

# Einführung in Ortega y Gassets Lebensphilosophie<sup>1</sup>

Stascha Rohmer  
Berlin

Als Don Miguel de Cervantes Saavedra kein anderer Beiname mehr für den Held seines berühmtesten Werkes einfiel, nachdem alle möglichen Epitheta offenbar verbraucht waren oder durch zu häufige Wiederholung zu verblassen drohten, da nannte er ihn kurz und einfach nur noch „Don Quijote el Extremado“: Don Quijote, der in Extremen lebt. Don Quijote, der edle Ritter von der traurigen Gestalt, ist der Extremist, der Grenzgänger; Don Quijote ist der, der es zweifellos auf die Spitze getrieben hat. Ortega erwähnt diese Cervantes-Stelle – wie viele andere auch – zwar beiläufig,<sup>2</sup> jedoch nicht ohne Grund und tieferen Hintergedanken. Ist er doch – wie zahlreiche spanische Denker und Literaten vor ihm – insgeheim von dem Gedanken besessen, dass demjenigen, dem es gelänge, den philosophischen Gehalt des bedeutendsten, literarischen Werkes der iberischen Halbinsel in eine eben solche Sprache und Systematik umzusetzen, es ohne Zweifel zustünde, als größter Philosoph überhaupt zumindest in die spanische Denkgeschichte einzugehen. So gibt es denn in seinen Augen auf der ganzen Welt auch „kein Buch, dem die Gabe der symbolischen Anspielung auf den universellen Sinn des Lebens in höherem Maße verliehen wäre“, bedauerlicherweise für den Interpreten allerdings jedoch auch „keines, in dem weniger Anhaltspunkte für seine Auslegung zu finden wären“ (OCI, 360). Damit krümmt sich im Wettstreit möglicher philosophischer Deutungen, irgendwo zwischen absoluter Verslossenheit und nicht weniger absoluter Erschlossenheit, „weit draußen über der offenen Ebene der Mancha die hagere Gestalt des Don Quijote zu einem Fragezeichen“; Don Quijote ist, so Ortega, kein geringerer als „der Wächter des spanischen Geheimnisses“ (OC I, 359).

Ortega würde von sich wohl kaum behaupten, dieses Rätsel Don Quijote gelöst, die Frage Don Quijote beantwortet und damit – so wie der Torero den Stier – ein für alle mal erledigt zu haben: Sieht er doch im edlen Ritter von der traurigen Gestalt weit mehr als nur eine spanische Nationalikone, sondern vielmehr die Veranschaulichung der *conditio humana* als

---

<sup>1</sup> Introduction in: Ortega y Gasset, José, „*Der Mensch ist ein Fremder, Schriften zu Metaphysik und Lebensphilosophie*“ („Man Is a Stranger, the Works on Metaphysics and Philosophy of Life of José Ortega y Gasset“), translated from the Spanish by Stascha Rohmer (ed.), Karl Alber Publishing House, Friburg/Munich 2008, 336 pages.

<sup>2</sup> *Obras Completas*, VI 126, XI 377. Im Folgenden wird diese Ausgabe – Revista de Occidente/Alianza Editorial, Madrid, 12 Bände – mit dem Sigle OC und römischer Bandziffer zitiert. Die sechsbändige deutsche Ausgabe (Gesammelte Werke, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1978) enthält eine Auswahl aus den OC und wird mit der Sigle GW und römischer Bandziffer zitiert.

solcher. Wohl aber würde er vielleicht für sich in Anspruch nehmen, einen Denkweg gewiesen zu haben, den vormals abgelegenen Ort, dem das Fragezeichen Don Quijote als solches entspringt, ins Zentrum der philosophischen Reflexion gestellt und damit einer Antwort zumindest zugänglicher gemacht zu haben.

## I.

José Ortega y Gasset ist der bedeutendste spanische Denker des 20. Jahrhunderts. Will man sein ebenso breitangelegtes wie facettenreiches Œuvre auf eine bündige Kurzformel bringen, dann wird man die darin sich präsentierende Philosophie wohl am ehesten mit Antonio Rodríguez Huéscar als „Metaphysik des humanen Lebens“ charakterisieren können.<sup>3</sup> Damit ist nicht mehr und nicht weniger ausgesagt, als dass das humane Leben als solches in diesem Denken zu der grundlegenden und allumfassenden Wirklichkeit avanciert, auf die alle anderen Wirklichkeiten bezogen werden müssen: „Das menschliche Leben ist“, so Ortega, „eine seltsame Wirklichkeit, von der zunächst zu sagen ist, dass sie die Grundwirklichkeit ist, und zwar insofern, als wir alle anderen Wirklichkeiten auf sie beziehen müssen, denn diese müssen ja, seien sie nun effektiv oder nur vermeintlich, auf die eine oder andere Art in jener erscheinen“ (GW IV, 340). Es ist angesichts des eminenten Stellenwerts, den der Begriff des Lebens somit in diesem Denken einnimmt, daher nur konsequent – wie schon Bollnow<sup>4</sup> in seiner klassischen Studie gezeigt hat – Ortega unter die führenden Lebensphilosophen des 19. und 20. Jahrhunderts einzuordnen und in einem Atemzug mit Denkern wie Nietzsche, Dilthey, Simmel, Bergson und Klages zu nennen. Zugleich darf eine solche Etikettierung des bedeutenden spanischen Denkers aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Ortegas Philosophie insofern eine Metaphysik darstellt, als er in hohem Maße Rationalist bleibt. Der Begriff des Lebens dient daher in diesem Denken keineswegs dazu, einen dionysischen Ab- oder Urgrund heraufzubeschwören, welcher der Vernunft als prinzipiell fremdartiger, verschlossener und in diesem Sinne opaker Bereich gegenübersteht – auch wenn der von Albert Camus so sehr verehrte Ortega für das Absurde und Befremdliche im humanen Leben keineswegs blind war. Im Gegenteil: der Begriff des Lebens steht in diesem Denken gerade für ein kämpferisches Programm, das darauf abzielt, die Einengung des Vernunftbegriffes, wie sie für die moderne Philosophie von Descartes bis Kant typisch ist, zu überwinden. Unter diesem Gesichtspunkt präsentiert sich Ortegas systematische Philosophie über weite Strecken

---

<sup>3</sup> *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid 2002.

<sup>4</sup> Bollnow, Otto Friedrich, *Die Lebensphilosophie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1958.

als Einheit von Kritik und Darstellung zentraler Grundpositionen der neuzeitlichen Philosophie.

Im Zentrum von Ortegas Kritik steht dabei die subjektivistische Ausgangsbasis des Denkens von Descartes bis Kant, d. h. der Glaube an ein Subjekt, das von seinen Objekten isoliert existiert und dessen Weltbezug allein darin besteht, diesem im Vorstellen eine kategoriale Ordnung aufzuerlegen. Ortega sah in diesem Subjektivismus, wie er sich in paradigmatischer Weise in der Selbstgewissheit des Cartesischen „Cogito ergo sum“ ausspricht, eine Form von Solipsismus, der das Subjekt von seinen lebendigen Bezügen zu seiner Welt und seinen Mitmenschen abschottet und allein auf sich selbst zurückwirft. „Subjektivismus“, sagt Ortega in diesem Sinne, „nenne ich jene merkwürdige Einstellung, vermöge derer ein Subjekt als ersten und einleuchtendsten Gegenstand sich selbst in der Welt vorfindet“ (GW II, 425). Kein anderer als Immanuel Kant galt ihm als der gewichtigste Vertreter eines solch, wie er meinte, „angeborenen Subjektivismus“, in dem er etwas typisch Deutsches, das nordische Gemüt überhaupt zum Tragen kommen sah, nämlich eine ihrem inneren Kern nach verschlossene Haltung zum Unmittelbaren und sinnlichen Seienden als solchem, welcher er die mediterrane Weltoffenheit, Spontaneität und Wertschätzung des Sinnlichen entgegenstellen wollte: „Die deutsche und die mittelländische Seele“, so Ortega, „sind tiefer verschieden als man denkt. Sie gehen von zwei Urerfahrungen aus, von zwei Grundeindrücken, die radikal entgegengesetzt sind“ (GW II, 425). Während die nordeuropäischen Kulturen in seinen Augen als Kulturen der Begriffe und der inneren Tiefe aufzufassen sind, stellen sich die mediterranen demgegenüber als Kulturen der Oberflächen und der Sensibilität für das Sinnliche dar: „Der Mediterrane ist eine leidenschaftliche und unaufhörliche Rechtfertigung der Sinnlichkeit, der Erscheinungen, der Oberflächen, der flüchtigen Eindrücke, welche die Dinge auf unseren erregten Nerven hinterlassen“ (OC I, 345). Selbst Descartes' *pensée*, so Ortega, verraten noch ihre mediterrane Herkunft, da sie sich von einer gewissen Körperlichkeit nie befreit hätten. Descartes verortet die Seele in der Zirbeldrüse. „Kann man sich aber“, fragt Ortega, „das Kantsche Ich behaust in einer Drüse vorstellen?“

Ortega hat ausgehend von dieser Rechtfertigung des sinnlich-affektiven Weltbezugs und der leiblichen Situiertheit des Subjektes in seiner Welt den von ihm stets so scharf kritisierten Subjektivismus häufig als Idealismus qualifiziert – was die Gefahr von Missdeutungen in sich birgt. Doch auch wenn er es als die entscheidende Herausforderung<sup>5</sup> seiner Zeit betrachtete, den Idealismus zu überwinden, so bezieht er sich damit nicht in erster Linie auf den ethischen, sondern auf den erkenntnistheoretischen Idealismus. Diesen betrachtet er aus historischer

---

<sup>5</sup> Vgl. Ortega y Gasset, José, *Die Aufgabe unserer Zeit*, (GW II 79–141)

Perspektive zugleich als eine spezifisch neuzeitliche Erscheinungsweise, die er in einem Gegensatz zum überkommenen erkenntnistheoretischen Realismus sieht, der die traditionelle Metaphysik charakterisiere. Unter Idealismus versteht Ortega in diesem Sinne „jede metaphysische Theorie, die mit der Behauptung anhebt, dass dem Bewusstsein nur seine subjektiven Zustände, seine »Ideen« gegeben sind“ (GW II, 431). In diesem Fall käme allerdings „den Objekten nur insoweit Realität zu, als sie Gegenstand des Bewusstseins sind – sei es des individuellen, sei es des absoluten Bewusstseins“, womit sich die gesamte Welt dem Idealisten in eine „Bewusstseinstatsache, zur Idee“ verwandelt (GW II, 424). Ein verfehler moralischer „Idealismus der Ideale“ ist für Ortega seinerseits immer schon eine Folge des erkenntnistheoretischen Idealismus. Was letzteren – den Idealismus der Ideale, d. h. jedwede Form puristischer Sollensethik – mit erstem verbindet, ist, dass in beiden Idealismen rigoros von der empirischen Realität abstrahiert wird: „Idealismus ist jede Moral, die behauptet, dass Ideale mehr wert sind als Realitäten. Die Ideale sind abstrakte Schemata, in denen festgelegt wird, wie die Dinge sein sollten. Da man aber vorher aus den Dingen subjektive Zustände gemacht hat, sind die Ideale Auszüge aus der Subjektivität“ (GW II, 431).

Der Grundfehler des subjektivistischen Idealismus – sei es des theoretischen, sei es des praktischen – besteht somit aus Sicht des spanischen Denkers darin, dass er die objektive Welt *a priori* zu einem theoretischen Produkt aus rein subjektiver Erfahrung, zu einem reinen Bewusstseinskorrelat abstrakter Formen erklärt. Eben darin aber offenbart sich aus Ortegas Sicht der Idealismus als ein Szientismus, der die Struktur der höchsten und abstraktesten Konstruktionen des humanen Geistes mit der konkreten Struktur der humanen Erfahrung verwechselt, und in diesem Sinne das Abgeleitete und Sekundäre mit dem Basalen und Primären vertauscht. Indem der Subjektivismus im Ausgang von Descartes überhaupt nur noch das, was klar und distinkt im Medium des Selbstbewusstseins vorgestellt werden kann, als unmittelbares Erfahrungsdatum gelten lässt, verabsolutiert er das Exaktheitsideal, auf dem gerade die physikalisch-mathematische Methode beruht, und postuliert damit zugleich eine Spaltung von Subjekt und Objekt, von Ich und Welt, welche Bedingung der Möglichkeit einer solchen methodischen Vorgehensweise und Verobjektivierung ist.

Was dabei aus Ortegas Sicht verloren geht, ist das spezifisch Humane, d. h. ein Verständnis des humanen Lebens als solchem: „Das Menschliche entgleitet der physikalisch-mathematischen Vernunft wie das Wasser dem Sieb“ (GW IV, 354). Die Naturwissenschaft feiere daher glänzende Erfolge in der Erforschung der Dingwelt; im krassen Gegensatz hierzu aber stünde „das Versagen derselben Wissenschaft angesichts des eigentlich Menschlichen“ (GW IV, 352). Die einseitige Fixierung des abendländischen Denkens auf die mathematisch-

physikalische Methode als einzig gangbaren Weg ist daher aus Ortegas Sicht dafür verantwortlich, dass der Glaube an die orientierungsstiftende Kraft der Vernunft einen so bedauerlichen Niedergang erlebt hat: zumindest unter gegebenen Bedingungen sei der Mensch, so Ortega, ein Unbekannter, ein Fremder – in den Laboratorien werde man ihn nicht finden (S. XX). Umgekehrt möchte Ortega aber gerade dieses Scheitern zugleich als eine Chance verstanden wissen, einen neuartigen Begriff der Vernunft zu entwickeln, nämlich einer Vernunft, in der sich der Mensch als solcher selbst transparent wird. „Der Mensch“, so konstatiert Ortega daher konzise, „braucht eine neue Offenbarung“ (GW IV, 385).

Was aber ist das eigentlich Menschliche, das Ortega so unterstreicht und für das die Naturwissenschaft aufgrund ihrer Methodik angeblich mit Notwendigkeit blind ist? Ortega zufolge – und hierin ist er sich mit Dilthey und Heidegger einig – ist das, was das humane Leben als solches auszeichnet, nicht eine irgendwie geartete substanzielle Natur, sondern seine Geschichtlichkeit. Diese Geschichtlichkeit und unendliche Plastizität verhindert es, dass der Mensch im Rahmen der gegenwärtigen, naturwissenschaftlichen Methodik überhaupt angemessen zum Gegenstand gemacht werden kann. Es wäre aus Ortegas Sicht zu wenig zu sagen, dass die Naturwissenschaft das humane Sein verdingliche – sie erfasst es erst gar nicht. Schon Nietzsche behauptet dies in einer berühmt berüchtigten Wendung: Der Mensch ist „das noch nicht festgestellte Tier“ (VII 88). Ortega sieht in dieser Nicht-Feststellbarkeit gerade den entscheidenden Wesenszug des Menschen, sein „ontologisches Privileg“ (GW IV, 377). „Der Mensch hat keine Natur“, so Ortega, „er hat Geschichte“ (S. XX). Denn während die Naturdinge aus seiner Sicht über ein fixes, prinzipiell unveränderliches, vorgefertigtes Sein verfügen und gerade darum in ihren allgemeinen Charakteristika einer naturgesetzlichen Beschreibung zugänglich sind, so ist das Sein des Menschen der unendliche Prozess: Der Mensch ist nur das, was er aus sich selbst macht, er ist, so Ortega, „ein Pilger des Seins, substanziell ein Wanderer“ (GW IV, 375). Das humane Leben lässt sich daher aus Ortegas Sicht nur im Rahmen eines radikalen Prozessdenkens erfassen, denn seine eigentliche Substanz ist die unaufhörliche Veränderung. Das Leben müsse als ein Drama verstanden werden und der Mensch ist nicht in dieses Drama verwickelt, sondern er ist vielmehr selbst dieses Drama. Weil das Sein des Menschen somit ein nicht nur physisch, sondern metaphysisch bewegliches Sein ist, leitet sich hieraus folglich zugleich unmittelbar ab, dass es nur in Begriffen gedacht werden kann, die „ihre eigene unvermeidliche Identität ausschalten“ (GW IV, 367). Ebenso wie Bergson „flüssige Begriffe“ einfordert, um die innere Bewegtheit des Lebens zum Ausdruck zu bringen, und Dilthey meint, es gelte, Begriffe des Lebens, sogenannte „Lebensbegriffe“ zu entwickeln, kommt auch Ortega zufolge alles darauf an, das

humane Leben „in Kategorien zu denken, die sich radikal von denen unterscheiden, die uns die Erscheinungen der Materie erklären“ (GW IV, 354).

Was aber sind nun diese Grundkategorien, die Kategorien des Lebens, in denen das humane Leben in seiner Geschichtlichkeit gedacht werden kann? Ortega zufolge – und hier tritt der systematische Hintergrund seines Philosophierens in den Vordergrund – lassen sich solche Lebensbegriffe und Kategorien nur im Rahmen einer Konzeption entwickeln, welche die subjektivistische Ausgangsposition der neuzeitlichen Philosophie radikal unterlaufen, jenes erkenntnistheoretischen Subjektivismus, den er immer mit einem Gefängnis verglich. Nach Kant muss sich *entweder* die Erkenntnis nach ihrem Gegenstande *oder* letzter nach der Erkenntnis richten; wobei Kant es für ausgemacht hielt, dass diese elementare Streitfrage der neuzeitlichen Philosophie nach der einen oder anderen Seite eindeutig entschieden werden kann und müsse.

Eben in dieser Überzeugung – dem vorgängigen und unbegründeten Postulat eines Entweder/Oder – sah aber Ortega einen insgeheim im Kantschen Kritizismus waltenden Dogmatismus liegen, dessen Kritik zugleich zum Ausgangspunkt seiner Lebensphilosophie wird. Es kann nämlich aus Ortegas Sicht keineswegs als ausgemacht gelten, dass die theoretische Alternative, der zufolge sich entweder der Gegenstand nach der Erkenntnis oder dieselbe nach dem Gegenstand zu richten habe, überhaupt gegeben ist. Scheint sich doch vielmehr umgekehrt mit der Geschichtlichkeit des humanen Daseins ein Bereich aufzutun, in dem sich das Subjekt als schöpferisches Resultat seines eigenen Erkenntnisprozesses und -weges auf eine Weise objektiv wird, in der Erkennendes und Erkanntes, Produzierendes und Produkt der Erfahrung, sich überhaupt nicht klar voneinander trennen lassen. Um es mit Alfred North Whitehead zu sagen: Nicht der Topf ist verantwortlich für seine Form, sondern der Töpfer.

Fraglos hat Ortega denn auch gerade aus dieser Perspektive im subjektivistischen Ausgangspunkt der neuzeitlichen Philosophie, in der Abwendung von der einfachen objektbezogenen Unbefangenheit, einen ungeheuren, philosophischen Fortschritt gesehen, der es gerade erst vermochte, so etwas wie Geschichtlichkeit eigens in den Blick zu bringen. Nur besteht aus seiner Sicht der grundlegende Irrtum oder – wie man besser sagen sollte – die grundlegende Einseitigkeit des Subjektivismus darin, dass er aus der Einsicht der Abhängigkeit des Erkanntes vom erkennenden Subjekt innerhalb der Erfahrung den Schluss zieht, dass *allein* das Denken, das erkennende Subjekt, das Ich, wahrhaft wirklich sei. Durch diesen einseitigen Primat des anschauenden Subjektes vor dem angeschauten Objekt sah Ortega im Subjektivismus sich die Einseitigkeit eines naiven Realismus wiederholen,

demzufolge sich die Welt aus Dingen zusammensetzt, die ebenfalls allein und ganz für sich, d. h. unabhängig vom Denken und Erkennen eines Subjektes, existieren sollen – und doch nur in der Anschauung zugänglich sind. Dem Idealismus wie dem Realismus liegt daher nach Ortega eine tief im abendländischen Denken verwurzelte Überzeugung zugrunde, die sich exemplarisch noch bei Descartes ausspricht, nämlich dass wahrhaftes, substanzielles Sein Unabhängigkeit bedeutet – hier das unabhängig von der Welt existierende Subjekt der Anschauung, dort die unabhängig vom Denken existierenden Dinge. Das ist aber Ortega zufolge tatsächlich das genaue Gegenteil von dem, was wahrhaft der Fall ist: beiden Haltungen liegen fehlgeleitete Vorstellungen von Autonomie und Selbstsein zugrunde, die eine Einsicht in die Geschichtlichkeit des humanen Lebens geradezu verhindern.

Die metaphysische Grundsituation der Menschen ist vielmehr für Ortega einer solchen Autonomie und Autarkie diametral entgegengesetzt, weil sie sich nämlich aus der Zusammengehörigkeit und wechselseitigen Abhängigkeit, der Koexistenz von Ich und Welt bestimmt. In dieser Koexistenz gehören nicht nur Ich und Welt, sondern ebenso Denken und Sein, Sein und Erkennen untrennbar zusammen: „Für den gemeinen Menschenverstand besteht zwischen Sein und Erkennen nicht eine Korrelation, sondern ein Verhältnis der Unterordnung. Es scheint ihm ganz richtig, von den Bedingungen des Seins die des Erkennens abzuleiten, dieses sich also jenem anpassen zu lassen.“<sup>6</sup> Und es ist schließlich auch eben diese Zusammengehörigkeit von Ich und Welt, aus der heraus allein die radikale Geschichtlichkeit des humanen Lebens verstanden werden kann: Jedes humane Dasein ist insofern geschichtlich, insofern es seine bestimmte Zeit und seinen bestimmten Ort, d. h. seine Welt hat. Diese Welt ist vom Sein des Subjektes nicht ablösbar, wie der Subjektivismus meint. Sie bildet vielmehr einen untrennbaren Bestandteil des geschichtlichen Lebens einer Person; ein Leben, das folglich als in sich selbst in Subjekt und Welt differenziert gedacht werden muss, und zwar in einer Weise, in der es diese Differenz zugleich übergreift.

Ortega hat von dieser Einsicht aus in einer Weise, die in der Philosophiegeschichte wohl einzigartig ist, die Quintessenz dieser seiner Metaphysik des humanen Lebens als Differenzeinheit zu einer einzigen Formel, zu einem einzigen Satz zu verdichten vermocht. Diese Formel, von der ausgehend man seine Philosophie auch als „Zirkunstanzialismus“<sup>7</sup> bezeichnet hat, lautet: „Yo soy yo y mi circunstancia“ – „Ich bin ich und meine Lebensumstände“. Fundamental für das Verständnis von Ortegas schlagwortartiger Formel

---

<sup>6</sup> Ortega y Gasset, José, *Schriften zur Phänomenologie*, mit einer Einleitung von Javier San Martín, übers. aus dem Spanischen von Arturo Campos und Jorge Uscatescu, Freiburg/München, S. 41.

<sup>7</sup> Rusker, Udo, *Grundzüge von Ortegas Philosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19/1969, S. 276–288.

und damit seiner Philosophie als solcher ist, zu sehen, dass das „und“ , das mit der Formel „Ich bin ich *und* meine Lebensumstände“ ausgesprochen ist, keinen additiven Charakter hat. Es ist vielmehr dialektisch aufzufassen, nämlich im Sinne der Identität der Identität und der Differenz; im Sinne der Einheit der Gegensätze. So können wir Ortega zufolge „unser Leben in Gestalt eines Bogens darstellen, der die Welt und das Ich zusammenschließt; doch nicht zuerst das Ich und dann die Welt, sondern beides zugleich“ (GW V, 487). Eben aber dieser weite Bogen, der Gegensatz und Einheit von Ich und Welt umgreift, begründet nach Ortega die Geschichtlichkeit des humanen Lebens als solche. Es wäre dabei aus Ortegas Sicht jedoch vermessen, wie etwa Hegel zu glauben, die Philosophie könnte alle Formen, die dieser Bogen überhaupt je schlagen könnte, im Rahmen einer dialektischen Logik ein für alle Mal ausloten. Ebenso wenig schließt er sich Fichtes Postulat eines absoluten Ichs an, auch wenn offenkundig ist, dass Ortega demselben viel verdankt. Der einzelne Mensch ist vielmehr für Ortega ein Wesen der Grenze, dessen Sein da anfängt, wo sich die Extreme von Ich und Welt, Denken und Sein unendlich durchdringen und unendlich auseinandertreten. Es ist eben diese Grenzbestimmtheit zwischen den Extremen, die ineins die unhintergehbare Geschichtlichkeit der humanen Existenz begründet, für die in seinen Augen zugleich Don Quijote, der Exzentriker und Individualist, der in den Extremen lebt, entsteht.

## II.

Ist aber humanes Dasein von Grund auf geschichtlich bestimmt und hat jedes individuelle Dasein seine Zeit, seinen Ort und seine Perspektive auf seine Welt, dann gilt dies zweifelsohne auch für die Philosophie, die einer spezifischen Epoche entspringt. In der Tat hat Ortega den Zirkunstanzialismus, den er zusammen mit seinem Begriff der Geschichtlichkeit der Vernunft gerade in den folgenden Vorlesungen systematisch expliziert, auch auf sein eigens Denken bezogen. „Ich bin ich und meine Umstände. Dieser Ausdruck ... stellt nicht nur die Lehre vor, die mein Werk vertritt, sondern mein Werk ist selbst ein Paradebeispiel für diese Lehre. Mein Werk ist, der Form und dem Inhalt nach, meinen Lebensumständen entsprungen.“<sup>8</sup> Nimmt man daher Ortega beim Wort, dann bedeutet dies zugleich, dass man ein wirklich angemessenes Verständnis seines Werkes und seines Zirkunstanzialismus nur entwickeln kann, wenn man sich zugleich auch die konkreten

---

<sup>8</sup> OC VI, S. 347.



historischen Umstände vergegenwärtigt, unter denen Ortega gelebt und philosophiert hat. Was aber sind, in aller Kürze, die »circunstancias« Ortegass?

„Mein natürlicher Zugang zur Welt“, sagt Ortega, „führt durch die Bergpässe von Guadarrama oder die Ebene von Ontígola. Dieser Abschnitt der mich umgebenden Wirklichkeit bildet die andere Hälfte meiner Person: Nur auf dem Weg über ihn kann ich mein Selbst ganz erfüllen.“<sup>9</sup> Ortegass Lebensumstände sind erstens das Spanien des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, dessen Geschichte und Kultur zweitens einen integralen Bestandteil der europäischen Kultur und Geschichte darstellen. In Bezug auf ersteres, die spanischen »circunstancias«, wird man sich zu vergegenwärtigen haben, dass der 1883 als Sohn eines liberalen Zeitungsverlegers geborene Ortega in einer Denklandschaft seine Jugend verbrachte, die entscheidend von der Krise 1898 geprägt war: von dem Verlust der letzten spanischen Kolonien im spanisch-amerikanischen Krieg und in Asien, der das auf diese Weise gleichsam amputierte einstige Welt- und Kolonialreich eingültig auf die Dimensionen eines europäischen Landes zurückwarf; ein Vorgang, der einem nationalen Trauma gleichkam. Unter dem Eindruck der Krise versuchen die führenden Vertreter der spanischen Intelligenz, den kulturellen und politischen Standpunkt Spaniens in Europa neu zu bestimmen: Spanien beginnt sich auf sich selbst zu besinnen und ist mit der Frage konfrontiert, worin noch das genuin Typische seiner kulturellen Identität zu sehen ist, und wie und ob sich diese im Ganzen Europas gedanklich verorten lässt. Die bedeutendsten Vertreter der Generation, welche das Trauma des Zerfalls des Kolonialreiches reflektieren, die Vertreter der sog. Generation von 98, sind vornehmlich Literaten, Dichter und Philosophen wie Miguel de Unamuno, Pío Baroja, Azorín und Roman María del Valle-Inclán. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie die Ursachen der Krise von 98 aufdecken und neue Möglichkeiten für die Zukunft Spaniens aufweisen wollen. Das genuin Typische ihres Ansatzes ist, dass sie den Verlust der Kolonien und den Zerfall des Weltreiches dabei nur als Symptom einer Krise begreifen, deren eigentliche Ursachen innerhalb der spanischen Gesellschaft – nämlich vornehmlich in deren politisch-sozialer Realität – zu verorten sind. Von dieser entwerfen daraufhin nahezu alle Vertreter der 98er-Generation ein äußerst schonungsloses und drastisches Negativ-Panorama.<sup>10</sup> Ortegass Kernthese: Ich bin ich und meine Umstände“, der er in einem seiner ersten Werke hinzufügt „und wenn ich sie nicht rette, rette ich auch mich

---

<sup>9</sup> *Schriften zur Phänomenologie*, mit einer Einleitung versehen v. Javier San Martín (Hg.), übers v. Arturo Campos und Jorge Uscatescu, Freiburg/München 1998, S. 266.

<sup>10</sup> „Man darf nicht vergessen“, so kommentiert Ortega diese Situation, „dass wir einer Generation angehören, deren Leben in der Stunde der letzten Katastrophe begann, als die letzten moralischen Werte in der Luft zerplatzten und uns mit ihrem Sturz verletzten. Unsere Jugend verstrich in einem ruinösen und schmutzigen Umfeld. Wir haben keine Lehrer gehabt, noch hat man uns die Kunst der Hoffnung gelehrt.“ (OC I, 303)

nicht“<sup>11</sup>, kann man so in der Tat nicht nur als unmittelbare Reaktion auf die spanische Situation zu Beginn des letzten Jahrhunderts, sondern zugleich auf die äußerst scharfe und zuweilen destruktive Kritik der 98er-Generation an der spanischen Gegenwart begreifen, von der sie solch ein deprimierendes Bild entwarf.

In philosophischer Hinsicht wird man als führenden Kopf der 98er-Generation den baskischen Tragiker und Dichterphilosophen Miguel de Unamuno zu sehen haben, Rektor der ältesten spanischen Universität von Salamanca und nach Curtius „die größte Gestalt des spanischen Geistes“<sup>12</sup> im beginnenden 20. Jahrhundert, dessen intellektuelle Begabung die seiner Mitstreiter bei weitem überragt. Mit diesem führt Ortega eine erbitterte Kontroverse. Während der Einfluss von Schopenhauer und Nietzsche sich bei nahezu allen spanischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts aufzeigen lässt, charakterisiert sich Unamuno zugleich als Vertreter eines philosophischen Negativismus, der sein historisches Vorbild in der Existenzdialektik Kierkegaards hat. Ist schon bei Hegel, dessen Schriften Unamuno bestens kannte, der aufsteigende Weg des Bewusstseins durch seine historischen Formationen hindurch als „Weg der Verzweiflung“ charakterisiert, so findet sich in seinem Gefolge bei Unamuno ebenso wie schon bei Kierkegaard und Jaspers eine Radikalisierung dieses Gedankens, nach der geistige und seelische Gesundheit und damit personale Integrität schlechthin überhaupt nur im Durchleben existenzieller Krisen erlangt werden kann: „Der Mensch“, so Unamuno, „ist desto mehr Mensch im eigentlichen Sinne, d. h. desto mehr göttlich, je mehr er zum Leiden – oder besser gesagt – zu Trauer und Kummer fähig ist.“<sup>13</sup> Der eigentliche Auslöser solch einer produktiven Krisis ist aus Unamunos Sicht das existenzielle Scheitern. Es erstaunt daher nicht, dass Unamunos weltberühmte, literarische Produktion im wesentlichen in der Darstellung von Einzelschicksalen besteht, die sich in ihren spanischen »circunstancias« in unauflösbare innere und äußere Widersprüche verstricken und an ihnen schlicht und ergreifend zerbrechen.

Unamuno hat dabei zugleich in seinem existenzphilosophischen Hauptwerk „Del Sentimiento trágico de la Vida“ (1912) dem, worin in seinen Augen die konfliktreiche Grundsituation des humanen Lebens besteht, in philosophischer Form Ausdruck verliehen. Sein in Spanien äußerst einflussreiches Werk präsentiert sich dabei über weite Strecken als eine Art Kantianismus, als eine »Kritik der reinen Vernunft«, wenn auch durchgehend unter rein existenzialistischen Gesichtspunkten. Kant komme im Gefolge von Hume das Verdienst zu,

---

<sup>11</sup> *Schriften zur Phänomenologie*, a.a.O., S. 266.

<sup>12</sup> *Einführung* in: Unamuno, Miguel de, *Das tragische Lebensgefühl*, übers. v. Robert Friese u. eingeleitet v. Robert Curtius, München 1925, S.1.

<sup>13</sup> A.a.O., S. 44.

als erster die Grenzen des humanen Erkenntnisvermögens in aller Schärfe aufgezeigt zu haben, jedoch verkannte Kant in Unamunos Augen die existentielle Bedeutsamkeit seiner Einsichten. Diese liege darin, dass mit dem Auseinandertreten von praktischer und theoretischer Vernunft, von konkretem Lebensvollzug und theoretischer Einsicht, ein echter Bruch, ein Riss, der im Wesen des Menschen als solchem angesiedelt ist, sich aufte. Der humane Grundkonflikt, der das Gefühl der Tragik des Lebens erzeugt, besteht aus seiner Sicht darin, dass Vernunft und Leben überhaupt inkommensurabel sind, so dass wir „alles Lebendige als antirational ... [bezeichnen] können, und alles Rationale als lebenszerstörerisch bezeichnen können“<sup>14</sup>. Das Destruktive, das in der Vernunft, im Bewusstsein des Menschen angesiedelt ist, sieht Unamuno darin liegen, dass die Vernunft einen Keil zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt treibt, und dadurch den Menschen von der Erfahrung einer lebendigen Totalität und Unendlichkeit abschneidet. Eben dies zeige sich paradigmatisch in der Paradoxie des Todesbewusstseins. Das Bewusstsein ist daher als „Krankheit“ zu betrachten und der Mensch als „ein leidendes, ein krankes Wesen“<sup>15</sup>.

Ortegas Lebensphilosophie und sein Zirkunstanzialismus stehen nun in der Tat in einem diametralen Gegensatz zum Tragizismus Unamunos, der zugleich das ganze Ausmaß des Einflusses von Unamuno auf Ortega erkennen lässt. So lässt sich dieser zwar in vielerlei Hinsicht von jenem die Fragestellungen vorgeben, gibt jedoch auf dieselben philosophischen Kernfragen völlig andere, ihm entgegengesetzte Antworten. Beide – Ortega und Unamuno – stellen die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit existenzieller Kontinuitäten angesichts des möglichen Scheiterns ins Zentrum ihres Interesses. Während aber Unamuno an das glaubte, was Hegel einmal die „Zauberkraft des Negativen“ nannte, lehnt Ortega den philosophischen Negativismus, den Glauben an die heilende Kraft negativer Gemütszustände, von Angst und Verzweiflung entschieden ab. „Seit meinen ersten Schriften“, so sagt Ortega noch in seinem letzten größeren Werk, „habe ich der Exklusivität des tragischen Lebensgefühls, das Unamuno so pathetisch propagiert, einen sportlichen und feierlichen Sinn der Existenz gegenübergestellt“ (OC VIII, 281 F). Ortega, der sich selbst als „extremen Gegner von Unamuno“ (GW V, 109) begreift, möchte daher der Sensibilität für das Negative, die in seinen Augen die Generation von 98 überhaupt prägte, eine neue Sensibilität gegenüberstellen. Anstelle von scharfer und destruktiver Kritik soll die Treue zur Gegenwart treten, anstelle des tragischen Lebensgefühls eine cervantinische „alegría intelectual“, anstelle der Last der Tradition ein neues Verständnis der spanischen Geschichte und ihrer Mythen,

---

<sup>14</sup> A.a.O., S. 44.

<sup>15</sup> A.a.O.S. 24.

und schließlich anstelle einer spanischen Sonderrolle die Einbindung Spaniens in ein modernes Europa.

In philosophischer Hinsicht ließ sich ein solches Programm aus Ortegas Sicht in Spanien aber nur wirklich umsetzen, wenn die gerade von Unamuno im Ausgang von Kant vertretene Trennung von Ich und Welt, und damit von Leben, Erkennen und rationaler Praxis überwunden wird. Eben dies ist in historischer Hinsicht der theoretische Hintergrund von Ortegas Zirkunstanzialismus, den er selbst von hier aus auch als eine Konzeption einer „vitalen Vernunft“ (*razón vital*) präsentierte. Es hieße dabei Ortega komplett misszuverstehen, würde man meinen, er wollte, indem er der Vernunft das Attribut „vital“ beilegte, einen Vitalismus vertreten – auch wenn Ortega in Auseinandersetzung mit und einer bewusst gesuchten Abhebung von Unamuno offenkundig zu Formulierungen griff, die dieses Missverständnis nahelegten. Mit „vitaler Vernunft“ meint Ortega schlicht und ergreifend nur das eine, nämlich dass Vernunft und Leben nicht einander entgegengesetzt sind, sondern dass die Vernunft eine integrierende Funktion innerhalb des Lebens einnehme und daher als eine seiner Funktionen zu betrachten sei. „Die Vernunft“, so Ortega 1914 deutlich gegen Unamuno gewendet, „darf das Leben nicht ersetzen. Aber der Gegensatz von Vernunft und Leben, über den heute so gern diejenigen sprechen, die zu träge sind, um zu denken, kommt mir sehr verdächtig vor. Als ob die Vernunft nicht eben solch eine spontane und vitale Funktion wäre wie das Sehen und Tasten“ (OC I, 353).

Es ist dieses Anliegen, den Gegensatz von Leben und Vernunft zu überwinden, zugleich auch der Punkt, in dem Ortegas Bezüge zur Denklandschaft Europas und hier insbesondere zu Deutschland relevant werden. Ortega wollte das vom Katholizismus geprägte Land einerseits durch Einführung säkularen, nicht-spanischen Denkens – und hier insbesondere deutschen Denkens – vor dem Abfallen in die intellektuelle Isolation bewahren und damit dem Land neue Impulse geben, und dies andererseits mit dem Ziel, durch diese Einführung neuen Denkens in sein Land ein intellektuelles Klima zu erzeugen, das die politische Integration Spaniens in Europa befördern sollte. Es erstaunt daher nicht, dass Ortega zwischen 1905 und 1913 mehrfach zu langjährigen Studienaufenthalten nach Deutschland kam, wo er außer in Leipzig, Nürnberg, München, Köln und Berlin vor allem in Marburg studierte. In Berlin studierte er bei Simmel, in Marburg, der Hochburg des Neukantianismus, wurde er von Hermann Cohen und Paul Natrop in die deutsche idealistische Philosophie eingeführt. Wenn Ortega auch in inhaltlicher Hinsicht – wie er stets betonte – dem Neukantianismus wenig verdankte, ja den Kantianismus Marburger Prägung im Nachhinein als ein intellektuelles Gefängnis betrachtete, in dem er zehn Jahre seines Lebens verbracht hatte, so ist doch

herauszustellen, dass er seinen Willen und seine Befähigung zum systematischen Philosophieren maßgeblich auf diese Zeit zurückführt. Wichtiger noch als die direkte Beeinflussung und Unterweisung durch solch strenge Lehrer wie Cohen und Natrop für Ortegas Denkentwicklung ist aber in Bezug auf seine Studienaufenthalte in Deutschland vielleicht der Sachverhalt, dass sie es ihm ermöglichten, sich „direkt vor Ort“ in die führenden Strömungen des damaligen deutschen Denkens einzuarbeiten. Es ist dieser genauen Kenntnis der deutschen Denklandschaft zu verdanken, dass Ortega bereits 1911 ausführlich über Freud und Worringer schrieb, 1917 über Scheler, und dass auf seine Anregung hin 1923 der „Untergang des Abendlandes“ von Spengler ins Spanische übersetzt wurde, so wie 1928 die „Geschichte der Philosophie“ von Hegel – um nur einige Werke zu nennen.

Von besonderer Bedeutung für Ortegas eigene Denkentwicklung ist aber seine Begegnung mit der Phänomenologie Husserls, die Ortega als einen „Glücksfall“<sup>16</sup> bezeichnet. 1913 hatte er vermutlich schon große Teile der gerade erschienenen *Ideen* Husserls gelesen, welche nachhaltig sein erstes größeres Werk »Meditaciones de Don Quijote« beeinflussten. Für Ortega ist dabei, wie Javier San Martín betont, „die Phänomenologie vor allem eine Methode der Aufweisung, mehr als der Beschreibung, denn sie macht sichtbar, was den Tatsachen zugrunde liegt und über sie hinausgeht“.<sup>17</sup> Wesentlich ist hier für Ortega vor allem die von Husserl aufgezeigte Möglichkeit, die individuelle Anschauung in eine Wesensschau zu überführen. Die Phänomenologie ist für ihn die Methode, mit deren Hilfe sich ausweisen lässt, dass schon der Bereich der unmittelbaren Erfahrung von einer virtuellen Sinnstruktur durchzogen ist, die jedweder Theoriebildung vorausgeht. In diesem Sinne kann Ortega die phänomenologische Methode fruchtbar machen für das, was José Luis Molineuvo als eines seiner zentralen Anliegen herausgestellt hat: nämlich die Konzeption eines „cervantischen Idealismus“, in den der überkommene subjektivistische Idealismus überführt werden soll. Der „idealismo cervantino“ ist Platonismus, aber ein Platonismus mediterraner Prägung, insofern er das Sinnliche der unmittelbaren Anschauung zu seinem vollen Recht kommen lässt. Anders als der von Ortega abgelehnte „Idealismus der Ideale“, des Sein-Sollens dessen, was gleichwohl nicht ist, ist dieser „ein Idealismus der Dinge“, d. h. ein Idealismus, der jedes sinnliche Einzelne in seiner Individualität auf *seine* mögliche Vollendung bezieht, und nicht auf das, was es allein *unseren* Idealen zufolge sein sollte. Sein eigener cervantinischer Idealismus opponiert somit gerade der positivistischen Wissenschaftsidee, der er – ähnlich wie Husserl – zum Vorwurf macht, in der Fokussierung des Blickes auf das exakt Verobjektivierbare nicht nur die sinnliche Welt positivistisch einzuebnet und dadurch

---

<sup>16</sup> Molineuvo, José Luis, *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid 2002, S. 14.

<sup>17</sup> *Schriften zur Phänomenologie*, a.a.O., S. 16.

ästhetisch und erkenntnistheoretisch zu entstellen, sondern eben darin zugleich das vorstellende Subjekt, d. h. den Menschen aus dem humanen Weltbild zu eliminieren. Kann doch selbst Don Quijote immerhin noch das eine von sich sagen, nämlich: „Ich weiß, wer ich bin“. Ortega kritisiert so denn auch, in einer durchaus vergleichbaren Weise wie Husserl in der Krisis-Schrift von 1936, dass sich die Wissenschaften immer mehr von dem, was dieser „Lebenswelt“ nannte, entfernen und in ihrer Verselbstständigung und fortwährenden Spezialisierung an Lebensbedeutsamkeit und universeller Gültigkeit verlieren.

Doch wenn Ortega angesichts solch offenkundiger Beeinflussung auch noch im ersten, aus den Jahren 1932/33 stammenden Text des vorliegenden Buches Husserl als seinen „Meister“ (S. XX) betrachtet, so ist im Laufe seiner weiteren Denkentwicklung doch klar erkenntlich, dass er seine eigene Philosophie in durchaus vergleichbarer Weise in kritischer Abhebung von Husserl vollzieht, wie dies Martin Heidegger in Deutschland getan hat. Ebenso wie dieser betreibt er Phänomenologie nicht als Transzendentalphilosophie, sondern als Methode der Ontologie. Und ebenso wie Heideggers ausgedehnte Untersuchungen zum „In-der-Welt-sein“ in „Sein und Zeit“ vor allem die Aufgabe haben, den Nachweis zu führen, dass das menschliche Subjekt nicht wie bei Husserl durch eine »transzendente Reduktion« von seinen Weltbezügen getrennt werden kann, so geht es auch Ortega darum, eine durch und durch mundane Konzeption der Subjektivität zu entwickeln. Ortegas Grundgedanken nähern sich dabei selbst terminologisch Heideggers Begrifflichkeiten so sehr an, dass er sich immer wieder dem herben Vorwurf ausgesetzt sah, er habe entscheidende „Einsichten“ seines eigenen Denkens schlicht bei Heidegger (bzw. bei andern deutschen Denkern) „abgekupfert“. Tatsächlich lässt sich aber eindeutig zeigen, dass sich seine Auffassung einer unhintergehbaren Zusammengehörigkeit von Ich und Welt, ebenso wie die Deutung der Wahrheit als *alétheia* oder der Kultur als Sicherheit und Sorge schon in seinen Schriften von 1914 finden.<sup>18</sup>

Dies ändert freilich nichts daran, dass gerade in der ersten der hier vorliegenden „Vorlesungen zur Metaphysik“ von 1932/33 – also knapp sechs Jahre nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“ – der enorme Einfluss Heideggers auf Ortega unverkennbar ist. Genauso einschneidend sind allerdings auch die Differenzen, die zwischen seiner Konzeption einer „Metaphysik des humanen Lebens“ und Heideggers Entwurf einer „Fundamentalontologie“ bestehen. Auffällig ist nicht nur, dass Ortega in seiner eigenen produktiven Aneignung von Heideggers Hauptwerk all jene dunklen Momente ausblendet – wie etwa die von Kierkegaard inspirierten Angstanalysen oder das Vorlaufen-zum-Tode –, die Heideggers Philosophie als tragischen

---

<sup>18</sup> Ortega nimmt zu diesem Vorwürfen selbst in einer längeren Anmerkung ausführlich Stellung; in: *Um einen Goethe von innen bittend*, (GW III, 276, F1).

Heroismus kennzeichnen. Entscheidend ist vielmehr, dass – wie Pedro Cerezo Galán<sup>19</sup> betont – er nicht eine ontologische Differenz von Sein und Seiendem lehrt, welche gerade in der späten Philosophie von Heidegger eine so bedeutende Rolle spielt und es diesem ermöglicht, im Rahmen einer Dialektik von „Entbergung“ und „Verbergung“ die Geschichte der Metaphysik als Seinsgeschichte zu denken. Wie viele hat sich wohl auch Ortega gerade bei den späteren Texten Heideggers dem Eindruck schwer entziehen können, dass nicht der Mensch als „Hirte des Seins“, sondern vielmehr das Sein selbst hier zum grundlegenden Subjekt, zum „Herrn“ der Geschichte avanciert.

Ortega hat in seiner Metaphysik des humanen Lebens hingegen stets an seiner humanistischen Grundintention festgehalten. Die Radikalität seines Ansatzes besteht von hier aus betrachtet darin, dass das *Sein als solches* und das *humane Leben* hier zwei Ausdrücke für ein und dasselbe sind. Das „Sein“ muss als dynamische Interaktion zwischen dem Ich einerseits und seinen Lebensumständen andererseits aufgefasst werden, und zwar in einer Weise, dass der Mensch sich in seiner Individualität insofern *als* Mensch vollzieht, als er sich *in* seiner Grenzbestimmtheit zwischen Ich und Umwelt *als* diese dynamische Beziehung vollzieht. So kann sich denn Ortega auch zu der ingenüösen Kurzformel berechtigt sehen: „Sein ist Leben – d. h. Intimität mit sich selbst und mit den Dingen“ (OC VII, 408). Heidegger hält Ortega hingegen vor, dass er die Frage nach dem Sein in „Sein und Zeit“ gar nicht wirklich beantwortet habe.

Die Annahme des humanen Lebens als einer Grundwirklichkeit, hinter die nicht zurückgegangen werden kann, einhergehend mit einem humanistischen Impetus, ist es denn auch, die Ortegas eigenes Denken in die Nähe des Lebensphilosophen Wilhelm Diltheys (1833–1911) bringt, den Ortega selbst als den bedeutendsten Denker der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts würdigt (S. XX). Nach Ortegas eigenen Äußerungen las er die Schriften Diltheys erst am Ende der 20er Jahre. Insofern kann man sich sicher sein, dass kein wirklicher Einfluss Diltheys auf die Formierung seiner eigenen Gedanken bestand. Trotzdem sind Gemeinsamkeiten beider Denker offenkundig. Sie beziehen sich nicht nur auf das gemeinsame Anliegen, Vernunft und Leben einander anzunähern, d. h. auch affektive und voluntative Komponenten in der Erarbeitung eines umfassenderen Rationalitätskonzeptes zu vereinigen, das den „ganzen Menschen“ Gegenstand der philosophischen Selbstreflexion werden lässt. Wie schon angedeutet, beziehen sie sich insbesondere auch auf die Anerkennung der unhintergehbaren Geschichtlichkeit des humanen Seins, welche vor allem in Ortegas späteren Schriften zum eigentlichen Thema wird. „Was der Mensch sei“, heißt es

---

<sup>19</sup> Cerezo Galán, Pedro, *El nivel del radicalismo orteguiano*, La confrontation Ortega/Heidegger, in: Teorema, Bd. XIII/3–4, 1983, S. 379.

bei Dilthey, „das sagt uns nur seine Geschichte“ (GW IV, 529), und in ähnliche Weise heißt es bei Ortega: „Die Vergangenheit ist das Moment der Identität im Menschen ... das Unerbitterliche und Schicksalhafte“ (GW IV, 372). Diese Vergangenheit und das in ihr angelegte Humane im Dienste der Zukunft transparent zu machen, ist Aufgabe der historischen Vernunft. Das eigentliche Subjekt der Geschichte ist aus dieser Perspektive für Ortega wie für Dilthey weder ein transzendentes Subjekt oder der Übermensch als Sinn der Erde, noch lässt sich die Geschichtlichkeit des humanen Lebens verstehen, wenn man sie allein von Einzelmenschen her begreifen will. Das Fundament des geschichtlichen Lebens sind aus Ortegas Sicht vielmehr spezifische Grundüberzeugungen (*creencias*) von höchst allgemeiner Natur, die als solche vorwiegend unbewusst und kollektiv wirksam sind und gerade darin die historische und selbst-schöpferische Tätigkeit des Menschen lenken.

Ortega wurde in einem noch stärkeren Maße als der mehr als dreißig Jahre ältere Dilthey in eine Zeit hineingeboren, in der sich die Vorstellung von Europa als geistig gesicherter Selbstverständlichkeit zunehmend in Auflösung befand. Dilthey war erschüttert angesichts der Krise, die Nietzsche im europäischen Denken ausgelöst hatte, von dessen Einsicht in die dionysische, abgründige Natur des Lebens, Ortega war erschüttert angesichts der Zerrissenheit Europas in, zwischen und nach den Weltkriegen. Umso wichtiger erschien es ihm, nicht nur die verbindliche Kraft gemeinsamer Grundüberzeugungen im humanen Leben überhaupt herauszustellen, sondern sich von hier aus darauf zu verständigen, worin gerade im europäischen Kontext das eigentlich Verbindende liegen könnte. Ortegas Versuch, eine Vereinigung der eigenen römisch-lateinischen und spanischen Geschichts- und Geisteserfahrung mit der deutschen philosophischen Tradition herzustellen, sein Versuch, eine Synthese von Körper und Geist, Sinnlichkeit und Sinn ins europäische Denken einzubringen, muss aus dieser Perspektive selbst schon im Horizont seines Anliegens einer schöpferischen Restauration des Begriffs von Europa als politischer und geistiger Lebensmacht betrachtet werden. In diesem Sinne ist, wie Hans-Georg Gadamer sagte, „Ortega eine der wesentlichen Figuren im europäischen Denken, die das große Verbindende der Humanitas in die radikalen Fragestellungen eines Nietzsche und eines Heideggers eingebracht haben. Indem er lehrte, Lebendigkeit mit Vernünftigkeit zu durchdringen und die Vernunft im Lebendigen selbst anzuerkennen, hat er die Zeichen des 20. Jahrhunderts richtig gelesen und in seinem kulturphilosophischen Werk zu Worte gebracht. Wenn sich heute Europa nach seinen Aufgaben unter den veränderten Konstellationen des sinkenden Jahrhunderts fragt und nach seiner Möglichkeit, sich selber zu bewahren, dann wird ein so universaler Sachverwalter der geschichtlichen Tradition, der wir angehören, wie Dilthey uns



kostbar sein – und ebenso der Europäer Ortega, der aus dem Ganzen des europäischen Geschichtsdenkens seine Inspiration zog.“<sup>20</sup>

### III.

Eine jegliche Theorie, die ausgehend von der Geschichtlichkeit des humanen Daseins, die den Menschen in inhaltlicher Hinsicht bestimmen will, steht in einem notwendigen Zusammenhang zu einer universal-formalen Theorie geschichtlicher Welten, in der die Bedingung der Möglichkeit von Geschichtlichkeit begrifflich fundiert ist. Eben diesen Zusammenhang von universal-formaler Theorie auf der einen Seite und konkreter Geschichtlichkeit des Menschen in seiner historischen Situiertheit auf der anderen Seite thematisieren auch die folgenden drei Texte, die zugleich unterschiedlichen Schaffensphasen Ortegas entspringen. Der erste und zweifelsohne wichtigste Text dieser Edition „Einige Vorlesungen zur Metaphysik“ (1932/33) gilt als einer der Schlüsseltexte zum Verständnis des systematischen Hintergrundes von Ortegas Metaphysik und Lebensphilosophie. Ausgehend von der Frage nach dem Wesen der Metaphysik entwickelt Ortega hier seine Grundthese vom je individuell verfassten humanen Leben als fundamentaler Wirklichkeit. Demgegenüber steht in der Vorlesung „Historische Vernunft“ (1940), die Ortega während der Zeit seines Exils in Buenos Aires hielt, der Mensch im Zeichen der Weltkriege und der damit einhergehenden Krise des europäischen Selbstbewusstseins im Vordergrund. Der Text versucht in diesem Sinne nicht nur, die geistige Situation Europas bzw. der Generation Ortegas gedanklich zu erfassen, sondern ist selbst ein beeindruckendes Zeitzeugnis. Im letzten der hier präsentierten Texte „Wilhelm Dilthey und die Idee des Lebens“ schließlich dokumentiert Ortega seine eigene Rezeption des Werkes Diltheys und das genuin Typische seines Konzeptes der Idee der historischen Vernunft im Gegensatz zu Diltheys Lebensphilosophie.

Aus Ortegas Sicht zeichnet sich eine gute Übersetzung seiner eigenen Texte vom Spanischen ins Deutsche dadurch aus, dass die „grammatische Toleranz der deutschen Sprache bis an ihre Grenze gezwungen [wird], um genau das zu übertragen, was in meiner Art zu reden nicht deutsch ist.“<sup>21</sup> In eben diesem Sinne wurde in den hier vorliegenden Texten versucht, sich der

---

<sup>20</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Dilthey und Ortega, Philosophie des Lebens*, Gesammelte Werke Bd. IV, S. 447.

<sup>21</sup> Ortega y Gasset, José, *Glanz und Elend der Übersetzung*, in: Vom Menschen als utopischem Wesen. Mit einer

Sprachgestalt des spanischen Ausgangstextes so weit anzunähern, wie dies im Rahmen der deutschen Sprache möglich ist. Damit wird hier ausdrücklich an eine Übersetzungstradition angeknüpft, die von der bedeutenden, deutschen Ortega-Übersetzerin Helene Weyl (1893–1946) begründet worden ist. Herrn Javier Zamora Bonilla von der „Fundación Ortega y Gasset“ danke ich für seine Hilfe bei der Zusammenstellung des umfangreichen Verzeichnisses der deutschen und spanischen Primär- und Sekundärliteratur, welches sich am Ende dieses Buches befindet.

