einheit“ (die Realität) voraus, die somit einer Synthesis selbst noch vorhergeht⁴⁴⁷. Diese vorgängige Einheit wird in den *abkünftigen* Akten der *Intellektion* (*Logos und Vernunft*) analysiert und zudem schon in den organischen Rezeptoren (Vgl. hierzu 5.3.7).

⁴⁴³ Ebenda.

⁴⁴⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 103

⁴⁴⁵ Vgl. hierzu: Rosales: *Sein und Subjektivität bei Kant*, 106

⁴⁴⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 113

⁴⁴⁷ „Und es ist der physische Charakter der Realität, der als die Einheit in den Sinnen selbst funktioniert“. (Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 47) Damit ist dasjenige, was die Einheit der einzelnen Sinne garantiert, die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*, also die Realität.

Die Einheit von diesen Sinnen ist schon durch die reine Tatsache konstituiert, dass die Sinne Sinne `der Realität' sind, dadurch also, dass sie Weisen der Apprehension der Realität sind. Die Einheit der Sinne ist daher nicht eine Synthese, sondern eine uranfängliche Einheit: die physische Einheit, Apprehensoren der Realität zu sein⁴⁴⁸.

Die Realität ist die uranfängliche Einheit⁴⁴⁹, die durch alle *abkünftigen* Akte der *Intellektion* analysiert wird. Unter diese *abkünftigen* Akte fällt auch die Apprehension der Realität durch die Sinne.

Daher ist die Apprehension der Realität nicht eine Synthesis durch die Sinne, sondern im Gegenteil sind `die' Sinne `Analysten' der Apprehension der Realität. Von dem Standpunkt aus, der seinen Stand in den sinnlichen Qualitäten nimmt, was der einzige Stand ist, den die Philosophie bisher eingenommen hat, verfällt man leicht einer Idee der Synthesis⁴⁵⁰.

Die *uranfängliche Einheit der Realität* wird durch die verschiedenen Sinne analysiert und nicht synthetisiert. Dies weiß auch Lolas, wenn er schreibt: „Die Sinne sind Analysten, die die Modalisierung der Impression der Realität selbst ausdrücken“⁴⁵¹. Das ganze Gedankengebäude dreht sich grund-sätzlich um: es muss keine Einheit hergestellt werden (das Verfahren Kants), sondern es muss eine *uranfängliche* Einheit (Realität) analysiert werden, damit die *kompakte* und *unmittelbare* Apprehension derselben in ver-ständliche Inhalte (*einfache Apprehensionen*) durch *Ur-teilen* aus-einander-gesetzt werden kann.

Des Weiteren findet sich diese Einheit in der Unterschiedenheit der einzelnen Sinne selbst. Die Sinne und ihre Inhalte sind sich auf Grund der Betonung der Unterschiedenheit ihrer Form (der Autonomie) nach nicht ent-gegen-gesetzt, sondern *überlappen* sich teilweise oder ganz. Wäre das Augenmerk auf die Inhalte der Sinne gelegt (die sinnlichen Qualitäten), würde es nie eine *Überlappung* geben können und die Sinne wären getrennt und für sich alleine stehend (Satz des Widerspruchs). Die Formen (der Autonomie) der *Impression* der Sinne allerdings sind sich nicht entgegengesetzt, wie in Punkt 5.3.7 bereits angedeutet wurde. In den Worten Zubiris:

Vor allem, die verschiedenen Sinne sind sich nicht entgegengesetzt, sondern sie überlappen sich im Gegenteil teilweise oder ganz. Wenn es um die sinnliche Qualität jedes Sinnes gehen würde, wäre diese Überlappung unmöglich⁴⁵².

⁴⁴⁸ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 110

⁴⁴⁹ So sieht es auch Ellacuría. „Die Einheit der Sinne ist konstituiert durch die Tatsache, dass es Sinne der Realität sind, dadurch, dass sie Apprehensoren der Realität sind. Die Einheit der menschlichen Sinne liegt darin, Momente der Sinnhaften Intelligenz zu sein“. Ellacuría: *Biología e inteligencia*, 155

⁴⁵⁰ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 110f

⁴⁵¹ Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 47

⁴⁵² Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 106

Einige dieser *Überlappungen* sollen vorgeführt werden, in aller gebotenen Kürze. Dabei ist nur noch darauf hinzuweisen, dass jeder Sinn in jeder Apprehension von allen anderen Sinnen *überlappt* wird. Sie werden nur in der Deskription zum besseren Verständnis aus-einander-gehalten.

In Punkt 5.3.7 wurde bereits das *Sehen* in seinen Momenten des *Fühlens* und der Realität dargelegt. Durch das Sehen wurde die Realität als mir „gegenüber“ gesetzt. Nun fügt sich im Tastsinn die Realität als „nackte“ Realität an. Sich *überlappend* ergeben beide Sinne die Realität als „nackt vor mir liegend“⁴⁵³. Das ließe sich für alle Sinne durchspielen. Wichtig ist allerdings in diesem Zusammenhang das „hin-zu“, das sich mit allen anderen Sinnen *überlappt*. Denn zusammen mit dem „inneren“ Sinn ergibt sich das, was in der Philosophie bisher als *Reflexion* bezeichnet worden ist. Darauf muss nun näher eingegangen werden.

Der „innere“ Sinn wurde als das *Fühlen* meiner eigenen Realität bestimmt. Das Ich *fühlte* sich selbst über das *Fühlen* der „inneren Vorgänge“ (Bauchweh oder Verliebtheit), es *fühlte* daher, da es sich in seinem inneren, viszeralen Sinn *fühlte*, sich über seinen Körper selbst, es durchdrang sich (seine Realität) *vertraut-werdend* auf seine Realität hin (Vgl. hierzu 5.3.7 und 5.3.8). „d. h. ich apprehendiere mich als in mir seiend“⁴⁵⁴. Es wurde die Realität von mir selbst als *in* mir gefühlt (viszeraler Sinn), ich bin also in mir selbst. Dieser „innere“ Sinn kann sich mit dem „hin-zu“ überlappen, womit

das In-mir-sein mich hin-ein wirft zum eigen-tlichen In-mir-sein hin. Und diese Intellektion meiner eigenen Intimität in seinem 'Inneren' ist eine Intellektion des 'Mich' durch das 'Sein' hindurch: es ist Reflexion“⁴⁵⁵.

Dieser kryptischen Wendung, die auch in der Sprache Zubiris, also auf Spanisch, nicht leichter verstehbar wird, soll nach-gespürt werden. Wichtig ist dabei zu sehen, dass ich bereits durch den „inneren“ Sinn in mir, also ich mir selbst, bereits *intim*, *vertraut*, bin. Diese *Vertrautheit* ist jedoch nicht durch eine spekulative Gedanken –oder Wissensbewegung vermittelt (Schelling, Fichte), sondern über ein *Fühlen*. Damit ist auch die Rückspiegelung dieses *Fühlens* in sich selbst ein *Fühlen* und nicht ein spekulatives Wissen. Das Fühlen selbst wendet sich auf sich selbst zurück und *aktualisiert* das bereits fühlende In-mir-sein. Damit ist die gesamte Reflexion im Bereich oder Gebiet des *Fühlens* angesiedelt und nicht im Gebiet des Wissens oder Denkens. Es ist *fühlende Reflexion*⁴⁵⁶. Präzisiert werden muss noch, dass es

⁴⁵³ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 107

⁴⁵⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 108

⁴⁵⁵ Ebenda.

⁴⁵⁶ Diese Wendung stammt nicht von Zubiri, sondern vom Autor dieser Arbeit. Sie scheint aber sehr passend zu sein, wenn man nur die Ergebnisse mitverfolgt. Die Reflexion ist keine spekulative Gedankenbewegung, sondern eben eine fühlenden Bewegung.

bei dieser *fühlenden Reflexion* eigentlich nicht um eine Rückspiegelung gehen kann, sondern um eine In-flexion, also um ein sich in seine eigene *Intimität* weiter, *intimer vertrauter* hinein-spiegeln. Das im „inneren“ Sinn *gefühlte* „Mich“ wird *aktualisiert* in der *Intellection* des „Mich“ und damit intimisiert. Meine *Vertrautheit* meiner eigenen Realität wird in gewisser Weise noch einmal wieder-holt, daher ist die In-flexion eine *Re-flexion*, eben weil ich schon in mir war („innerer“ Sinn), und durch die *Überlappung* wird das In-mir-sein „hin-zu“ diesem In-mir-sein gedrängt durch *Aktualisierung*.

5.3.9 Die transzendente Offenheit der Impression der Realität (Kap. 4/§2)

Dieses Kapitel ist als Gelenk zu den *abkünftigen* Akten der *Intellection* zu lesen. Durch die *transzendente Offenheit* wird erst der Weg zum *Logos* und der *Vernunft* geöffnet. Wäre die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* nicht *offen*, würde es keine *abkünftigen* Akte geben und die *Intellection* würde in der *kompakten* Form der Realität „stecken“ bleiben. Die *Offenheit* zusammen mit dem „hin-zu“ markiert den Übergang und die Eröffnung selbst zum *Feld der Realität* und diese *Offenheit* wird in der *Vernunft* durch den *fundamentalen* Entwurf des *Pro-blems* in *Freiheit* erneut repräsentiert.

Es wurde durch die gesamte Diplomarbeit hindurch betont, dass die Form (der Autonomie) der *formalisierten Form der Impression* beim Menschen das *Von-sich-her* ist. Dieses wird durch die verschiedenen Akte der *Intellection* moduliert oder *formalisiert*, es *verbleibt* in je verschiedener Form (der Autonomie). Die Form (der Autonomie) der Realität ist immer *die Selbe*, es wird dabei von dem je *spezifischen* Inhalt abgesehen. Somit ist die Realität immer eine Einheit (zumindest der Form nach). Daraus lässt sich schließen, dass die Form (der Realität) kein eigenes Gebiet ist, das sich außerhalb oder sonst wo befindet⁴⁵⁷, sondern eben bloß die Form (der Autonomie) der Inhalte selbst, und darüber hinaus ist sie keine Qualität mehr, die an dem Möglichen haftet und letzteres „wirklich“ machen würde⁴⁵⁸.

Nun gut, von diesem Standpunkt aus ist die Impression der Realität immer, im Unterschied zu ihrem Inhalt, *unspezifisch*. Die Form (der Autonomie) ist nicht eine Qualität mehr⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Dieser Meinung ist auch Lolas. Es darf die Realität (im Folgenden unter dem Wort „mehr“ verstanden) nicht als ein Gebiet „außerhalb“ der Apprehension verstanden werden, wie schon einige Male betont wurde. „Es darf diese Kategorie nicht im Modus der Substantivation verstanden werden; es existiert nichts, was in irgendeiner Weise `das` Mehr wäre“. Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 29

⁴⁵⁸ So in der Philosophie und Theologie vor der kantischen Kritik. Das hat die Kritik Kants vernichtet. „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgendetwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könne“. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 633 (B625)

⁴⁵⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 114

Wird nur auf die Form (der Autonomie) geschaut und nicht auf den Inhalt, von dem an dieser Stelle „abstrahiert“ wird, so ist die *Impression* der Realität *unspezifisch*. Sie ist also in jeder Apprehension *die Selbe*, und dadurch wird erst die Einheit der Realität konstituiert (der Form nach zumindest).

Wenn die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* immer *die Selbe*⁴⁶⁰ (in ihrer jeweiligen Modulation) in jedem einzelnen Realitäts-Ding ist, dann geht die Form eines jeden realen Dinges über dasselbe hinaus. Es überschreitet den jeweiligen Inhalt des realen Dinges. Somit ist hier der Terminus „Transzendentalität“ anzubringen und gleichzeitig vor Verirrungen zu schützen. „Die Transzendentalität ist somit das positive Gesicht des Negativen der Inspezifität“⁴⁶¹. Die Transzendentalität überschreitet, transzendiert somit jeden Inhalt. Sie ist *unspezifisch* und sie ist in jedem realen Ding *die Selbe*.

Die Transzendentalität ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als handle es sich bei diesem „trans“ um etwas außerhalb der Apprehension⁴⁶² liegendes. Dies wurde schon ausführlich dargestellt. Vielmehr kommt das „trans“ der realen Sache selbst zu oder besser noch der Apprehension derselben⁴⁶³. Das „trans“ ist der Charakter des *Von-sich-her* selbst.

Es ist ein Charakter, der dem Apprehendierten innerlich ist. Er reißt uns nicht aus dem Apprehendierten, sondern er versenkt uns in der Realität selbst: es ist der Charakter des 'Von-sich-her', des 'Eigen-tlich'.

Durch das „trans“ wird nicht über die Apprehension hinausgegangen⁴⁶⁴, es wird dieselbe nicht auf ein Außer ihr hin überschritten, sondern durch das „trans“ wird die Realität als solche *vertrauter*. Die Bewegung geht in der Realität noch *fundamentaler, profunder* in sie hinein⁴⁶⁵. Damit wird auf nichts anderes als auf die *abkünftigen* Akte der *Intellektion* angespielt, die den

⁴⁶⁰ Der Terminus „die Selbe“ mit Bezug auf die Realität meint die Einheit der Realität der Form (der Autonomie) nach. Die Realität ist immer numerisch die Selbe, wenn sie sich auch inhaltlich verändern sollte. Sie bleibt numerisch die Selbe, weil sie immer in *Von-sich-her* ist, also immer *Substantivität* ist. (Vgl. hierzu: Lolas: Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“, 36ff)

⁴⁶¹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 114

⁴⁶² „So kann Zubiri die Realität der sinnlichen Qualitäten bewahren, weil die Realität nicht etwas ist, was außerhalb der Apprehension liegt, sondern es gibt auch eine Realität diesseits der Apprehension“. Ellacuría: La obra de Xavier Zubiri sobre la inteligencia humana, 335

⁴⁶³ Das wird von Zubiri auch so ausgedrückt: „Die Gewalt besteht genau darin zu versuchen die Klarheit zu sehen, aber ohne aus der Klarheit selbst herauszutreten“. Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 23

⁴⁶⁴ So auch Calderón Calderón: „Trans“ bedeutet nicht ein 'Sein außerhalb' der Impression selbst; das würde bedeuten, dass der Inhalt der Impression der Realität transzendent wäre“. Calderón Calderón: *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*, 46

⁴⁶⁵ Einige Jahre vor der Trilogie bezeichnete Zubiri die Transzendentalität noch als die „Klarheit“ einer Sache; und es ginge darum eine „Wissenschaft dieser Klarheit“ zu entwerfen. (Vgl. hierzu: Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 19) „Aber da die Klarheit einer Sache nicht von der Klarheit einer anderen Sache verschieden ist, beinhaltet die Klarheit von einer Sache alle anderen auf eine bestimmte Art und Weise“. (Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, 21) Das hat auch Cambras erkannt, denn auch er besteht darauf, dass „Zubiri eine Transzendentalität verteidigt, die nicht außerhalb der Sachen liegt, sondern in ihnen.“ Cambras: *Introducción a Zubiri*, 33

Menschen durch den *Logos* und die *Vernunft* noch tiefer in das hineinführen, was die Realität ist (die Realitäts-Dinge unter anderen Realitäts-Dingen und was ist dieses Realitäts-Ding in der Realität).

Überschreitet, *transzendiert* die Form (der Autonomie) als *Selbe* in jeder Apprehension das je durch den Inhalt spezifizierte Realitäts-Ding, so ist das in der *Impression* Zu-Fühlende „mehr“ als das, was in der Apprehension je spezifisch *gefühl*t wird.

In anderen Worten gesagt: das Apprehendierte in der Impression der Realität ist durch sein Real-Sein und insoweit es Realität ist, 'mehr' als es als koloriertes tönendes, erhitzendes etc. Ding ist⁴⁶⁶.

Dieses „mehr“ darf aber nicht als etwas verstanden werden, was dem Inhalt zukommen würde. Nicht der Inhalt ist transzendental, sondern die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist der Gedanke Zubiris, dass die Transzendentalität nicht etwas ist, in dem alle Dinge übereinkommen oder an dem die Dinge teilhaben, sei dies nun als übergeordneter Gattungsbegriff zu verstehen (Platon) oder als ein transgenerischer Begriff (Aristoteles). Hier wird jeweils etwas gesetzt, das „über“ den Dingen steht und an dem sie teilhaben müssen. Das „trans“ wird so von dem her konzipiert, in dem alle übereinkommen oder teilhaben. Die Bewegung geht, sozusagen, von „oben“ nach „unten“. Das „trans“ bestimmt sich von dem her, worin alle Dinge übereinkommen. Zubiri dreht dies um. Das „trans“ ist nicht von dem her zu verstehen, worin alle Dinge übereinkommen, denn dies wäre eben eine *koinonía*, ein Übereinkommen, sondern er versteht die Transzendentalität als eine *Kommunikation*.

Dabei wird Erstere vom jeweiligen Realitäts-Ding her gedacht, nicht von dem her, worin alle Dinge übereinkommen. Die Bewegung geht also, wieder in einem Bild gesprochen, von „unten“ nach „oben“, oder wie Zubiri selbst sagt: „Es ist so etwas wie ein Tropfen von Öl, der sich von sich selbst her ausbreitet, vom Öl her selbst“⁴⁶⁷. Zubiri hat hier sicher einen Tropfen Öl im Auge, den man ins Wasser tropft. Dieser breitet sich dort von sich selbst her aus, er nimmt eine größere Fläche ein, als er als fallender Tropfen hatte. Er breitet sich an der Wasseroberfläche in einem perfekten Kreis (kleinste mögliche Oberfläche bei gleichem Volumen) aus, und zwar von sich her. Genauso ist auch die Transzendentalität zu denken. Sie breitet sich vom Realitäts-Ding (als Dieses-da) aus und *kommuniziert* mit anderen Realitäts-Dingen. Aber dies ist nicht so zu verstehen, als ob es als inhaltlich bestimmtes Ding zu einem

⁴⁶⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 116

⁴⁶⁷ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 118

anderen Dinge „hingenge“ und mit ihm zu tun bekäme, sondern es geht wie immer um die Form (der Autonomie), der Realität und diese ist es, die *kommuniziert*.

Das wäre absurd. Es handelt sich dabei um eine rein formale Kommunikation. Die Form (der Autonomie) der Realität selbst ist konstitutiv und der Form nach *‘Ex-tension’*⁴⁶⁸.

Jedes Realitäts-Ding ist (dies ist in „Sobre la esencia“ nachzulesen) ein *Derartiges*. Es ist ein Dieses-da, ein Einzelding, das *von-sich-her* vollkommen und ausreichend bestimmt ist (Essenz). Es steht für sich selbst alleine, als einzelnes. Es ist eine abgeschlossene Entität. Die *Essenz* war aber bestimmt als konstitutiv, und sie war *Essenz*, wenn sie den Charakter der Genügsamkeit hatte, wenn das „Netz“ der Charaktere, die die Erstere ausmachen, selbstgenügsam ist. Steht das Netz für sich selbst, so war es *von-sich-her*, Realität. Dieses-da hat als Einzelding (das für sich selbst steht, wenn es *Essenz* ist) also eine Form (der Autonomie), die *unspezifisch* und daher unbestimmt ist. Diese Form (der Autonomie) nun ist die Transzendentalität als „Ex-tension“ vom Einzelding her, denn dieses hat die *Essenz*, die dies konstituiert. Die *Essenz* hat daher eine doppelte Funktion: zum einen macht sie das Einzelding zu einem Einzelding (Selbstgenügsamkeit der Charaktere des Netzes), zum anderen aber ist die *Essenz* der Form (der Autonomie) nach *unspezifisch* und daher „mehr“ als das Einzelding. Die Transzendentalität breitet sich vom Einzelding (Dieses-da) her aus und *kommuniziert* mit anderen Realitäts-Dingen, immer der Form nach. Das Einzelding hat als konstitutiv vollkommen bestimmtes einzelnes Ding eine *unspezifische* Form an sich, die *offen* ist für anderes (Realität, Realitäts-Ding), und daher ist es „mehr“ als nur das Dieses-da. Durch das „mehr“ wird das *Feld der Realität* eröffnet ebenso wie der *Marsch der Vernunft*.

Das „Ex“ der *Ex-tension* hat vier Charaktere: erstens das der *Offenheit* selbst. Die Form (der Autonomie) ist unbestimmt *von-sich-her* und kann sich damit nicht abschließen gegen Einflüsse von „außen“. Denn *real* ist ein Ding dann, wenn es reines, formales von sich her ist. Gesetzt den Fall, in das „Netz“, das konstitutiv und selbstgenügsam ist (Essenz), treten neue Charaktere ein, so würde sich der Inhalt verändern, es wäre inhaltlich anders, aber solange die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* erhalten bliebe, das *Selbe*.

Realität ist formal gesehen *‘von-sich-her’*. Nun gut, wenn sich nun aus irgendeinem Grund der Inhalt des realen Dinges modifiziert, muss das reale Ding deshalb nicht notwendigerweise zu einem anderen Ding werden. Es

⁴⁶⁸ Ebenda. Zubiri kann hier in der spanischen Sprache ein Wortspiel anbringen. Vorher wurde gesagt, dass es eine Bewegung gibt, die nicht von A nach B geht, sondern in der Realität selbst stattfindet und daher eine Spannung ist. Das Wort für Spannung ist „tensión“ und das Wort für „Ausbreitung“ ist „ex-tensión“. Die Ausbreitung ist also nicht „räumlich“ zu verstehen, sondern wird wieder eine Spannung sein, ein Feld der Realität.

kann weiter dasselbe Ding sein, wenn auch modifiziert. (...) Der Inhalt des 'Von-sich-her', d. h. das, was es von-sich-her ist, hat sich verändert, aber nicht das 'Von-sich-her' insoweit es ein solches ist.⁴⁶⁹

Zubiri verwendet hier wieder einen Neologismus, der im Folgenden mit „Einverleiben“ wiedergegeben wird. Die Form (der Autonomie) „reifiziert“, oder besser noch „verleibt“ sich den Inhalt ein. Er denkt dabei biologisch. Der Mensch ist Realität, hat also die Form des *Von-sich-her*, er ist *Substantivität* (nicht Sub-jektum). Zucker zum Beispiel für sich selbst betrachtet ist auch eine *Substantivität*, er ist auch von-sich-her, also Realität. Der Mensch isst nun den Zucker⁴⁷⁰ (*verleibt* ihn sich ein und hat daher einige Charaktere mehr in seinem System). Er hat sich dem (Magen-)Inhalt nach verändert, ist aber trotzdem immer noch der *Selbe*. Das lässt sich für einen Löwen, der eine Antilope auffrisst, genauso durchspielen, auf einer höheren Ebene. Die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her* verändert sich der Form nach nicht, sie bleibt Realität. Somit muss die Form (der Autonomie) als erster Charakter *offen* sein für anderes. Das ist ein *Tatsachenbefund* und er macht das Realitäts-Ding zu „mehr“, als es als Dieses-da ist⁴⁷¹.

Der zweite Charakter ist der der *Verbindung*. Zubiri unterscheidet eine *Beziehung* von einer *Verbindung*⁴⁷². Erstere tritt dann auf, wenn ein Ding schon fertig konstituiert ist und dann eine Verbindung zu etwas anderem aufnimmt. Bei Letzterer ist die *Verbindung* zu etwas anderem selbst konstitutiv, es ist das, was das Ding erst zu dem macht, was es ist. Damit ist die *Verbindung* etwas, was der Konstitution der Realitäts-Dinge selbst zukommt und ist damit kein meta-physisches Konzept. „Im Bereich der Verbindung sind wir in der Konstitution des Realen selbst, insoweit es real ist“⁴⁷³. Die Verbindung ist einmal zu-fällig und einmal wesenhaft, oder sie ist bei der *Verbindung* intrinsisch-konstitutiv und bei der *Beziehung* extrinsisch-zufällig.

Die Verbindung ist keine Beziehung, weil jede Beziehung eine Beziehung von einer Sache oder einer Form der Realität zu einer anderen Sache oder einer anderen Form ist. Die Verbindung ist jedoch ein konstitutives Moment der Form (der Autonomie) der Realität selbst⁴⁷⁴.

Da das *Von-sich-her* die Realität ist oder konstituiert, ist sie grund-sätzlich *offen* für anderes und daher ist sie nicht ohne *Offenheit* zu denken. Die *Verbindung* ist somit nichts anderes als

⁴⁶⁹ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 119

⁴⁷⁰ Zubiri bezeichnet den Zucker in dieser Funktion als nichtsubstantielle Substantivität. Er ist eine Realität, gibt diesen Status aber auf, wenn er *einverleibt* wird.

⁴⁷¹ „Durch das Offen-Sein ist die Form (der Autonomie) der realen Sache „mehr“ als ihr aktueller Inhalt: sie ist transzendental, sie transzendiert ihren Inhalt“. Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 119

⁴⁷² Lapidar konstatiert dazu Lolas: „Verbindung ist auf keinen Fall so etwas wie Beziehung“. Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 39

⁴⁷³ Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*, 39

⁴⁷⁴ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 120

die *Offenheit* selbst, denn wenn etwas *offen* ist für anderes, dann ist es immer in *Kommunikation* oder *Verbindung* zu letzterem.

Der dritte Charakter ist der *Selbstheit*⁴⁷⁵. Die Form (der Autonomie) wurde als *offen* und *verbunden* bezeichnet. Durch das *offen* sein für anderes ist es nicht nur *offen* für ein anderes Realitäts-Ding, sondern zudem und vor allem *offen* für ihren eigenen Inhalt.

Vor allem ist sie offen für den Inhalt. Damit erhält der Inhalt einen eigenen Charakter. Es ist also nicht `der` abstrakte Inhalt, sondern es ist der `eigentliche` Inhalt, der ihr `von-ihr-her` zukommt. Daher ist der Inhalt wirklich `ihr` Inhalt, der der Sache selbst⁴⁷⁶.

Der Inhalt wird durch die *transzendente Offenheit* erst als *eigen-tlich* zugehörig zur Sache selbst erkennbar. Wäre die Form nicht offen für ihren Inhalt, wir würden niemals bis zu einem eindeutig zugehörigen Inhalt kommen, sondern immer nur bis zu „dem“ Inhalt (allgemein). Da die *transzendente Offenheit* aber konstitutiv ist, ist jeder Inhalt notwendigerweise *eigentlicher* Inhalt. „Daher existiert niemals ein `abstrakter` Inhalt, also niemals ein begrifflicher und leerer Inhalt“⁴⁷⁷. Erst indem das Realitäts-Ding *offen* ist für *seinen* Inhalt, wird es zu einem Dieses-da, einem Einzel-Ding. Durch die *Offenheit* wird also das *Selbst* des Realitäts-Dinges erst eröffnet.

Der vierte und letzte Charakter ist der der *Welt*. Jedes Realitäts-Ding hat die Form (der Autonomie) des *Von-sich-her*, was nichts anderes ist als *die* Realität. Die Realität aber ist *unspezifisch* und *offen*, und insofern nur diese Charaktere beachtet werden, ist die Realität des Realitäts-Dinges nicht von *der* Realität (überhaupt) zu unterscheiden. Das Realitäts-Ding ist somit Teil der *Welt* (als Realität) und da sie ein großes Thema im dritten Teil der Trilogie ist, kann im Rahmen dieser Deutung und ihren Einschränkungen nicht näher auf sie eingegangen werden⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ Im Folgenden gibt das deutsche Wort „die Selbstheit“ das spanische Wort „la suidad“ wieder.

⁴⁷⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 121

⁴⁷⁷ Lolas: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“*, el „mas“ y el „hacia“, 42

⁴⁷⁸ Vgl. hierzu: Zubiri: *Inteligencia y razon*, 198ff

6. Resümee (Kap. 5/§4)

Anstelle eines Ausblickes oder einer Zusammenfassung des Gesagten werde ich im Nachwort eine andere Art von Resümee ziehen. Es wird auf einen Sachverhalt eingegangen werden, der noch nicht zur Sprache gebracht worden ist, und im Zuge dieser Aus-einander-setzung werden alle wichtigen bisher dargestellten Elemente zusammengezogen, damit es zu einer Lösung kommen kann.

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, dass ich mich in Bezug auf das zweite Prinzip dieser Diplomarbeit (vgl. hierzu 4.3) bisher in Schweigen gehüllt, nur darauf angespielt und es bloß indirekt verwendet habe. Das hat seinen guten Grund in der Komplexität dieses Themas. Dabei müsste viel zu den (Selbst-)Bewusstseinsphilosophien gesagt werden, dazu musste erst voll erarbeitet werden, was es mit einer *Aktualisierung* auf sich hat und dazu müsste der §4 des 5. Kapitels von „Inteligencia y realidad“ erschöpfend interpretiert werden. Das würde aber den Gang der Diplomarbeit zu weit unterbrochen haben, daher wird eine Skizze(!) desselben erst hier angefügt.

Die *Aktualisierung* könnte so verstanden werden, dass in ihr ein Gegenstand „gehabt“ wird. Ein Objekt tritt ins Bewusstsein ein und wird dadurch „gehabt“. Folgt man genau diesem Schema, so tritt sofort die Frage auf, ob ein Wissen von diesem Gegenstand durch die bloße Relation Objekt-Subjekt gegeben ist, oder ob die Struktur des Wissens von Etwas nicht doch komplexer ist. Wird ein Objekt gewusst, so geht das Subjekt eine Relation mit dem Gegenstand ein. Dann ist das Subjekt bezogen auf den Gegenstand, aber die Frage ist eben, ob das für das Wissen desselben schon reicht, oder ob noch etwas hinzukommen muss. Und das muss es, denn das Wissen von einem Gegenstand ist erst möglich, wenn das Subjekt selbst um das Wissen des Gegenstandes weiß. Denn sonst würde der Gegenstand zwar im Bewusstsein sein, aber es würde nicht gewusst werden, dass er das ist, und er wäre nicht „zugänglich“, „gehabt“, sondern würde vergessen im Subjekt liegen. Daher ist ein weiterer Akt nötig, der sich auf das Wissen des Wissens um den Gegenstand richtet. Brentano führt das durch das einfache Beispiel des Hörens eines Tones wie folgt aus:

Das Hören ist als Vorstellung eines Tones ein psychisches Phänomen und sicher eines der einfachsten Beispiele. (...) Vor allem, wenn kein psychisches Phänomen ohne ein darauf bezügliches Bewußtsein möglich ist, so hat man mit der Vorstellung eines Tones zugleich eine Vorstellung des Tones. Man hat also zwei Vorstellungen sehr verschiedener Art. Nennen wir die Vorstellung des Tones 'Hören', so hat man außer der Vorstellung des Tones eine Vorstellung des Hörens, die von diesem selbst so verschieden ist wie das Hören vom Tone⁴⁷⁹.

⁴⁷⁹ Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt, 170

Im einfachen Vorgang des Hörens treten mehrere Momente auf. Ein Etwas, das gehört wird (Läuten der Glocke), und das Hören selbst. Beide treten in eine Beziehung zueinander und das Läuten soll „gehabt“, gewusst werden. Um das Läuten einer Glocke zu wissen (es also bewusst zu „haben“), ist ein weiteres Element nötig, was nichts anderes ist als das Wissen um das Hören des Tones selbst. Damit hat man, in der Sprache von Brentano, eine Vorstellung der Vorstellung des Hörens.

In dieser Struktur liegt aber ein unendlicher Regress. Denn wenn ich eine Vorstellung von der Vorstellung des Hörens brauche, um das Läuten wirklich zu hören, so brauche ich auch eine Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung des Hörens. Und so bis ins Unendliche.

Aber hierbei wird es nicht sein Bewenden haben. Denn wie jedes psychische Phänomen, so muß auch die Vorstellung des Hörens ebenso wie die des Tones in bewusster Weise gegenwärtig, also auch von ihr eine Vorstellung vorhanden sein. Wir haben demnach im Hören drei Vorstellungen: die des Tones, die des Hörens und die der Vorstellung des Hörens. Aber diese dritte Vorstellung kann nicht die letzte sein. Auch sie ist bewußt, also vorgestellt und die auf sie bezügliche Vorstellung ist wiederum vorgestellt, kurzum, die Reihe wird entweder unendlich sein oder mit einer bewußten Vorstellung abschließen⁴⁸⁰.

Die Frage ist also, wie denn so etwas wie ein bewusstes Wissen von etwas möglich ist. Denn nur zu sagen, es gäbe ein Bewusstsein, das sich auf das Bewusstsein von einem Objekt bezieht, um die gesamte Reihe „bewusst“ werden zu lassen, ist zu wenig⁴⁸¹. Denn dieses Bewusstsein auf das Bewusstsein eines Objektes müsste ja selbst wieder bewusst werden und so fort. Daher könnte, ließe sich der Regress nicht vermeiden, niemals so etwas wie ein bewusstes Wissen von einem Gegenstand zu Stande kommen, der Gegenstand würde vergessen im Subjekt liegen.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, wie dieses Problem zu lösen ist. Eine dieser Möglichkeiten wird nun, ohne völlig aus-einander-gesetzt werden zu können, in ihrer Aufgabenstellung ausgeführt, damit erkannt werden kann, dass Zubiri sich letztere zu eigen gemacht und wirklich radikal gelöst hat.

Brentano votiert für eine „eigentümliche Verwebung des Objektes der inneren Vorstellung mit dieser selbst“ und für „eine Zugehörigkeit beider zu ein und demselben psychischen Akt“⁴⁸². Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung der Vorstellung des Tones sind ein einziger einiger Akt, der sich auf zwei Objekte bezieht. Da durch die Teilung in eine Vorstellung des Objekts und in eine Vorstellung der Vorstellung des Objekts der

⁴⁸⁰ Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt, 171

⁴⁸¹ Das weiß auch Sartre. Vgl. hierzu: Sartre: Das Sein und das Nichts, 21

⁴⁸² Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt, 179

Regress auftritt, muss eine Vorstellung gesetzt werden, die beide Vorstellungen in sich hat, eine explizit (Bezug aufs Objekt) und eine implizit (Bezug auf die Vorstellung der Vorstellung des Objekts).

In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst, und zwar nach seiner doppelten Eigentümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat, und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist⁴⁸³.

Die eine Vorstellung des Tones weiß im Wissen des Tones um sich selbst. Der Ton ist das primäre Objekt, das Wissen um das Hören des Tones ist das sekundäre Objekt.

Um den unendlichen Regress weiß auch Zubiri, wenn er die Aktualisierung am Leitfaden des oben vorgestellten Modells denken will.

Beim Präsent-sein des Intelligierten, also zum Beispiel dieses Steines, sehe ich nicht nur den Stein, sondern fühle zudem noch, dass ich diesen Stein sehend bin. Der Stein wird nicht nur gesehen, ich bin diesen Stein sehend. Es handelt sich dabei um eine Einheit des Präsent-seins dieses Steines und des Präsent-sein meines Sehens⁴⁸⁴.

Es gibt also ein Objekt (Stein), das gesehen wird. Wenn es nur das Sehen gäbe, so würde ich nie wissen, dass ich diesen Stein gerade sehe. Es muss also ein Wissen um den Vollzug des Sehens selbst geben, sonst wäre derselbe beim Vollzug selbst bereits wieder in „Vergessenheit“ gesunken und es würde niemals so etwas wie eine be-wusste Wahrnehmung von einem Objekt geben. Es muss ein besonderer Akt des Wissens auf das objekthafte Wissen des Steines bezogen werden, durch den das objekthafte Wissen selbst wieder vom Subjekt gewusst wird. Es ist daher ein besonderer Akt notwendig, wenn etwas (Objekt) selbst-bewusst ge-wusst werden soll.

Bei Zubiri gibt es nun im ersten Modus der *Intellektion* kein Wissen, sondern nur die *Aktualisierung* des *prius* als *Kompaktes*, „Unbekanntes“. Trotzdem bezieht sich die *Aktualisierung* auf einen Gehalt (das *prius*), der *aktualisiert* wird. Um nun diese *Aktualisierung* selbst *aktualisiert* werden zu lassen, müsste sich auf dieselbe wiederum eine *Aktualisierung* beziehen. Das aber braucht es nicht, da wir uns in der *Sinnhaften Intelligenz* befinden und nicht in der *Aufnehmenden Intelligenz*. Mit Zubiri wäre zu sagen, dass das Problem des Bewusst-werdens des Bezugs auf ein Objekt in der *Sinnhaften Intelligenz* gar nicht vorliegen kann. Denn erstens wird kein Objekt (als „außer“ mir befindliches gewusst), sondern es wird nur die Form (der Autonomie) der Realität *aktualisiert*, und zweitens

⁴⁸³ Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt, 179f

⁴⁸⁴ Zubiri: Inteligencia y realidad, 155

übernimmt die *Intellektion* (die sonst immer gedacht wird als Instanz des Selbst-Bewusstseins) keine Daten aus den Sinnen, sie ist intellektives Fühlen. Das soll erklärt werden.

Zubiri stellt ein Konzept vor, das dem von Brentano ähnlich (sofern man von einer Ähnlichkeit von Elementen zweier total verschiedener Systeme sprechen kann) ist. Auch hier wird eine Einheit der *Aktualisierungen* der beiden Akte (*Aktualisierung des prius* und *Aktualisierung der Aktualisierung selbst*) behauptet. Das wird von ihm mit dem Terminus *gemeinsame Aktualisierung* belegt. Dazu wird ein längerer Passus aus dem ersten Band der Trilogie zitiert und ausgelegt.

Wenn nun gesagt wird, die Sinnhafte Intelligenz ist reine gemeinsame Aktualisierung des Realen in ihr, beziehe ich mich nicht nur auf die Realitäts-Dinge, sondern auch auf die Realität meiner eigenen sinnhaften Intellektion als ein mir zugehöriger Akt. Mein eigener Akt der sinnhaften Intellektion ist ein realer Akt, ist eine Realität. Und diese Realität ist mit der Realität des Realitäts-Dinges in der gleichen Aktualisierung aktualisiert. Verweilen wir etwas bei diesem Punkt.

- a) Vor allem wird in der gemeinsamen Aktualisierung die eigene Realität meines eigenen Aktes der Intellektion in ihr aktualisiert. Wenn ich den 'realen Stein' sehe, bin ich denselben 'real sehend'. Die Realität meines eigenen Aktes der Intellektion ist in derselben Aktualisierung aktualisiert wie der Stein: so ist es, wie ich in mir selbst bin.
- b) Dieses In-mir-sein ist fühlend. Und dies ist es nicht nur, weil das 'Mich' als Realität gefühlt wird (zum Beispiel im „inneren“ Sinn, wie wir bereits gesehen haben), sondern weil das 'Sein'⁴⁸⁵ selbst fühlend ist, was der einzige Punkt ist, der uns hier interessiert. Beim Fühlen der Realität bin ich real fühlend. Wenn dem nicht so wäre, wäre das, was wir haben, so etwas wie eine Idee meines intellektiven Aktes, aber kein 'reales Sein' der Intellektion in meiner Realität. Ich bin in mir fühlend.
- c) Es handelt sich um ein 'Sein'. Daher das In-mir-sein nicht ein Resultat, sozusagen, einer Rückkehr zu meinem Akt ist; d. h. es geht nicht darum eine Intellektion von meinem Akt zu erhalten, nachdem ich die Intellektion des Steines vollzogen habe. Ich bin nicht in mir, weil ich zurückkehre, sondern (wenn man denn überhaupt von Rückkehr sprechen kann) ich kehre zurück, weil ich schon in mir bin. Man kehrt nicht zu dem Akt zurück, sondern man ist schon real in ihm. Ich bin schon in mir durch das intellektive Fühlen des Steines. Umgekehrt, ich kann nicht in mir sein, wenn ich nicht den Stein intelligiere. Daher kommt es, dass das In-mir-sein die selbe Aktualität hat wie das 'Sein' im Stein: es ist die gemeinsame Aktualisierung der Realität. Etwas intellektiv Fühlen ist zugleich die eigenen Realität meines Aktes intellektiv Fühlen⁴⁸⁶.

In diesem Zitat kommt die Essenz des ersten Teiles von „*Inteligencia y realidad*“ zusammen. Ich gebe zuerst die einzelnen Momente daraus an.

Der erste Punkt, auf den Zubiri abhebt, ist der, dass die *Intellektion*, oder als *abstractum* genommen, die Intelligenz, selber eine Struktur von Bemerktem (die *notas*) und daher selbst Realität ist. In der *Sinnhaften Intelligenz* (die selbst Realität ist) wird das

⁴⁸⁵ Hier wird das „estar“ der Aktualisierung durch das einfache Wort „sein“ wiedergegeben.

⁴⁸⁶ Zubiri: *Inteligencia y realidad*, 157f

Realitäts-Ding zugleich mit ersterer *aktualisiert*. Oder, anders ausgedrückt, beim *Aktualisieren* des Realitäts-Dinges *aktualisiert* sich die *Sinnhafte Intelligenz* (die nichts anderes ist als das *Verbleiben* des *Von-sich-her* in den Modi der *Intellektion*) selbst.

Der zweite Punkt, auf den Zubiri abhebt, ist der der *fühlenden Reflexion*. Der „innere“ Sinn zusammen mit dem „Hin-zu“ bildet eine Apprehension meiner eigenen, inneren Realität. Im „inneren“ Sinn apprehendierte ich meine eigene Realität als in mir sich befindend, ich wurde *intim* mit ihr. Dazu kam die *Überlappung* mit dem „Hin-zu“, also wurde ich noch einmal in diese *Intimität* hin-ein geworfen, ich wurde mit der *Intimität* selbst *intim*, oder eben *vertraut*. Ich „begriff“ die *Intimität* selbst als *vertraute Intimität*. Dies habe ich in meiner Terminologie Re-flexion (Wiederholung) der In-flexion (als Ein-kehr) genannt. Es wird einfach in sich selbst vom In-sich-selbst eingekehrt, es wird das *Vertraut-Sein* mit der eigenen Realität noch *vertrauter*. Weil es nun ein *Fühlen* ist, ist diese Re-flexion nicht Gedankenbewegung, sondern *fühlende* Bewegung. In diese Bewegung wird, so die These, die Bewegung des Fühlens des Steines eingeschrieben, oder umgekehrt, in die Bewegung des Fühlens des Steines wird die Bewegung des Fühlens von mir selbst eingeschrieben. Beides oszilliert.

Der dritte Punkt, auf den Zubiri abhebt, ist, dass ich nur über das *Fühlen* in mir selbst bin. Ich bin in mir nur durch ein Fühlen. Die These in a) im obigen Zitat ist ein Fühlen meiner selbst nur im Fühlen des Zu-Fühlenden, also einem Realitäts-Ding. Die Rückkehr zu mir selbst ist daher immer vermittelt über die „Welt“. Kein Mich ohne Welt, ich bin nicht ohne meine Welt. Diese These ist der essentielle Punkt.

Wenn ich mich nur habe über ein *Fühlen* des Steines, dann ist das Haben meiner selbst und das Haben des Steines ein Akt, der sich auf zwei verschiedene Realitäten bezieht (Brentano). In einem Akt der *Aktualisierung* werden das Realitäts-Ding und das das Realitäts-Ich *aktualisiert*, wobei das Realitäts-Ich nichts anderes ist als die *Aktualisierung* selbst (*Intellektion*). Ich muss das Wissen des Steines nicht selbst noch einmal wissen, weil ich durch das Wissen des Steines „erst“ in mir bin und genau erst dann. Das Wissen um das Wissen des Steines ist das Wissen des Steines selbst. Dies ist paradox ausgedrückt, weil hier die Vorstellung der *Aufnehmenden Intelligenz* kolportiert wurde. Unsere Intelligenz ist aber *sinnhaft*.

Die *Sinnhafte Intelligenz* ist kein Erhalten von etwas aus den Sinnen (Inhalte, Realität), sondern sie ist in ihrer gesamten Bewegung einfach das *impressiv-intellektive Verbleiben* der Form (Autonomie) der Realität (*von-sich-her*) im *fühlenden Prozess*. Der *fühlende Prozess* selbst ist die *Intellektion* (und dadurch auch *Aktualisierung*) der Realität.

Oder wieder in den Formeln ausgedrückt: Das *Fühlen* ist *Intellektion* und die *Intellektion* ist *Fühlen*. Damit „befindet“ sich die *Intellektion* bereits im *Fühlen* und das *Fühlen* in der *Intellektion*. Beides ist dasselbe, was bedeutet, dass sich die *Intellektion im Fühlen aktualisiert* (sie ist ja *im Fühlen*) und das *Fühlen* sich in der *Intellektion*. Anders ausgedrückt, es ist sehr schwer, hier einfache, nicht technische Formulierungen zu finden: beim Durchlauf des *fühlenden Prozesses* eines Realitäts-Dinges in der *Intellektion fühlt* sich die Intelligenz selbst in diesem Prozess, denn sie ist ja im selben, ist nicht von ihm getrennt⁴⁸⁷. Erst wenn aus der *Sinnhaften Intelligenz* zwei getrennte Akte gemacht werden, tritt das Problem des Wissens um das Wissen eines Gegenstandes auf. Denn dann ist die Intelligenz aus den Sinnen verbannt und es stellt sich zu Recht die Frage, wie denn der Vollzug des Fühlens selbst noch einmal gewusst werden kann, ohne dem unendlichen Regress zu verfallen. Da die Intelligenz in der *Sinnhaften Intelligenz* jedoch schon „in“ den Sinnen ist, *fühlt* sie sich im Fühlen des Gegenstandes selber, sie weiß damit um ihr Wissen, da sie sich in den Sinnen beim Fühlen selbst „gewahrt“⁴⁸⁸. Diese Formulierungen erscheinen verständlich, aber leider legen sie die gedankliche Struktur der *Aufnehmenden Intelligenz* zu Grunde.

Damit wird in jeder *Aktualisierung* eines Realitäts-Dinges die Realität des Ichs selbst *aktualisiert*, eben da das Selbst-haben des Ichs nur im Durchlauf des *fühlenden Prozesses* möglich ist. Das Ich ist der *fühlende Prozess*, es ist *in* ihm und damit ist es die Realität (als die Struktur der *intellektiven Akte*), die dem Durchlauf selbst eingeschrieben ist (die Intelligenz ist nicht vom Durchlauf getrennt), in dem die Realität als *Von-sich-her* verbleibt. Als Hinweis sei nur noch gesagt, dass die Realität *transzendente Offenheit* ist, also *offen* ist auch für den Durchlauf selbst. Die *Sinnhafte Intelligenz* ist das intellektive *Fühlen*. Dann erst ist man in die neue Philosophie Zubiris *eingefügt*.

7. Kleines Übersetzungskompodium

Da Zubiri, wie der aufmerksame Leser mitbekommen haben wird, viele Neologismen entwirft und verwendet, ist es sicher hilfreich am Abschluss der Arbeit einen Katalog anzugeben, wie erstere übersetzt worden sind. Damit ist eine genauere Lektüre der Diplomarbeit möglich, da so zu jeder Zeit nachgesehen werden kann, welches deutsche Wort für das entsprechende spanische steht.

⁴⁸⁷ Also ist die Differenz des Subjektes (von) sich selbst nicht das Nichts, sondern der Abstand zu sich selbst ist genau das *Realitäts-Ding*, also die Realität. Vgl. hierzu: Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 170ff

⁴⁸⁸ Henrich: *Selbstbewusstsein*, 261ff

la actuidad	die Aktuität
la actualización	die Aktualisierung, die Aktualität
la afección	die Affektion
la afección real	die reale Affektion
la alteridad	die Andersheit, die Alterität
la alteridad real	die reale Alterität
ante mi	mir gegenüber
la apertura	die Offenheit
la apertura transcendental	die transzendente Offenheit
la aprehensión	die Apprehension
la aprehension primordial de realidad	die uranfängliche Apprehension der Realität
la atención	das Beachten
la auscultación	das Ergründen, das Nachforschen
el campo de realidad	das Realitätsfeld
la cenestecia	der „innere“ Sinn
la comunicación	die Kommunikation
la cosa-sentido	das Sinn-Ding
la cosa-realidad	das Realitäts-Ding
de suyo	von-sich-her
el devenir	der Aufgang
en propio	eigen-tlich
la escitación	die Hervorrufung
el estimulo	der Reiz
la fijación	das Fixieren
la formalización	die Formalisierung
la fomalidad	die Form (der Autonomie)
la fuerza de imposición	das Durchsetzungsvermögen
la fuerza de la realidad	die Kraft der Realität
haberselas	umgehen mit

la habitud	die Haltung
hacia	hin-zu
la impresión	die Impression
la inspecificidad	die Unspezifität
la instalación	die Eingefügtheit
la intelección	die Intellektion
la Inteligencia sentiente	die Sinnhafte Intelligenz
la Inteligencia sensible	die Aufnehmende Intelligenz
la inteligencia concibiente	die Aufnehmende Intelligenz
la intimidad	die Intimität, die Vertrautheit
la kinestesia	der Bewegungssinn
el logos	der Logos (oder Verstand)
la marcha	der Marsch
mas	mehr
lo mismo	das Selbe
la modificación tónica	die Grundspannung
la nota	das Bemerkte (nota)
la noticia	die Nachricht
la nuda realidad	die nackte Realität
el proceso sentiente	der fühlende Prozess
la pertenencia	die Zugehörigkeit
primordial	uranfänglich
el proceso sentiente	der fühlende Prozess
el puro sentir	das pure Fühlen
la razón	die Vernunft
la ratificación	die Anerkennung
la realidad	die Realität

recubrir	überlappen
la reidad	die Reität
la relación	die Beziehung
la reificación	das Einverleiben
la remisión	das Senden zu
la retención	das Zurückhalten
la respectividad	die Verbindung
la respuesta	die Antwort
el señal	das Zeichen
el sentir	das Fühlen
signar	verweisen
la significación	die Bedeutung
el signo	der Verweis
el signo objetivo	die objektive Verweisung
simple	einfach
la suidad	die Selbstheit
la substantividad	die Substantivität
la suscitación	die Verursachung
la verdad dual	die duale Wahrheit
verdadear	bewahrheiten
la videncia	die Videnz
la vivencia	das Erlebnis

8. Bibliografie:

Augustinus, Aurelius: *Die Bekenntnisse* (Übers. von Balthasar, Hans Urs von), Johannes Verlag, Einsiedeln, 1985

Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Verlag Reclam, Leipzig, 1994

Bañón Pinar, Juan: *Metafísica y noología en Zubiri*. In: Bibliotheca Salamanticensis, Estudios 215, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999

Baumgartner, Michael Hans: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre*, Verlag Karl Alber, Freiburg und München, 5. Aufl. 2005

Brandner, Rudolf: *Aristoteles. Sein und Wissen. Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses*. Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997

Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*, Meiner Verlag, Hamburg, 1973

Cabria Ortega, José Luis: *Relación teología-filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. In: Tesi Gregoriana: Serie Teología 30, Ed. Pontifica Univ. Gregoriana, 1997

Calderón Calderón, Jaime: *La libertad como fundamento de configuración de la personalidad en Xavier Zubiri*. In: Tesi Gregoriana: Serie Teología 18, Ed. Pontifica Univ. Gregoriana, 2002

Cambres, Gregorio Gómez: *La inteligencia humana: Introducción a Zubiri II*, Librería Ágora, Málaga, 1986

Castro de Zubiri, Carmen: *Biografía de Zubiri*. Ediciones Edinford, Málaga, 1992

Castillo, Julio Martín: *Realidad y transcendentalidad en el plantamiento del problema del mal segun Xavier Zubiri*. In: Tesi Gregoriana: Serie Teología 4, Ed. Pontifica Univ. Gregoriana, 1997

Conill, Jesús: *Die Phänomenologie bei Zubiri*. In: Martín, San: Phänomenologie in Spanien, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2005

Descartes, René: *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dan les sciences* (Übers. von Oswald, Holger), Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001

Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia* (Übers. von Schmidt, Gerhart), Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2004

Döring, Eberhard: *Immanuel Kant. Eine Einführung*, Marix Verlag, Wiesbaden, 2004

Dussel, Enrique: *Philosophie der Befreiung* (Übers. von Penner, Peter), Argument Verlag, Hamburg, 1989

Duden: *Fremdwörterbuch. Band 5* (7 Auflage), Dudenverlag, Mannheim (u.a.), 2001

Ellacuría, Ignacio: *Cinco lecciones de filosofía*. In: Escritos folosóficos II (2. Auflage), Coleccion estructuras y procesos: Serie mayor 18, UCA Editores, El Salvador, 2007

Ellacuría, Ignacio: *Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri*. In: Escritos filosóficos III (1. Auflage), Coleccion estructuras y procesos: Serie mayor 18, UCA Editores, El Salvador, 2001

Ellacuría, Ignacio: *Correspondencia con Zubiri*. In: Escritos folosóficos II (2. Auflage), Coleccion estructuras y procesos: Serie mayor 18, UCA Editores, El Salvador, 2007

Ellacuría, Ignacio: *Biología e inteligencia*. In: Escritos filosóficos III (1. Auflage), Coleccion estructuras y procesos: Serie mayor 18, UCA Editores, El Salvador, 2001

Ellacuría, Ignacio: *La idea de la filosofía en Xavier Zubiri*. In: Escritos filosóficos II (2. Auflage), Colección estructuras y procesos: Serie mayor 18, UCA Editores, El Salvador, 2007

Ellacuría, Ignacio: *La nueva obra de Zubiri: La inteligencia sentiente*. In: Escritos filosóficos III (1. Auflage), Colección estructuras y procesos: Serie mayor 18, UCA Editores, El Salvador, 2001

Ellacuría, Ignacio: *La obra de Xavier Zubiri sobre la inteligencia humana*. In: Escritos filosóficos III (1. Auflage), Colección estructuras y procesos: Serie mayor 18, UCA Editores, El Salvador, 2001

Fornet-Ponse, Thomas: *Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen*, Traugott Bautz Verlag, Nordhausen, 2008

Fowler, Thomas B.: *Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri*. In: Fowler Thomas B. (Hg.): *Xavier Zubiri Review*, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, 1998

Fowler, Thomas B.: *Kausalität und Erklärung der Welt bei Meixner und Zubiri* (Übers. von Schelkshorn, Hans und China, Tini). In: *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 7: Neue Ontologien, Wien, 2001

García, Juan José: *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri*. In: Serie de Pensamiento español, Publicaciones de la universidad de Navarra, Navarra, 2006

Givsan, Hassan: *Heidegger – Das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1998

Goldstein, E. Bruce: *Sensation and Perception* (7. Auflage), Thompson Wadsworth Verlag, Belmont, 2007

Hager, Fritz-Peter (Hg.): *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*. In: *Wege der Forschung*, Band CCVI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969

Haidacher Bernd: *Physikalische Weltschöpfung als moralische Weltschöpfung. Ausgeführt an Kants Inauguraldissertation: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes“*, Unveröffentlichte Diplomarbeit, Körperschaft: Universität Wien, Wien, 2008

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (16. Unveränderte Auflage). Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006

Heidegger Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In: Heidegger Martin, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Band 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975

Heidegger Martin: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. In: Heidegger Martin, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Band 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976

Heidegger, Martin: *Die Frage nach der Technik*. In: Heidegger Martin, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976, Band 7: Vorträge und Aufsätze, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000

Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik* (14. Auflage)? Klostermann, Frankfurt am Main, 1992

Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970

Hengelbrock, Jürgen: *Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk* (2. überarbeitete Auflage). Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2005

Henrich, Dieter: *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*. In: Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag, Mohr, Tübingen, 1970

Husserl, Edmund: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Band XXIV, Martinus Nijhoff, Haag, 1984

Husserl Edmund: *Prolegomena zur reinen Logik*. In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Band I, Martinus Nijhoff, Haag, 1984

Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie* (2. Auflage). In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Band II, Martinus Nijhoff, Haag, 1958

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*. In: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke, Band XIX/1+2, Martinus Nijhoff, Haag, 1984

Ingold, Gert-Ludwig: *Quantentheorie. Grundlagen der modernen Physik* (3. aktualisierte Auflage). Verlag C. H. Beck, München, 2002

Janssen, Paul: *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1976

Kant, Immanuel: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*; In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (Universal-Bibliothek Nr. 6461). Phillip Reclam jun, Stuttgart, 1966

Kant, Immanuel: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*. In: Kant, Immanuel: Vorkritische Schriften bis 1786, Hg: Weischedl Wilhelm, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1977

Kockelmans, Josef J.: *Edmund Husserls Phenomenology*. Purdue University Press, West Lavayette, 1994

Langenscheidt: *Handwörterbuch Spanisch. Spanisch – Deutsch, Deutsch – Spanisch*. Langenscheidt, Berlin/München, 2006

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*. In: Cassirer, Ernst (Hg.): Gottfried Wilhelm Leibniz - Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Teil I; Übersetzt von Buchenau, Artur, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996

Lembeck, Karl-Heinz: *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. In: Die Philosophie, Einführung in Gegenstand, Methode und Ergebnisse ihrer Disziplinen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994

Lolas, Ricardo A. Espinoza: *Algunas reflexiones sobre la „formalidad“, el „mas“ y el „hacia“*. In: Fowler Thomas B. (Hg.): Xavier Zubiri Review, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, 2003

Montes, Vincente Arribas: *El tema de la ciencia en la filosofía de Xavier Zubiri*. In: Fowler Thomas B. (Hg.): Xavier Zubiri Review, Xavier Zubiri Foundation of North America, Washington, 2007

Ortega, José Luis Cabria: *Relación Telogía-Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. In: Tesi Gregoriani, Serie Telogia 30, Gregorian University Press, Rom, 1997

Parmenides: *Die Fragmente* (Übers. von Heitsch, Ernst, 3. Auflage), Artemis und Winkler Verlag, Zürich, 1995

Pittl Sebastian: *Die geschichtliche Wirklichkeit der Armen als Ort der Theologie. Überlegungen zum hermeneutischen Ort der Theologie der Befreiung am Beispiel Ignacio Ellacurías* (unveröffentlichte Diplomarbeit), Körperschaft: Universität Wien, Wien, 2010

Platon: *Phaidros oder vom Schönen* (Übers. von Hildebrand, Kurt). Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2002

Rosales, Alberto: *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, De Gruyter, Berlin, 2000

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt Verlag, Reinbeck, 1993

Schelling, F. W. J.: *System des transzendentalen Idealismus* (3. Auflage). In: Ausgewählte Schriften in 6 Bänden, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 521, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003

Schmitz, Hermann: *Kurze Einleitung in die Neue Phänomenologie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2009

Schrödinger, Erwin: *La nueva mecánica ondulatoria* (Übers. von Zubiri, Xavier). In: Cursos de la Universidad Internacional de Verano en Santander 1, Signo Verlag, Madrid, 1935

Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik* (Übers. von Stern, Jakob), Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2002

Suhr, Martin: *Sartre zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg, 1987

Tirado San Juan, Víctor Manuel: *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*. In: Bibliotheca Salamanticensis, Estudios 246, Puplicaciones Universidad Pontifica de Salamanca, Salamanca, 2002

Waldenfels, Bernhard: *Einführung in die Phänomenologie*. In: UTB für Wissenschaft, Uni-Taschenbücher 1688, Willhelm Fink Verlag, München, 1992

Wieland, Wolfgang: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles* (2. durchgesehene Auflage). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1970

Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*, Alianca Editorial, Madrid, 2007

Zubiri, Xavier: *Inteligencia y logos* (3. Unveränderte Auflage). Alianca Editorial, Madrid, 2008

Zubiri, Xavier: *Inteligencia y razón* (2. Unveränderte Auflage). Alianca Editorial, Madrid, 2008

Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (6. Unveränderte Auflage). Alianca Editorial, Madrid, 2006

Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianca Editorial, Madrid, 2008

Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia* (7. Auflage). Alianca Editorial, Madrid, 2008

Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Alianca Editorial, Madrid, 2001

Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios* (13. Auflage). Alianca Editorial, Madrid, 2007

Zubiri, Xavier: *Ortega, Maestro de la filosofía*. In: Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Alianca Editorial, Madrid, 2002

9. Internet:

Conill, Jesus: La fenomenología en Zubiri. In: Página sobre Xavier Zubiri, Verfügbar im Internet: URL: <http://www.zubiri.info/conill.htm>

Fowler, Thomas B: Introduction to the philosophy of Xavier Zubiri. In: The Xavier Zubiri Foundation, Verfügbar im Internet: URL: <http://www.zubiri.org/intro.htm> und in: The Xavier Zubiri Review, URL: <http://www.zubiri.org/general/xzreview/1998/introtozubiri.html>

Hernaez, Roberto: El problema ontológico en Heidegger y su derivación en Zubiri. In: Página sobre Xavier Zubiri, Verfügbar im Internet: URL: <http://www.zubiri.info/heidegger.htm>

Hernaez, Roberto: Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri. In: Página sobre Xavier Zubiri, Verfügbar im Internet: URL: <http://www.zubiri.info/defensa.htm>

Lopez, Sergio Arturo: Vida y obra filosófica de Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo e Ignacio. In: Universidad centroamericana „José Simeón Canas, Verfügbar im Internet: PDF-Datei downloadbar auf URL: www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Vida%20y%20obra.pdf

Philosophen und Philosophinnen: In: Philosophische Bücherei. Kommentierte Internet-Ressourcen zur Philosophie. Verfügbar im Internet: URL: <http://buecherei.philo.at/philz.htm>

Wer wir sind. In: Marianisten an der AMS. Verfügbar im Internet: URL: <http://www.ams-wien.at/marianisten/startmarianistenorden.htm>

Úcar, José Manuel San Baldomero: El significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri (1898-1983). En memoria del centenario de su nacimiento. In: Página sobre Xavier Zubiri, PDF-Datei downloadbar auf URL: www.euskalnet.net/adaher/baldomero.pdf

Xavier Zubiri. In: Proyecto ensayo Hispánico. Verfügbar im Internet: URL: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/zubiri/>

Xavier Zubiri, vida y obra. In: Fundación Xavier Zubiri. Verfügbar im Internet: URL: http://www.zubiri.net/?page_id=361

Gonzales, Antonio: Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría. In: Praxeología, Verfügbar im Internet: URL: <http://www.praxeologia.org/barceie.html>

10. Abstract

In dieser Diplomarbeit wird durch eine sehr textnahe Interpretation des ersten Bandes der von Xavier Zubiri stammenden Trilogie „Inteligencia sentiente“ mit dem Titel „Inteligencia y realidad“ versucht, sich dem anzunähern, was derselbe unter einer „Sinnhaften Intelligenz“ versteht und mit der er einen Neuansatz der Philosophie (Methode und Inhalt betreffend) markieren will.

Dabei versucht er eine Intellektion zu beschreiben, die nicht in zwei verschiedene „Teilbereiche“ (Sinne und ordnender Verstand/Vernunft) auseinanderbricht, sondern die ein einheitlicher und einziger Akt ist. Im Zuge dieser Auseinandersetzung versucht Zubiri eine phänomenologische Deskription des tierischen und menschlichen Fühlens zu geben, die freilich letztere nicht als bloße Lieferanten von ungeordnetem Material bestimmt. Zubiri bestimmt das Fühlen vielmehr ausgehend von Heideggers „In-der-Welt-Sein“ nicht als bloß blindes Vermögen der Affizierbarkeit von Außen (Impression), sondern diesen Gedanken ernst nehmend, wird der Begriff der Impression und somit des Fühlens, am Leitfaden dessen, was Zubiri unter „Realität“ versteht, strukturell neu bestimmt. Das Fühlen selbst ist bereits Intellektion, hat bereits Verstand und Vernunft in sich, ist ein einziger, einheitlicher Akt.

Von hier aus entfaltet Zubiri ausgehend von der Struktur des tierischen Fühlens, das eine analoge (wenn auch einfachere) Struktur zum menschlichen Fühlen hat und sich auf die Realität als bloßen Reiz beschränkt, das menschliche Fühlen, das die Realität als Realität in ihrer Selbstständigkeit vermag festzuhalten. Dieses Festhalten der Realität als Realität ist der neuralgische Punkt der gesamten Trilogie „Inteligencia sentiente“, wobei im ersten Band nur die uranfängliche Apprehension der Realität beschrieben wird, welche man sich am besten als eine noch „eingepackte“ Erfahrung vorstellen kann, der versucht wird in den beiden anderen Bänden der Trilogie gerecht zu werden. Mit der Darstellung dieser uranfänglichen Apprehension ist das Ziel und somit das Ende dieser Diplomarbeit erreicht.

Die Diplomarbeit selbst gliedert sich in drei Hauptteile, die sich thematisch voneinander abgrenzen. Im ersten Teil wird, wegen dem geringen Bekanntheitsgrades von Zubiri in der deutschsprachigen Philosophie, ein kurzer Abriss seines Lebens gegeben; im zweiten Teil wird, rhapsodisch und unvollständig, wie es im Rahmen einer Diplomarbeit nicht anders sein kann, auf die philosophischen und theologischen Einflüsse eingegangen, die eine leichtere Annäherung an das Werk von Zubiri gewährleisten sollen; im dritten Teil wird nun endlich auf seine Methode und seinen Entwurf einer „Sinnhaften Intelligenz“ eingegangen

und im Zuge einer textnahen Interpretation alle wichtigen Gedanken und Begriffe versucht nachzuzeichnen.

Den Abschluss bildet ein kleines Übersetzungskopendium, da alle Bücher aus dem Spanischen ins Deutsche vom Autor dieser Diplomarbeit selbst übersetzt wurden und er dadurch versucht eine gewisse Transparenz und Vergleichbarkeit zu gewährleisten.

11. Lebenslauf

Moarfeldweg 43
9900 Lienz

Telefon 069910265657
E-Mail bernd.haidacher@gmx.at

Haidacher Bernd

Persönliche Informationen

- Nationalität: AUT
- Alter: 29
- Geburtsort: Lienz
- Eltern: Herbert (gest. 1999) und Bernadette Haidacher
- Geschwister: Marion Haidacher (geb. 8. 12. 1980)

Ausbildungen

1992-1996 Bundesrealgymnasium (BRG) Lienz
Schüler

1996-2000 BORG (MilRG) Wr. Neustadt
Schüler

2001-2008 Hauptuniversität Wien
Student

- Studienrichtungen: Selbstständige Religionspädagogik (A012), Lehramt Philosophie und Psychologie (A020), Diplomstudium Philosophie (A296), Fachtheologie (A011); Status: A012 und A011 abgeschlossen; A296 Diplomant

01.09.2009-01.10.2010 Ella Lingens Gymnasium Wien

Unterrichtspraktikant

UP am Ella Lingens Gymnasium (Gerasdorferstraße 103). Mit Auszeichnung abgeschlossen.

Sprachkenntnisse

Deutsch, Englisch und Spanisch fließend in Wort und Schrift; Russisch (schulische Kenntnisse)

Berufserfahrung

2000-2002 Heeresportzentrum (HSZ) Seebenstein

Profisportler: Militärischer Fünfkampf

- 2001: Best Newcomer

Hobbies

Lesen, Volleyball, Fußball, Laufen, Schifahren, Lesen, Bergsteigen ...

**Ferienjobs und
Sonstiges**

2004/07/29-2004/08/19 Wiener Jugenderholung Wien
Betreuer

- Betreuer im Feriencamp für sozial schwächere Wiener Familien

2004/07/17-2004/08/29 Tristachersee Lienz Tristach
Bademeister

- Bademeister am Badensee Lienz und Tristach

2006/08/17-2007/03/12 Auslandsemester in Madrid Madrid
Erasmusstudent

- Auslandsaufenthalt im Rahmen des Erasmusprojekts

2007/12/25-2008/03/24 Fun and Pro Rupert Pichler Flachau
Schilehrer

- Schilehrer und Schiguide

2008/04/20-(noch tätig) CAM Security Messe Wien Wien
Eingangskontrolle

- Eingangskontrolle und Nachtdienste im Rahmen der Reed Exposition (Messe Wien)

2008/05/25-2008/06/27 CAM Security Messe Wien Wien/Innsbruck
Securitymanagement

- Eingangskontrolle bei der EURO 2008 im VIP Bereich

2003/10/14-2008 Tutoriumsprojekt Universität Wien Wien
Tutoriumsleiter

Mitarbeiter beim Tutoriumsprojekt der ÖH Wien