

Katherina Seemann Villanueva (Berlin)

Razón poética und nous poietikós – María Zambranos Ingeniösität

María Zambrano's *razón poética* is not a philosophical term, but rather the name that the Spanish thinker gave to her search for a new form of thought. It refers to various central aspects of her work: her thinking "method", her interpretation and attitude toward tradition, her attempt to make it understandable and fruitful in a novel way. A crucial reference concerns the Aristotelian systematization of the soul - especially its *nous poietikós* – as well as the historical as well as conceptual connection with the Pythagorean heritage. The following considerations unfold and explicate this moment of *razón poética*.

A un mismo blanco de la filosófica verdad asestaron todos los sabios, aunque por diferentes rumbos de la invención y agudeza: Homero con sus epopeyas, Esopo con sus fábulas, Séneca con sus sentencias, Ovidio con sus metamorfosis, Juvenal con sus sátiras, Pitágoras con sus enigmas, Luciano con sus diálogos, Alciato con sus emblemas, Erasmo con sus refranes, el Bocalino con sus alegorías y el príncipe don Manuel con sus cuentos. (Gracián 2011: 766)

1. De la razón poética es casi imposible hablar...

María Zambrano ist im deutschsprachigen Raum weitestgehend unbekannt.¹ Das sollte bei einer Autorin, die bereits 1988 den Cervantespreis erhielt, wenigstens für Irritationen sorgen. Ein Grund dafür könnte sein, dass ihre Schriften sich einer eindeutigen Klassifizierung entziehen; es ist schwer zu sagen, ob es sich bei ihnen um Dichtung, Mystik oder Philosophie handelt. Diese Schwierigkeit wiederum könnte die Erklärung dafür liefern, dass Zambrano, wenn sie denn mal Beachtung gefunden hat, mit einer an Verehrung grenzenden Anerkennung gelesen wurde. Das ist keine beiläufige Bemerkung über die Rezeption von María Zambrano, sondern soll deutlich machen, dass es sich bei ihrem Werk um Schriften handelt, die sowohl hinsichtlich ihrer Form wie ihres Inhalts, ihrer sprachlichen Gestaltung wie der in ihnen bearbeiteten und konfigurierten Fragestellungen, um einen ganz eigentümlichen Zugriff auf die philosophische Tradition handelt, für deren Interpretation die Kriterien aus der Lektüre selbst zu gewinnen sind.

Innerhalb der Zambrano-Rezeption hat man sich darauf geeinigt, ihr Denken unter dem Titel der *razón poética*, der "poetischen Vernunft" – eine Wortschöpfung der Autorin –, zusammenzufassen.² Zambrano selbst hat sich nur vereinzelt explizit zu ihr geäußert. Zu Recht aber wird damit betont, dass das Denken der Spanierin von Beginn an auf die Suche nach einer Methode, die ihrem Denken angemessen wäre, ausgerichtet war. Sofern die Methode die Art und Weise bestimmt, wie dem, was mit dieser Methode in den Blick genommen wird, begegnet wird, drückt sich in der Entscheidung für eine Methode immer schon eine Deutung und ein Urteil über das Verhältnis von Theorie zu ihrem Gegenstand aus. Denken als Entwicklung einer Methode ist somit Reflexion dieses Verhältnisses. Die Notwendigkeit zu solch einer methodischen Neuerung könnte sich dem ersten Anschein nach daraus ergeben, dass bestehende Verfahrensweisen für ungenügend befunden werden, oder

¹ Die einzige deutschsprachige Monographie zu María Zambrano ist Monique Dorang (1995).

² Schon einer der frühesten Artikel, der zu Zambrano erschien (Abellán 1967: 169–189), stellt die *razón poética* ins Zentrum. Vgl. auch bspw. Cambres (1990), Maillard (1992), Muñoz (1994) und Abellán (2006).

aber daraus, dass der Gegenstand ein unbekannter ist, der entsprechend neue Umgangsweisen erfordert. Es ist aber auch denkbar, dass Gegenstand und Theorie derart aufeinander bezogen sind, dass sie zusammenfallen – wie sich auch Walter Benjamin an den eingerollten Strümpfen – zugleich "Tasche" und "Mitgebrachtes" – mitgeteilt hatte, "daß Form und Inhalt, Hülle und Verhülltes, dasselbe sind" (Benjamin 2013: 58).

Die folgenden Überlegungen sollen umreißen, wie diese Zusammenhänge bei Zambrano zu verstehen sind; sie gehen der Frage nach Gegenstand und Methode von Zambranos Denken nach. Sie zeigen zugleich, dass Zambrano in einer Tradition methodischen Denkens steht, die auch für Graciáns *conceptismo* sowie für seine Behandlung und Darstellung des Ingeniums bestimmend war. Denn auch bei diesem ging es, als er mit *Agudeza y Arte de Ingenio* eine Theorie des Ingeniums verfasste, um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Gegenstand und einhergehend damit der Theorie sowie des Gegenstands dieser Theorie: des Ingeniums. In der pointierten Zusammenfassung, in der Mercedes Blanco die Situation beschreibt, angesichts deren Gracián seine *Kunst des Ingeniums* entwirft, wird die Einzigartigkeit seines Vorhabens fassbar:

Die Griechen entdeckten eine Methode für den Syllogismus, als sie die Logik und die Dialektik, und eine 'Kunst der Trope', als sie die Rhetorik erfanden, doch sie schlossen den Scharfsinn [*agudeza*] aus, versiegelten ihn [...], und beließen ihn so in seinem Dunkel, 'überließen' ihn allein der Kühnheit desjenigen, der auf seine Natur vertraut, 'allein dem Mut des Ingeniums'. Eine Methode oder eine Kunst für den Scharfsinn entdecken bedeutet also einen ebenso wichtigen Fortschritt wie das Erfinden der Logik und der Rhetorik, und es gibt nichts, das verhindert, dass es gleichfalls möglich sei. (Blanco 2004: 51)³

Das Ingenium ist, wie bei María Zambrano die *razón poética*, im Falle Graciáns die Chiffre eines Denkens, das zugleich Methode ist. Dabei gibt das im heutigen Sprachgebrauch verbreitete Verständnis von Ingenium bzw. Ingeniösität schon einen Hinweis auf die Art und Weise, auf der sich Gracián der Bewältigung dieser Aufgabe – der Theoretisierung des Ingeniums – stellt. Graciáns *Scharfsinn und Kunst des Ingeniums* ist ingeniös. Sie ist es, weil die Behandlung des Gegenstands ingeniös ist, d.h. zuletzt, weil die Methode ingeniös ist. Das ist sie deshalb, weil sie sich aus ihrem Gegenstand, dem Ingenium, ergibt. Dieses ist gemäß den antiken Rhetoriken neben dem theoretischen Studium (*τέχνη, ars*) und der Übung (*ἄσκησις, exercitium*) eine der Bedingungen für den guten Redner und damit einer bestimmten sprachlichen Gestaltungs- und Umgangsweise. Es bezeichnet darin die natürliche Anlage zur Bewältigung der spezifischen Aufgaben, die dem Redner gestellt sind, und steht damit in einem spannungsvollen Verhältnis zu diesen zwei Bereichen.⁴ Indem Gracián das Ingenium zum Gegenstand einer theoretisch angelegten *ars* macht, die ihrerseits fast zur Hälfte aus Beispielen besteht, die als

³ Die folgenden deutschen Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir. Der Aufsatz Mercedes Blancos ist im Übrigen im Hinblick auf eine mögliche Nähe zwischen Gracián und Zambrano in einem weiteren Punkt interessant: Sie spricht dort über Graciáns methodische Neuerungen und zeigt deren Nähe zu Descartes' *Discours de la méthode* und Ignacio de Loyolas *Ejercicios espirituales* auf. Gracián wäre demnach, wie es auch schon von Zambrano angedeutet wurde, ebenfalls ein Denker, an dessen Schriften sich die Konstellation Philosophie-Dichtung-Mystik untersuchen ließe.

⁴ Siehe bspw. Quintilian in der Vorrede zur *Institutionis Oratoriae*: "Eines möchte ich indessen gleich zu Beginn nachdrücklich hervorheben: alle Vorschriften (*praecepta*) und Leitfäden (*artes*) haben keinen Wert, wenn die Natur (*natura*) nicht mithilft. Deshalb bedeutet die folgende Schrift für jemanden, dem die Begabung (*ingenium*) fehlt, nicht mehr als eine Schrift über den Ackerbau für unfruchtbare Ländereien." (Quintilian 1995: 13)

Teil der Übung (*exercitium*) verstanden werden können, erneuert er nicht nur das Verständnis des Ingeniums und greift so in dessen Begriffsgeschichte ein, sondern nimmt zugleich eine Veränderung sowie Neuerung an der antiken Rhetorik vor, die bei ihm nun im Kontext der Wahrheitsfindung konzipiert wird, was eine sprachlich fundierte Wahrheit zur Folge hat, die jenseits der traditionellen Logik steht. Graciáns 'Methode' ermöglicht deswegen die Verhandlung dieses einerseits auf Sprache bezogenen sowie andererseits selbst sprachlichen Phänomens, weil sie die Sprache zum Reflexionsort von Wahrheit macht, indem sie das Ingenium – das nicht Lehrbare und nicht Systematisierbare – in Theorie überführt. Graciáns Theorie des Ingeniums ist damit Umgang mit jenem Bereich von Sprache, der sich der bewussten Handhabe entzieht.

Hinter der *razón poética* verbirgt sich ein ähnlich kühnes Vorhaben. Die Annäherung an sie kann, wie schon erwähnt wurde, nicht über die sehr spärlichen Äußerungen Zambranos zu ihr erfolgen. Sie können aber einen Fingerzeig geben. In *Notas de un método* heißt es: "Es ist sehr schwierig, fast unmöglich, über die poetische Vernunft zu sprechen." (Zambrano 1989: 130) Hierbei handelt es sich nicht nur um eine Aussage über den Grad der Sagbarkeit der *razón poética*, ihrer Quasi-Unsagbarkeit, müsste man sagen. Indem Zambrano behauptet, dass sich von der *razón poética* fast nicht sprechen lasse, verortet sie diese dort, wo die Sprache an ihre eigene Grenze, auf die das "fast" verweist, stößt, und sagt damit zugleich mehr über die *razón poética*, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Zambrano gibt in diesem Satz vielmehr den Bereich ihres Denkens zu erkennen. Was ist das für eine Methode, die den Drahtseilakt zwischen Sprechen und Nicht-sprechen können vollführt?

Diese Grenze – zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren – ist kein philosophisches Problem unter anderen, sondern betrifft vielmehr die Philosophie in ihrer Begründung. Dass Zambrano sie zum Zentrum ihres Denkens gemacht hat, zeigt, dass ihre Bemühungen um ein Verständnis des Menschen und seiner Geschichte am Fundament – den Gründungsbedingungen – ansetzt, um sodann die daraus resultierenden Implikationen nachvollziehbar zu machen. Die philosophische Frage kann nur dort gestellt werden, wo Philosophie bzw. die Strukturen, die Philosophie bedingen – d.h. auch eine Sprache, die in deren Dienst gestellt werden kann – bereits existieren. Sprache aber ist mit ihrer Grenze gleichursprünglich. In Zambranos zitiertem Satz ist auch das angesprochen, denn der Ausdruck *razón poética* bringt die *razón* – die Vernunft, die Philosophie, aber auch den Grund – mit der Dichtung zusammen und verweist so auf eine Grenze – zwischen Ausdrucksformen, Traditionen, Weltverhältnissen –, die sie damit sowohl thematisiert als auch in Frage stellt. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung,⁵ die die *razón poética* eindringlich stellt, ist damit auch die Frage nach der Möglichkeit, über das Unsagbare zu sprechen. Der Ausdruck verweist jedoch auch auf eine weitere Spur, die im Folgenden nachvollzogen wird. Sie führt an den Anfang der Philosophie und zeigt die Ingeniösität der Zambranischen Methode.

⁵ Das Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung, dem Zambrano in einer ihrer ersten Schriften, *Filosofía y poesía*, nachgeht, stellt gewissermaßen den Ausgangspunkt ihres Denkens dar. Sie fragt darin, inwiefern die Dichtung über ein Wissen verfüge, das der Philosophie mit ihrer begrifflich bestimmten Wahrheit abgehe. Es geht ihr jedoch nicht darum, dass die Dichtung der Philosophie verfügbar mache, was diese selbst nicht leisten könne; andererseits propagiert sie auch nicht eine Absage an die Philosophie, um an ihre Stelle die Dichtung zu setzen. Was sie schon hier, statt einer Trennung und Vorherrschaft des einen oder anderen, fordert, ist ein "Bund" zwischen ihnen, der in einen "logos lleno de gracia y verdad" (Zambrano 1996: 116) münden würde.

2. *Nous poietikós*

Diese andere Spur führt zu Aristoteles, dessen *nous poietikós*⁶ sich wörtlich als *razón poética*, "poetische Vernunft", übersetzen lässt (vgl. Poppenberg 2008: 439). Aristoteles' Ausführungen hierzu finden sich im vierten und insbesondere im fünften Kapitel des dritten Buches von *De anima*, wo er die Vernunft (*nous*) als das Vermögen, "mit dem die Seele erkennt und verständig ist" bzw. "nachdenkt und Annahmen macht" (Aristoteles 1995: 429a 10 und 23) behandelt.⁷

Damit ist die Vernunft der Seelenteil, der auf Wesenserkenntnis ausgerichtet ist und deshalb den Menschen auszeichnet. Was Aristoteles in diesem Abschnitt anstrebt, ist eine Unterscheidung des denkenden Seelenteils von den zuvor schon untersuchten anderen Vermögen der Seele – "das nährende, strebende [und] wahrnehmende" (Aristoteles 1995: 414a 3–32). Der Wahrnehmung(sfähigkeit) kommt als dem nächstniedrigen Vermögen der Seele besondere Bedeutung innerhalb der Untersuchung zu; ein Vergleich zwischen Vernunft und Wahrnehmung dient als Ausgangspunkt zur Herausarbeitung der Unterschiede und damit der spezifischen Merkmale der Vernunft:

Wie das Wahrnehmen dürfte [das vernünftige Erfassen] entweder ein Erleiden sein von seiten des intelligiblen Gegenstandes oder etwas anderes dergleichen. Also muß es leidensunfähig sein und doch aufnahmefähig für die (intelligible) Form und in Möglichkeit ein solches sein (wie das Objekt der Form nach), aber nicht dieses (konkrete Objekt selbst), und ähnlich, wie das Wahrnehmungsfähige sich zum Wahrnehmbaren verhält, so muß sich die Vernunft (der Intellekt) zum Intelligiblen verhalten. Folglich muß sie, da sie alles erfäßt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt [...]. (Aristoteles 1995: 429a 13–18)

Der Vergleich ergibt, dass das Denken leidensunfähig (*ἀπαθής*), dabei aber dennoch für die Form (*εἶδος*) aufnahmefähig sein muss; es ist außerdem das Erkannte in Möglichkeit (*δυνάμει τοιοῦτον*), jedoch nicht mit diesem identisch (*ἀλλὰ μὴ τοῦτο*). Die Vernunft muss weiterhin, hierin folgt Aristoteles Anaxagoras, unvermischt sein, was zur Folge hat, dass sie als Potentialität ausgewiesen wird.⁸ "Daher besitzt sie auch keine andere Natur als diese, daß sie vermögend (zum Erkennen) ist. Die sogenannte Vernunft der Seele also [...] ist nichts (identischerweise) von dem Seienden in Wirklichkeit, bevor sie erkennt." (Aristoteles 1995: 429a 20–24) Damit hat Aristoteles eine zentrale Eigenschaft der Vernunft bestimmt. Sie ist vermögend, d.h. dass sie "das Intelligible gewissermaßen in Möglichkeit ist, aber nicht in Wirklichkeit, bevor sie es erfäßt". (Aristoteles 1995: 429b 30–31) Sie kann jederzeit potentiell alles Intelligible erkennen, ist jedoch erst im jeweiligen Erkenntnisakt aktualisierte Erkenntnis ihres Gegenstandes, "aktuelle Vernunft".

Aristoteles behauptet also die reine Potentialität der Vernunft, lässt aber zugleich keinen Zweifel daran, dass sich im Denken ihre Aktualisierung vollzieht; das ist zunächst widersprüchlich. Denn es stellt sich die Frage, wie Denken dann

⁶ Bei Aristoteles, im Folgenden immer griechisch und deutsch zitiert nach Aristoteles (1995), heißt es: "und es gibt eine Vernunft von solcher Art, [...] daß sie alles (Intelligible) wirkt/macht [καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς [...] τῷ πάντα ποιεῖν]." (430a 15). Der Ausdruck *nous poietikós* geht möglicherweise auf Theophrast zurück und ist spätestens bei Alexander von Aphrodisias belegt (vgl. Oeing-Hanhoff 1976: 433).

⁷ Es wäre vermessen, hier eine konzise und abgeschlossene Deutung dieser Textstellen geben zu wollen; immerhin ist schon gesagt worden, dass es "kein Stück der antiken Philosophie [gebe], das wie die halbe Seite dieses Kapitels [5] eine solche Masse der Erklärungen hervorgerufen hat", so Willy Theiler in einer Anmerkung in: Aristoteles (1966: 144).

⁸ Für eine ausführliche Analyse dieser Stelle sei auf Hans-Jürgen Horn (1994: 81–85) verwiesen.

überhaupt möglich ist, bzw. wie es zu Erkenntnisakten, d.h. zur Aktualisierung bei gleichzeitiger reiner Potentialität kommen kann. Auf diese Schwierigkeit wird gleich zurückzukommen sein – sie hängt wesentlich mit dem *nous poietikós* zusammen.

Indem Aristoteles im Anschluss durch einen erneuten Vergleich zwischen Denken und Sinneswahrnehmung die spezifische "Leidensunfähigkeit" der Vernunft bestimmt, die sich aus ihrer Unkörperlichkeit ergibt, differenziert er auch (mittels einer Analogie mit dem Wissen) die Potentialität des *nous*:

Daß aber die Leidensunfähigkeit des Wahrnehmungsfähigen und des Vernunftvermögens nicht dieselbe ist, wird deutlich bei den Sinnesorganen und der Sinneswahrnehmung; [...] denn das Wahrnehmungsvermögen besteht nicht ohne Körper, die Vernunft hingegen ist abtrennbar (vom Körper). Wenn sie aber so zu jedem wird, wie man es vom Wissenschaftler der Wirklichkeit nach sagt – dies ist der Fall, wenn er von sich aus wirklich tätig sein kann –, so befindet sie sich auch dann noch gewissermaßen in Möglichkeit, jedoch nicht mehr in gleicher Weise wie früher, bevor sie (die Wissenschaft) lernte und entdeckte. (Aristoteles 1995: 429a 27–429b 9)

Die Potentialität der Vernunft, alle intelligiblen Dinge in Möglichkeit zu sein, meint also nicht die zur Gattung Mensch gehörige Disposition zur Vernunft, sondern die nach Entwicklung und Ausbildung dieser Anlage zur Anwendung bereitstehende Vernunft. Erst dann befindet sie sich in einer zweiten Potentialität,⁹ die den Übergang zu den Erkenntnissen, also die Erkenntnisakte ermöglicht.¹⁰

Damit ist aber noch nicht geklärt, wie die Aktualisierung der Vernunft beim Erkennen zustande kommt. Diese Frage wird im fünften Kapitel verhandelt.¹¹ Schon auf der ersten Seite von *De anima* war die Seele (sie soll "gleichsam Prinzip der Lebewesen" (Aristoteles 1995: 402a 6) sein) der Natur zugerechnet worden. Entsprechend muss auch sie einerseits ein materielles Prinzip – "das, was alles jenes (zur Gattung gehörige) in Möglichkeit ist" – sowie andererseits ein formales Prinzip – "das Ursächliche und Wirkende, dadurch daß es alles wirkt" (Aristoteles 1995: 430a 101–102) – aufweisen. Die strukturelle Übereinstimmung zwischen der Potentialität der Materie (ύλη) und der Potentialität des *nous* führt zur Annahme eines materiellen Aspekts der Vernunft, dem sich, entsprechend der für die Naturdinge geltenden Gesetze, ein Form- und Wirkprinzip zur Seite stellen muss:

[U]nd es gibt eine Vernunft von solcher Art, daß sie alles (Intelligible) wird [καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι], und eine von solcher, daß sie alles (Intelligible) wirkt/macht [ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν], als eine Haltung, wie das Licht; denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben, die in Möglichkeit sind, zu Farben in Wirklichkeit. (Aristoteles 1995: 430a 14–17)

Damit ist der *nous poietikós* eingeführt. Er stellt jene Seite der Vernunft dar, die sie von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, d.h. aus ihrer potentiellen Identität mit dem Intelligiblen eine tatsächliche Identität im Erkenntnisakt macht. Seine Wirkweise wird anhand von zwei Vergleichen charakterisiert: er verhält sich

⁹ Die Unterscheidung der zwei Arten von Potentialität mittels des Vergleichs mit der Wissenschaft – der Mensch als zur Wissenschaft fähiges Wesen und der Mensch, der eine bestimmte Wissenschaft erworben hat – macht Aristoteles auch in Buch II, Kapitel 5 (417a 21–417b 2). Unter ganz anderen Vorzeichen, aber den Aspekt aufgreifend, der hier von Belang ist, interpretiert Georg Picht (1987), dass es folglich zur Seinsverfassung des Menschen als wissensfähigem (sprich vernunftfähigem) Wesen gehöre, sich in "unablässiger Verwandlung" (311) zu befinden.

¹⁰ Vgl. Horst Seidl in seinem Kommentar in Aristoteles (1995: 262–263).

¹¹ Sie steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Frage danach, wieso die Vernunft "nicht immer erkennend tätig ist" (Aristoteles 1995: 430a 5–6), die für eine umfassende Interpretation von Kapitel 5 zu bedenken wäre, was an dieser Stelle jedoch nicht erfolgen kann.

analog der τέχνη zum Material und wie das Licht, das die potentiell wahrnehmbaren Farben aktuell wahrnehmbar macht. Die Analogie von Kunst und Material greift noch einmal das εἶδος-ὄλη -Bild auf; der Vergleich mit dem Licht ist genauer. Er spricht dem *nous poietikós* vermittelnden Charakter (zwischen Farben in Möglichkeit und Farben in Wirklichkeit) zu sowie einen aktiven Einfluss, indem das Licht als "Haltung" bezeichnet wird. Wie das Licht ist der *nous poietikós* notwendige Bedingung (für die Wahrnehmung von Farben bzw. das Denken der Dinge) einerseits sowie die Verbindungsinstanz zwischen Denken und der Gesamtheit des Gedachten andererseits. Der im Hinblick auf Zambranos Rückgriff auf den *nous poietikós* entscheidende Punkt findet sich dann in den folgenden Zeilen. Wurde dieser bis hierhin als ein zum *nous pathetikós* komplementärer Aspekt behandelt, so werden ihm nun jene Prädikate zugesprochen, die im vierten Kapitel als der Vernunft wesentlich erschlossen worden waren: "Und diese Vernunft ist abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt" (Aristoteles 1995: 430a 17–18), explizit heißt es dann noch, "[a]bgetrennt nur [sei] sie das, was sie (ihrem Wesen nach) [sei]" (Aristoteles 1995: 430a 222–223). Sie erhält aber noch eine weitere, durchaus erstaunliche Bestimmung; sie ist nämlich darüber hinaus "ihrem Wesen nach in Wirklichkeit" (τῆ οὐσία ὄν ἐνέργεια) (Aristoteles 1995: 430a 18), also gerade nicht Potentialität. Der Grund dafür liegt darin, dass "[i]mmer nämlich [...] das Wirkende ehrwürdiger im Vergleich zum Leidenden, und das Prinzip zur Materie" (Aristoteles 1995: 430a 181–189) ist. Wenn auch zeitlich betrachtet die Vernunft als *dynamis* (sprich vor den Erkenntnisakten) früher ist, erweist sie sich ihrem Wesen nach, als *nous poietikós*, der den Übergang zur Aktualität bezeichnet, in ihrem Aspekt als Vernunft, die beim Erfassen das Intelligible in Wirklichkeit ist, als ontologisch vorrangig und damit als die *eigentliche* Vernunft.¹² Der bereits erwähnte Widerspruch aus dem vierten Kapitel, der darin bestand, dass sich schwerlich erklären lässt, wie die Vernunft als reine Potentialität überhaupt in Erkenntnisakte übergehen kann, die Aktualität sind, ist also nicht gelöst, sondern zeigt sich hier vielmehr variiert und zugespitzt.

Nun stellt sich die Frage, wieso der Name der Methode Zambranos gerade einen Bezug auf Aristoteles verrät und im Anschluss daran, was damit möglicherweise über die *razón poética* gesagt ist, von der sich ja nach Zambranos eigener Aussage nur schwer sprechen lässt. Aristoteles taucht bei Zambrano zumeist als Begründer der wissenschaftlich-philosophischen Methode, von der Zambrano sich in dem Versuch, Dichten und Denken zu verbinden, ja gerade abwenden will, auf:

Wenn die Methode sich nur auf die objektive Erkenntnis bezieht, wird sie am Ende rettungslos ein logisches Werkzeug sein, auch wenn sie über das aristotelische 'Organon' hinausgeht. Und sie bleibt dann ein Werkzeug, das jederzeit verfügbar ist.

¹² Auch wenn es sich im fünften Kapitel dem Anschein nach um eine Beschreibung der Vernunft hinsichtlich ihrer zwei Aspekte, dem leidenden wie dem tätigen, handelt, und Aristoteles nicht wörtlich den *nous poietikós* als isoliertes Prinzip zur Vernunft im eigentlichen Sinne erklärt, halte ich diese Lektüre für fruchtbarer und interessanter als den Versuch, dem Passus eine Kohärenz (sowohl für sich genommen wie in Verbindung mit dem vierten Kapitel) abzugewinnen, die im Text selbst schwer herzustellen ist. Stattdessen zeigt diese Interpretation die Widersprüche auf, die hier zutage treten. Auch wenn die Rezeptionsgeschichte und die Debatten um das Verhältnis zwischen *vermögender, aktueller, wirkender* und *passiver Vernunft*, die von Beginn an – von Themistios über Averroës bis Thomas von Aquin – für Interpretationsschwierigkeiten gesorgt und eine bis in die Scholastik hineinreichende Debatte um den Begriff des *intellectus agens* ausgelöst haben, an dieser Stelle nicht im Fokus stehen, bildet die Widersprüchlichkeit der Textpassage den Ausgangspunkt für die hier vorgeschlagene Interpretation der *razón poética* in ihrem Bezug zum aristotelischen *nous poietikós*.

Aber das Denken folgt nicht immer der formalen Logik oder irgendeiner anderen, so sachhaltig sie auch sein mag. (Zambrano 1992: 13)

Für das Verständnis dieses Zusammenhangs in vielfacher Hinsicht entscheidend ist die 1955 zum ersten Mal und 1973 in einer erweiterten Fassung erschienene Arbeit *El hombre y lo divino*. Dies hängt zum einen mit dem philosophiegeschichtlichen Charakter des Werks zusammen: da Zambrano darin ihre Interpretation der historischen Entwicklung des Verhältnisses des Menschen zum Göttlichen darlegt, in deren Rahmen sie auch den Anfang der Philosophie und ihre Etablierung ergründet, behandelt sie dort das Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung bezüglich seines genealogischen Aspekts, der sich am darin zum Ausdruck kommenden Verhältnis zum Göttlichen zeige. Dies wirft nicht nur ein neues Licht auf das historische Phänomen einer 'Opposition' zwischen Philosophie und Dichtung, sondern ermöglicht zudem eine Interpretation der Philosophie als Antwort auf ein Bedürfnis des Menschen, in das sich auch, oder, besser gesagt, gerade Aristoteles und die peripatetische Schule integrieren lassen. Darüber hinaus widmet Zambrano – aus Gründen, die die *razón poética* unmittelbar betreffen, wie gleich zu zeigen sein wird – Aristoteles eine sehr umfassende Interpretation, deren entscheidender Punkt Aristoteles' spezifischen Umgang mit der Seele¹³ in *De anima*, woraus die historisch-begriffliche Vorlage für Zambranos *razón poética* stammt, betrifft.

Ausgangspunkt von *El hombre y lo divino* ist Zambranos Annahme, dass die Erschaffung der Götter durch die Menschen unvermeidlich war, da sie sich dem "de[m] ursprüngliche[n], eigentliche[n] Aspekt der Tragödie eines auf menschliche Weise gelebten Lebens" (Zambrano 2005: 26) verdankt. Der im Begriff "Götter" wesentlich erhaltene Sinn sei der einer Wirklichkeit, die sich vom Menschlichen unterscheide und ihn übertreffe (*sentido elemental de una realidad distinta y superior a lo humano*). Nur in Abgrenzung und damit im Verhältnis zu diesem Anderen und Höheren, das das Göttliche darstellt, könne der Mensch sein, denn: "Existieren heißt widerstehen, 'gegenüberstehen', sich entgegensetzen." (Zambrano 2005: 21) So erklärt sich für Zambrano die "Geburt der Götter" aus einer menschlichen Notwendigkeit. Die ursprüngliche Situation des Menschen war die einer totalen Verbergung (*completa ocultación*), da sich der Mensch selbst verborgen war. Er besaß das Vermögen des Blicks (*mirada de que él está dotado*), ohne sich selbst sehen zu können, und verlagerte deshalb den Blick in das Außen. Der erste Blick auf sich selbst war somit über ein nicht identifizierbares, aber als fremd empfundenenes Außen vermittelt, was dazu führte, dass der Mensch sich von seiner Umgebung verfolgt fühlte; sein Umgang damit war die Verkehrung dieses Verhältnisses: der Mensch wurde selbst zum Verfolger, indem er die Wirklichkeit zu identifizieren begann: "Nicht an Wirklichkeit, sondern an Sichtmöglichkeiten mangelt es ihm. Sein unmittelbares Bedürfnis besteht darin, zu *sehen* [...]." (Zambrano 2005: 26) Aus diesem Grund war der erste Umgang mit der Wirklichkeit die gestaltgebende Übertragung dieser Wirklichkeit in Bilder (*imágenes*), die er dann sehen und zu denen er sich in ein Verhältnis setzen konnte. Diese Bilder mussten den Teil der Wirklichkeit einfangen, der für den Menschen als das Nicht-Menschliche uneinholbar war, und den Zambrano "die dunkle Welt des Heiligen" (*el mundo oculto de lo sagrado*) nennt. Darum waren sie Götterbilder. Das bedeutet, dass der Mensch zwar die Götter erfand, nicht aber das dem

¹³ Die Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Seele war von Anfang an zentraler Gegenstand von Zambranos Denken. Siehe dazu den Essayband *Hacia un saber sobre el alma* (Zambrano 1950) der auch frühe Arbeiten der Autorin enthält.

Göttlichen Zugrundeliegende; dieses fand er vor. Die Götter waren also das Ergebnis der poetischen Gestaltung als des ersten Umgangs mit dem Heiligen, das die auf den Menschen nicht zurückführbare, ihm unverfügbare Realität darstellt. Sie setzte dem Verfolgungswahn ein Ende, da der Mensch damit eine Instanz in die Welt gebracht hatte, an die er sich richten konnte. Die poetische Weltbildung, die die Götter hervorbringt, bereitet damit die philosophische Haltung vor, die später im Modus der Frage auftreten wird. Sie konnte sich entwickeln, weil die poetisch hervorgebrachte Götterwelt der Griechen den Verfolgungswahn zwar beruhigt, sich aber nicht von dessen Grund, von der "dunklen Welt des Heiligen", gelöst hatte. Die Götterbilder ließen dem Menschen nicht den Freiraum und die Einsamkeit, die er braucht, um unabhängig und damit ganz Mensch werden zu können. Die Entstehung der Philosophie war der Rückgang hinter den Moment, an dem der Mensch sich in der poetischen Weltgestaltung diesem Heiligen gestellt hatte. Sie ist nicht mehr Umgang mit dem Heiligen, sondern verdrängt gewissermaßen das Wissen um dieses und entdeckt so die Einsamkeit, die sich im Wegfall der Götterbilder enthüllt und den Raum freigibt, damit der Mensch endgültig selbst zum Verfolger werden kann, indem er die Frage nach den Dingen und dem Sein stellt. Der Übergang von poetischer Weltgestaltung zu philosophischer Weltordnung entspricht einer Entwicklung in der Haltung gegenüber der Wirklichkeit, insbesondere jenem Bereich, der sich dem Menschen als das ihm Fremde entzieht: mit Hilfe der Götterbilder befreit sich der Mensch zunächst vom Verfolgungswahn, der aufgrund des menschlichen Unvermögens, sich selbst zu sehen, entstanden war; später leistet er gegenüber dem unverfügbaren Bereich der Wirklichkeit Widerstand mittels des Begriffs. Dieser Widerstand, dessen Ausdruck die philosophische Frage ist, wurde aber erst durch den Rückgang der Philosophie hinter die von der poetischen Gestaltung der Götter bereits geleistete Umformung des Heiligen in das Göttliche ermöglicht. Zambrano begreift die Philosophie als Ergebnis eines Verdrängungsprozesses. Wenn sie mit ihrer *razón poética* auf Aristoteles verweist, unternimmt sie eine entsprechende Bewegung, indem sie, ähnlich wie einst die Philosophie, zu ihrem Anfang zurückkehrt, nicht jedoch wie diese in der Weise der Verdrängung, sondern eines bewussten Rückgangs. Diese Rückkehr wird in der Einleitung zu *El hombre y lo divino* als eine Grundbewegung des Menschen beschrieben:

Und da er [der Mensch] dem Geschichtsgötzen anheimgefallen ist, findet er sich vielleicht wieder, indem er sich ohne Furcht der Geschichte ergibt, wie der besiegte Verbrecher zum Ort seines Verbrechens zurückkehrt; wie es der Mensch, der das Glück verloren hat, auch tut, so er den Mut dazu findet: indem er den Blick zurückwendet und seine Vergangenheit nachlebt, um zu schauen, ob er den Augenblick erhascht, als sich sein Glück wendete. (Zambrano 2005: 22)

Liest man die Schriften Zambranos vor diesem Horizont, so muss man annehmen, dass sie erstens vermutet, dass durch den Verlauf der Geschichte des Denkens, der sich, aus Gründen, die noch zu beleuchten wären, wohl auch anders hätte entwickeln können, etwas Wesentliches über viele Jahrhunderte unbeachtet geblieben ist oder keinen angemessenen Umgang erfahren hat. Es bedeutet zweitens, dass Zambrano die "Rettung" des auf diese Weise Verlorenen für möglich hält und dass sie drittens ihr eigenes Denken als einen ebensolchen Versuch versteht, die Denk-Geschichte nachzuvollziehen und zugleich neu zu vollziehen. Und schließlich ergibt sich aus dem eben Dargestellten, dass für Zambrano der "kritische" Punkt der Geschichte, der "Augenblick [...], als sich [das] Glück wendete", einerseits das Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung betrifft und

andererseits wesentlich mit Aristoteles zusammenhängt, insbesondere aber mit seiner Schrift *De anima*.

3. Die Seele – Aristoteles und die Pythagoreer

Aristoteles' *De anima*, die erste systematische Abhandlung über die Seele, ist für Zambrano deshalb so bedeutend, weil sie, folgt man ihrer Interpretation, für ein anderes Konkurrenzverhältnis steht, das nicht mehr das zwischen Philosophie und Dichtung, sondern das zwischen Philosophie und Pythagoreismus ist. Die "Verwerfung der Pythagoreer durch Aristoteles" (Zambrano 2005: 64), wie Zambrano es nennt, hatte ihren Grund darin, dass diese ein Weltverständnis teilten, das mit der Philosophie, wie Aristoteles sie auffasste, unvereinbar, für diese sogar gefährlich gewesen sei, da es ihrem fundamentalsten Prinzip, der Substanz, widersprochen habe. Es geht also nicht um die Abwägung der besseren Eignung oder der größeren Wahrheitsfähigkeit zwei unterschiedlicher philosophischer Systeme, sondern um die Frage, ob sich die Wirklichkeit durch das pythagoreische Zahlendenken oder durch das philosophische Seinsdenken (Sein als Logos, *el ser que es logos*), das wesentlich an die (begriffliche) Sprache gebunden ist, angemessen beschreiben lässt. Die Opposition, die sich einst zwischen der aristotelischen Schule auf der einen und der pythagoreischen "Bruderschaft" auf der anderen Seite ergeben hatte, ist wohl letzten Endes die zwischen einer Wirklichkeit, wie wir sie kennen – mit Dingen, die sich bestimmen, ordnen, klassifizieren lassen – und einer "schematischen" Wirklichkeit, die ein "Gewebe aus Rhythmen", eine "körperlose Harmonie" (Zambrano 2005: 66) wäre. Jener entspricht das Substanz- und Identitätsdenken der Philosophie und dieser das relationale Zahlendenken der Pythagoreer: "Die aus Zahlen bestehenden Dinge sind in Wirklichkeit keine 'Dinge' – Substanzen –, da sie auf einander verweisen. Laut Zahlen-Logos befinden sich alle Dinge in der Kategorie einer 'Beziehung', in wesenhafter Andersheit also; niemals in sich selbst." (Zambrano 2005: 73)

Die philosophisch geordnete Welt – die Welt des Aristoteles – ist die Welt der Substanzen, Einheiten, der Unterschiedenheit und Begrenzung. Hier haben die an das Sein gebundenen Dinge ihren Platz. Die pythagoreisch verstandene Welt ist die Welt der sphärischen Schemata; in ihrer "körperlosen Harmonie" seien die Götter und Dämonen zu Hause gewesen. Mit der Durchsetzung der Philosophie gegen die Dichtung einerseits und den Pythagoreismus andererseits sei diese rhythmisch-harmonische Wirklichkeit verloren gegangen. Diese wäre die Wirklichkeit gewesen, innerhalb deren auch die Seelen ihren Ort gehabt hätten:

Die Seelen und die Götter, die die Welt zu Thales' Zeiten bewohnten – Thales, der es unternahm, das Sein der Dinge zu entdecken und das Sein des Menschen zu ermöglichen –, hätten weiterhin in diesem Universum, dieser Harmonie existieren können. Es war das auf sie zugeschnittene Element. Die Seelen atmen in der Harmonie, im Rhythmus. (Zambrano 2005: 66)

Entscheidend für Zambrano ist der Umstand, dass die erste uns bekannte Schrift über die Seele stattdessen von Aristoteles stammt. Denn nicht Aristoteles, sondern die "Zahlenphilosophen" hatten die Seele entdeckt; Aristoteles, der sie, vermutet Zambrano, gar nicht hätte entdecken können, sie also möglicherweise gar nicht zu verstehen imstande gewesen wäre, habe sie von diesen übernommen und sie – das ist das Ausschlaggebende – gemäß seiner eigenen Philosophie verhandelt: "Dem Recht des Besiegten widerfährt das Los, ein Samenkorn zu werden, das in der Erde

des Siegers keimt." (Zambrano 2005: 73)¹⁴ Die in *De anima* vorgenommene Systematisierung der Seele, die sie im Medium des Identitäts- und Substanzdenkens einzufangen versucht, wäre damit eine Verfehlung des Gegenstands,¹⁵ was, so muss man Zambrano wohl verstehen, letzten Endes darin seinen Grund hat, dass die Seele gerade kein Gegenstand ist.

Es ist diese Ambivalenz zwischen der Unmöglichkeit einer Systematisierung der Seele und dem Versuch, eine solche vorzunehmen, die sich am *nous poietikós* in ganz besonderer Weise zeigt. Die Untersuchung der Vernunft, die Aristoteles als ein – dem Menschen eigentümliches – Seelenvermögen begreift, bildet den Höhepunkt seiner Schrift über die Seele. Wie schon dargestellt, dient der *nous poietikós* der Auflösung des Widerspruchs, dem die Frage nach dem Übergang von der Vernunft, die "das Intelligible gewissermaßen in Möglichkeit ist" (Aristoteles 1995: 429b 30–31) zur aktualisierten Vernunft im Akt des Erfassens, d.h. nach dem Zustandekommen von Erkenntnis, zugrunde liegt. Die Erkenntnis, um die es dabei geht, ist allgemeine Wesenserkenntnis; dies ist auch die Form von Erkenntnis, die Aristoteles in *De anima* hinsichtlich der Seele selbst anstrebt: "Wir suchen ihre Natur [φύσις] und ihr Wesen [οὐσία] zu betrachten und zu erkennen, ferner alle Eigenschaften, die ihr zukommen." (Aristoteles 1995: 402a 7–9) Gerade der Wesensbestimmung ist aber, wie eben zu zeigen versucht wurde, die Seele entzogen; sie ist in deren Medium nicht zu fassen, weil sie substanzlos ist.

Gerade der Begriff, den Aristoteles einführt, um den Vollzug von Erkenntnisakten – d.h. von Wesenserkenntnis – zu erklären, benennt also ein Moment des Werdens und der Verwandlung: der *nous poietikós* leistet den Übergang von Potentialität zu Aktualität. In der hier vorgeschlagenen Interpretation von Zambranos *razón poética* erhält dieser 'Widerspruch' zentrale Bedeutung. Am *nous poietikós* würde sich demnach zeigen, was sich der aristotelischen Philosophie entzieht: das Differenzielle, das Relationale, das Andere. Was als Nach- und damit Neuvollzug eines geistesgeschichtlich entscheidenden Moments bezeichnet worden ist, leistet somit eine doppelte Rettung: er stellt die Entscheidung innerhalb eines Konkurrenzverhältnisses zugunsten des einen – der Philosophie – und auf Kosten des anderen – des Zahlendenkens – in Frage, und verhilft so letzterem zu seinem Recht. Die Art und Weise dieses Vollzugs, der in dem Rückgang zum *nous poietikós* besteht, an dem sich gewissermaßen das Andere der Philosophie zeigt, 'rettet' aber gleichermaßen die aristotelische Philosophie, die hier für die Philosophie überhaupt steht, indem sie das von der Philosophie Verdrängte in ihr selbst entdeckt und aufdeckt.

¹⁴ Hieran knüpft Gerhard Poppenberg (2008) an, wenn er es für denkbar hält, "dass Zambrano diesen Begriff [des *nous poietikós*] auf ähnliche Weise, nämlich um ihn umzuwerten, als Beutegut aus dem Aristotelismus entnimmt, wie der den Begriff der Seele aus dem Pythagoreismus." (446).

¹⁵ Sicher stellt es sich bei genauerer Betrachtung nicht ganz so eindeutig dar. Schon auf der ersten Seite von *De anima* heißt es: "In aller Hinsicht aber gehört es jedenfalls zum Schwierigsten, eine gewisse Glaubwürdigkeit (*pístis*) über [die Seele] zu gewinnen." (Aristoteles 1995: 402a 10–11) Mit *pístis* verweist Aristoteles auf den Bereich der Meinung (*doxa*), die ja gerade kein gesichertes Wissen im Sinne wissenschaftlicher Erkenntnis (*epistéme*) ist. Georg Picht hebt darum den aporematischen Charakter der Schrift gegenüber dem dogmatischen hervor, den er als Einsicht Aristoteles' darin, dass von der Seele keine strenge Wissenschaft möglich sei, versteht (vgl. Picht 1987: 234–235). Für die hier dargelegten Überlegungen ist diese Reduktion der Interpretation jedoch legitim: erstens, weil diese Wissenschaft, selbst wenn sie sich als unmöglich herausstellen sollte, von Aristoteles doch gesucht wird, und zweitens, weil sich in der Rezeption der Schrift in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte durchaus ein Verständnis als "Wissenschaft der Seele" behauptet hat. Noch Hegel schreibt in der *Enzyklopädie*: "Die Bücher des Aristoteles über die Seele [...] sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand." (Hegel 1986: 11)

Das, was innerhalb des aristotelischen Denkens höchstens als Symptom präsent sein kann, sieht Zambrano dagegen im Pythagoreismus erfasst, jedoch nicht in Form von Philosophie – sie betont immer wieder die "radikale Unmöglichkeit des Pythagoreismus, eine Philosophie im Sinne dessen auszubilden, was man seit Aristoteles darunter verstand" (Zambrano 2005: 74) –, sondern dessen, was man als "Weisheit" zusammenfassen könnte, nämlich eines Zusammenhangs zwischen einem Denken, das auf dem Glauben an eine kosmische Harmonie gründet und aus dem sich die ausgezeichnete Wichtigkeit von Zahlenlehre und Musik ableitet und einer Ethik, die sowohl die individuelle Lebensführung als auch das Leben in Gemeinschaft und die politische Praxis bestimmt.¹⁶ "Von der Philosophie aus betrachtet war der Pythagoreismus 'das Andere' – und sie die Entdecker des All-Einen." (Zambrano 2005: 75) Wenn der Pythagoreismus das Andere der Philosophie ist, ist die Philosophie das Andere des Pythagoreismus. Indem die *razón poética* den *nous poietikós* vergegenwärtigt, der seinerseits das Andere der Philosophie innerhalb der aristotelischen Philosophie ist, will sie beides – Wortdenken und Zahlendenken –, also sowohl je das eine als auch sein Anderes zugleich sein. Die schon angesprochene, vielleicht augenfälligere Verbindung, die die *razón poética* vollzieht – die zwischen Philosophie und Dichtung – bewegt sich in dem gleichen Spannungsfeld. Auch die Dichtung ist das Andere der Philosophie, ist aber wie diese gleichermaßen an Sprache gebunden. Sie ist es allerdings auf eine andere Art und Weise, die das Relationale, Verweisende und nicht Verfügbare der Sprache nicht rationalisiert, unterdrückt oder ignoriert. Damit wird verständlich, inwiefern mit der zitierten Bemerkung, dass es fast unmöglich sei, über die *razón poética* zu sprechen, tatsächlich ihr Wirkungsfeld an der Grenze der Sprache bestimmt ist, und zwar sowohl hinsichtlich der in ihr vollzogenen Verbindung zwischen Vernunft und Dichtung als auch des damit zusammenhängenden Versuchs, ein Denken zu entwickeln, das nicht nur dem Bewusstsein entspringt, sondern auch das Seelische einschließt, und das heißt letzten Endes den Bereich der Erfahrung, der sich der Mitteilbarkeit entzieht – auf diesen Aspekt verweist die durch die *razón poética* geleistete Rehabilitierung des *nous poietikós*. Das wirft die Frage auf, auf welche Weise die *razón poética* dies tut, d.h. letztlich – es wurde schon vorweggenommen – die Frage nach der Methode, die sie verkörpert.

4. Razón poética

Von der *razón poética* als Methode und Synonym für Zambranos Denken kann man eigentlich erst ab dem Spätwerk der Autorin sprechen. In ihren frühen Arbeiten und auch noch in der mittleren Phase ihres Schaffens hatte sie das Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung, und, damit einhergehend, die Frage nach einer Methode, die einer "echten" Verbindung von Philosophie und Dichtung angemessen wäre, noch explizit problematisiert. Das Spätwerk hingegen ist dadurch gekennzeichnet, dass in ihm zwar die Fragehorizonte bestehen bleiben, aber in die sprachliche Gestaltung einfließen und deswegen nur noch implizit präsent sind. Als erstes Werk der späten Phase gilt *Claros del bosque* (1977). Hier tritt die *razón poética* in Erscheinung; das bedeutet, dass sie in ihm zugleich ihr Vollzug und ihre eigene Theorie ist. Hieran wird erkennbar, dass es sich bei der *razón poética* nicht um ein Konzept im philosophischen Sinne handelt, sondern um eine Methode des Denkens, die, sofern sie nicht auf den Begriff ausgerichtet ist, selbst eine Reflexion über die Methode und insofern auch eine Kritik an der philosophischen Vernunft impliziert.

¹⁶ Aus diesem Grunde hält Walter Burkert (1962) es für eine der wichtigsten Aufgaben der Pythagoras-Forschung, "zu begreifen, wie in Pythagoras Religion und Philosophie, 'Mystik' und zumindest der Kern exakter Wissenschaft vereint sein konnten". (3)

Am ersten Kapitel von *Claros del bosque*, das schlicht "Waldlichtungen" überschrieben ist, lässt sich die eigentümliche Wirkungsweise der *razón poética* besonders gut beobachten. Es ist im Gegensatz zu den meisten anderen des Buches nicht weiter unterteilt und unterteilt, ist aber durch eine zaghafte Zäsur in der Mitte des Kapitels bestimmt. Während die erste "Hälfte" eine Art Gang durch die Waldlichtungen beschreibt, enthält die zweite eine Reflexion über die Methode im Allgemeinen, die über Zambranos eigene Methode im Besonderen Aufschluss gibt. Diese Überlegungen können als der methodisch-theoretische Beitrag Zambranos zur Philosophie verstanden werden. Bedeutsam dabei ist, dass er nicht an den Anfang gestellt ist: da die Methode kein der Sache äußeres Verfahren ist, das beliebig zur Verfügung und Anwendung stünde. Sie ist selbst schon Denken, dem immer etwas Unplanmäßiges innewohnt, und darum nicht Programm, sondern nachträgliche Beschreibung oder vielmehr aus dem Denken selbst gewonnene Einsicht über dieses. Man könnte sagen, die zweite Hälfte des Kapitels verhält sich zur ersten wie die Theorie zur Praxis.¹⁷

Um zu verstehen, wie sich dieses Verhältnis gestaltet, das zuletzt Zambranos Methode – und damit ihr Denken – bestimmt, ist es lohnenswert, sich den Anfang von *Claros del bosque* etwas genauer anzusehen – gewissermaßen ihrem Aufbruch in den Wald auf Schritt und Tritt zu folgen. Für Zambranos Denken paradigmatisch ist, dass der Anfang des Buches sich der Frage nach dem Eintritt in die Waldlichtung und damit nach dem Anfang des Weges widmet:

Die Waldlichtung ist ein Zentrum, das zu betreten nicht immer möglich ist; vom Saum aus schaut man zu ihr hin und wenn auch vielleicht Fährten von Tieren zu sehen sind, hilft das nicht, den Schritt hinüber zu tun. Es ist ein anderes Reich, von einer Seele bewohnt und behütet. Vielleicht ruft ein Vogel und lädt ein, den Weg zu gehen, den seine Stimme anzeigt. Und man folgt ihr; dann findet man nichts, nichts außer einem unberührten Ort, der sich in diesem einzigen Augenblick geöffnet zu haben scheint und der sich niemals wieder so darbieten wird. Man darf ihn nicht suchen. Man darf nicht suchen. Das lehren die Waldlichtungen auf der Stelle: man darf sich nicht aufmachen, sie zu suchen und auch nicht, in ihnen etwas zu suchen. Nichts Bestimmtes, Vorgeformtes, Bekanntes. (Zambrano 1992: 7)

Man könnte hier davon sprechen, dass das gängige Verständnis von Methode als (auf Erkenntnis ausgerichtete) Verfahren *ad absurdum* geführt wird. Wenn man zunächst einmal davon ausgeht, dass die Waldlichtung an dieser Stelle dem untersuchten Gegenstand zu entsprechen hätte, sowie der Weg dahin der Untersuchungsmethode, dann wäre die Waldlichtung (der Gegenstand) wohl in der Absicht gewählt, ein besseres Verständnis von einer bestimmten Sache oder einem Phänomen zu erhalten, und der Umgang damit wäre einer, der darin Erfolg verspricht oder zumindest zu ermöglichen scheint. In jedem Fall ist es so, dass sich in der Systematik des Verfahrens eine bereits vorhandene Kenntnis zeigt, die eine mehr oder weniger ausgeprägte Planmäßigkeit im Vorgehen vorgibt. Weder das eine noch das andere trifft aber auf diese Waldlichtung zu: statt eines bestimmten Vorgehens gibt es nur die Gewissheit, dass keine Strategie zur Hand ist – dass sich manchmal ein Weg auftut und manchmal nicht; tut er sich auf, so ist nichts anzutreffen, "nichts außer einem unberührten Ort". Die "unmittelbare Lektion der Waldlichtungen" ist demzufolge, dass man weder sie noch etwas in ihnen suchen sollte.

¹⁷ Die Entsprechung zwischen erster und zweiter Hälfte des ersten Kapitels und Praxis und Theorie ist an dieser Stelle eingeführt worden, um anhand des ersten Kapitels von *Waldlichtungen* eine Interpretation des theoretisch-praktischen Zusammenhangs bei Zambrano zu ermöglichen. Genau genommen lässt sich diese Aufteilung nicht in dieser Weise aufrechterhalten, die im Text aber durchaus präzente Tendenz dient der Beschreibung der Methode Zambranos.

Das führt zurück zu der eingangs erwähnten Nähe zwischen María Zambrano und Baltasar Gracián, die an dem Verhältnis zwischen Gegenstand und Methode festgemacht wurde. *Claros del bosque* führt vor, dass wir es hier mit einem 'Gegenstand' zu tun haben, der eine Annäherung erfordert, deren Zentrum – "[d]ie Waldlichtung ist ein Zentrum ..." – die Einsicht in die Unmöglichkeit einer "methodischen" Annäherung bildet – "... das zu betreten nicht immer möglich ist."¹⁸ Mehr noch, selbst das Suchen, der Drang, dort einzutreten, wären hinderlich, denn es sind "la nada y el vacío", das Nichts und die Leere, die man dort findet. Gerade an ihnen scheint sich aber etwas Grundlegendes zu zeigen:

Und es bleibt das Nichts und die Leere, welche die Waldlichtung als Antwort gibt auf das, was man sucht. Aber wenn man nichts sucht, wird die Gabe unvorhersehbar, grenzenlos. Denn es scheint, daß das Nichts und die Leere – entweder das Nichts oder die Leere – fortwährend im menschlichen Leben anwesend oder unterschwellig vorhanden sein müssen. Und um nicht vom Nichts oder von der Leere verschlungen zu werden, muß man sie in sich selbst schaffen, muß man wenigstens innehalten, sich in der Unentschiedenheit einer Schwebelage halten, in der Nicht-Ekstase [*detenerse, quedar en suspenso, en lo negativo del éxtasis*]. Die Frage unentschieden lassen [*suspender la pregunta*], von der wir glauben, sie sei grundlegend für das Menschliche. Die unheilvolle Frage an den Führer, an das Anwesende, das vergeht, wenn man es bedrängt, an die eigene Seele, die vom aufständischen Bewußtsein erstickt wird, an die eigene Vernunft, der man nicht den Frieden läßt, schweigend, im Dunkeln auch, zu empfangen und zu begreifen [*a la que no se le deja tregua para concebir silenciosamente, oscuramente también*], ohne daß die unterbrechende Frage sie stumm wie eine Dienerin werden ließe. (Zambrano 1992: 8)

Das Verhältnis zwischen Suchen und Finden ist für Zambrano dialektisch artikuliert: sucht man etwas, so findet man das Nichts und die Leere, sucht man jedoch nichts, so erhält man eine "unvorhersehbare und grenzenlose Gabe", die ihrerseits über das Nichts und die Leere vermittelt ist. Diese, so vermutet Zambrano, müsse der Mensch in sich selbst schaffen bzw. bewirken, um nicht von ihnen aufgezehrt zu werden. Die Herstellung des Nichts und der Leere wiederum steht in einem Zusammenhang mit dem Innehalten, der Unentschiedenheit, der Schwebelage, der Negativität der Ekstase und dem Sein-Lassen oder Zurückdrängen der Frage. Es wurde zu Beginn angedeutet, dass Zambranos Texte auch maßgeblich von der spanischen Mystik beeinflusst sind; hier geben "das Nichts und die Leere" sowie die "Negativität der Ekstase" (*lo negativo del éxtasis*) einen recht konkreten Hinweis auf diese Tradition. Hinsichtlich eines für die Mystik konstitutiven Moments – ihr Verhältnis zur Negativität –, dürfte deren radikalster Vertreter in Spanien Miguel de Molinos sein.¹⁹

In seinem Hauptwerk, der *Guía espiritual* [1675], das ihm nicht nur Ruhm, sondern auch die Verfolgung durch die Inquisition einbrachte, führt er den Leser "durch den inneren Weg zur vollkommenen Kontemplation und zum kostbaren Schatz des inneren Friedens"²⁰; das Mittel ist die "oración de quietud", das "Ruhegebet", das sowohl vom gesprochenen wie vom gedachten Wort absieht. Damit steht Molinos in der Tradition des Quietismus, innerhalb derer dem Nichts eine herausragende Bedeutung zukommt. Das Nichts ist die direkteste Verbindung zum Ziel ("por

¹⁸ An dieser Stelle zeigt sich auch sehr deutlich, dass es diese Unmöglichkeit selbst ist, der Zambrano nachgeht.

¹⁹ Er stellt, was die Mystik betrifft, zusammen mit Johannes vom Kreuz die wichtigste Referenz für Zambrano dar.

²⁰ Aus dem Untertitel des Werks von Miguel de Molinos, *Guía espiritual: que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*.

donde inmediatamente se llega al sumo bien" (de Molinos 1974: 245)), es ist "das Mittel, damit Gott in deiner Seele Wunderbares wirkt" (de Molinos 1974: 245) und damit die letzte Station eines Weges, der über die Sammlung (*recogimiento*, I.11), den Verzicht (*resignación*, I.14), die Ablehnung der Selbstliebe (*negación del amor propio*, III.3), die innere Abtötung (*interior mortificación*, III.7), die innere Einsamkeit (*soledad interior*, III.12) und die "wahre und vollkommene Vertilgung" (*verdadera y perfecta aniquilación*, III.19) führt.²¹ Vor diesem Hintergrund klingen Zambranos Sätze fast wie eine Variation von Molinos Wegweiser, wenn auch der Rahmen nicht gleichermaßen religiös-dogmatisch bestimmt ist. Bei Molinos steht am Ende die Vereinigung mit Gott. Dieser ist aber zugleich Ziel und Führer, von ihm hängt in letzter Instanz ab, ob sich die *unio mystica* vollzieht. Wird dem Betenden jedoch diese Gnade zuteil, "dann nimmt Gott gewöhnlich diese Seele an die Hand" (de Molinos 1974: 67). Die Spannung zwischen selbstgestalteter "Entleerung" und Gottesgnade entspricht der zwischen Innehalten-Schwebe-Nicht-Suchen und Finden – in beiden Fällen ist das Nichts bzw. die Leere bestimmendes Moment der 'Methode', d.h. in beiden Fällen wendet sich das Nichts in eine Art Positivität: das Nichts, "und zwar nicht in seiner Eigenschaft als Gegensatz zum Sein, als Schatten des Seins, sondern als etwas Grenzenloses, das über Aktivität verfügt und als die Verneinung von allem positiv erscheint" (Zambrano 2005: 148). In Anbetracht dieser strukturellen Übereinstimmung ist es ratsam, *Claros del bosque* als *guía*, also als "Wegweiser" zu lesen.

Die "suspensión" betrifft bei Zambrano insbesondere die Frage. Da für sie die Frage jene Haltung verkörpert, "von der wir glauben, sie sei grundlegend für das Menschliche" (Zambrano 1992: 8), spielt sie damit auf ein mögliches Missverständnis bezüglich dessen, was das Menschliche sei, an. Schon der Blick auf *El hombre y lo divino* hat gezeigt, dass Zambrano die Frage nicht dem Menschen als Menschen, sondern vielmehr dem Menschen, so wie er in der philosophischen Tradition des Abendlandes gedacht wurde, zuordnet. Die Frage ist eine Sache des Bewusstseins: das "Fragen des aufständischen Bewußtseins" – sie "erstickt" die Seele und lässt der Vernunft "nicht den Frieden [...], zu empfangen und zu begreifen" (*no se le deja tregua para concebir*). Damit erklärt sie die Frage nicht für obsolet, verweist allerdings auf einen anderen Bereich, in dem diese nicht dienlich, ja im Gegensatz hinderlich zu sein scheint. Dort wird Wirklichkeit anders erfahren als im philosophisch-wissenschaftlichen Weltzugang, dessen Grundhaltung die Frage ist, deren Antwort paradigmatisch im Gewand des Begriffs, spanisch *concepto*, auftritt. Diesem stellt Zambrano die *concepción* (Empfängnis, aber ebenso Vorstellung, Auffassung) entgegen.²² Im Spanischen tritt der Unterschied zwischen abgeschlossenem und sich im Vollzug befindlichem Prozess noch deutlicher zutage. Zugleich wird damit der Bereich des Kreatürlichen und des Lebens in das Denken auf eine Art und Weise eingeschlossen, die sich sprachlich diesem in seiner eigenen Grundbewegung – dem Werden als Verwandlung – annähert. Die *concepción* wäre, im Unterschied zum *concepto*, was dem "Frieden" der Seele und der Vernunft entspringt, wenn die Frage ihre Empfängnis nicht verhindert. An dieser Stelle lohnt es sich, den Untertitel der *Guía espiritual* in seiner

²¹ In Klammern sind die Originalstellen sowie Buch und Kapitel der *Guía espiritual*, in dem die jeweiligen 'Stufen' zur Sprache kommen, angegeben. Sie sind an dieser Stelle namentlich zitiert, da sich dergestalt eindringlich zeigt, wie alle einen Bezug zum Nichts aufweisen, der in Buch III, Kapitel 20 im Nichts selbst als dem Höhepunkt des Weges mündet.

²² Es sei hier noch einmal an Graciáns *conceptismo* erinnert, der zwar den *concepto* in den Mittelpunkt stellt, sich aber mit seiner Umdeutung des Ausdrucks gerade von dem philosophischen *concepto* distanziert.

vollen Länge zu zitieren: "Que *desembaraza* al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz" ("Der die Seele *entschwängert* und sie durch den inneren Weg zur vollkommenen Kontemplation und zum kostbaren Schatz des inneren Friedens führt"). (de Molinos 1974)

In dem Ausdruck *concepción* verdichtet sich die hier vorgelegte Interpretation der *razón poética*. Er verweist auf die denkbar radikalste Form von Verwandlung, auf den Beginn von Leben überhaupt, auf den Übergang von Nicht-Sein zu Sein. Der Schmetterling in seiner Genese von der Raupe zum Falter ist eines der traditionellen Symbole für die Metamorphose. Er ist zugleich Metapher für die Seele – schwer zu sagen, ob das griechische Homonym ψυχή in seiner zweifachen Bedeutung von "Seele" und "Falter, Schmetterling" Ursache oder Folge dieser Verknüpfung ist. In dieser doppelten Metaphorik, die das Seelische und Sich-Wandelnde, Nie-Ruhende zusammenschließt, ist der Schmetterling zentrales Bild der Mystik. Teresa von Ávilas Ausruf in den *Moradas*: "¡Oh pobre mariposilla, atada con tantas cadenas, que no te dejan volar lo que querías!" (de Ávila: 1971: 122), lässt sich in eben jenem Sinne Zambranos als Ausdruck für einen unangemessenen Umgang mit der Seele in der Philosophiegeschichte lesen. Wie auch die *Guía espiritual* gehört *Las moradas* der Teresa von Avila der Gattung des Seelenführers (bzw. des Wegweisers) an. An dessen Ende steht – wie an der *Guía espiritual* gezeigt – die *unio mystica*, die Vereinigung (Vermählung) mit Gott. Strukturell weist diese Gattung eine doppelte Spannung auf: einerseits, indem sie als Führer bzw. Wegweiser auftritt, zugleich aber die Abhängigkeit von der Gnade Gottes ständig präsent zu halten gezwungen ist; andererseits, weil sie eine Erfahrung nichtsprachlicher Natur im Medium der Sprache zur Darstellung bringen will – das mag der andere Grund sein, warum Molinos mit seiner quietistischen 'Methode' für Zambrano so bedeutsam ist. Diese nichtsprachliche Erfahrung betrifft die Verwandlung der Seele. Damit ist der Seelenführer eine Schriftform, die dem aristotelischen Versuch einer Systematisierung der Seele – d.h. einer Untersuchung ihres Wesens, das dem Begriffe nach ein Allgemeines und Unveränderbares ist – diametral entgegensteht. Die sprachliche wie formale Annäherung an diese Gattung – es wurde an Auszügen aus dem ersten Kapitel von *Claros del bosque* gezeigt – gehört in den Bereich dessen, was Zambrano *razón poética* nennt, und zwar genau hinsichtlich des Zusammenhangs mit dem *nous poietikós*, der, folgt man der hier vorgeschlagenen Interpretation, für das steht, was sich der Fixierung durch das philosophische Identitätsdenken sperrt und damit innerhalb der Philosophie dasjenige repräsentiert, was Philosophie gerade nicht ist – ihr Anderes, "lo otro". So zeigt sich, dass Zambrano mit ihrem Verständnis von Methode das Wort beim Wort nimmt: sie ist gemäß dem griechischen μέθοδος, das den 'Weg' im Namen trägt, ein sich prozessual gestaltender (Denk-)Weg. Wie dem Seelenführer die Spannung eingeschrieben ist, die sich aus der Unmöglichkeit einer Anweisung zur Verwandlung der Seele ergibt – er ist aus diesem Grund Wegweisung – ist Zambranos *razón poética* in der gleichen Weise ein Denkweg, der das Denken selbst verwandeln will. Die Nähe ist an dieser Stelle nicht bloß strukturell – die Verwandlung der Philosophie betrifft ihre bisherige Vernachlässigung der Seele. Der sich an der Vergegenwärtigung des *nous poietikós* verwirklichende Nachvollzug der Philosophiegeschichte ist darum als eine Wegweisung zum Neuvollzug der Erfahrung der Philosophie – und damit zugleich der Philosophie als Erfahrung – zu begreifen. Neuvollzug bedeutet, dass der traditionelle Modus der Philosophie – die fragende Haltung – abgelegt wird: der Vernunft soll der Frieden gelassen werden zu "empfangen". Aus diesem Grunde wird in der zweiten Hälfte

des ersten Kapitels von *Claros del bosque*, das, wie schon angedeutet wurde, Überlegungen zur Methode enthält, die Methode mit der Überschrift, die Dante in der *Vita nova* seiner ersten Begegnung mit Beatrice voranstellt, verglichen: "Incipit vita nova" – es beginnt ein neues Leben:

Jede Methode ist ein 'Incipit vita nova', das sich stilisieren will. [...] Und so führt wohl nur die Methode zu Ergebnissen, die sich des Lebens annimmt, das von der Logik im Stich gelassen wurde, das unfähig ist, sich im Reich des zugänglichen und verfügbaren Logos als in seinem eigenen Medium einzurichten. Eine Methode, die aus einem vollständigen 'Incipit vita nova' entstanden ist, die aufweckt und sich aller Bereiche des Lebens annimmt. (Zambrano 1992: 12–13)

Bibliographie

Abellán, José Luis (1967): "María Zambrano: la razón poética en marcha", in: *Filosofía española en América*. Madrid: Seminario y Ediciones, 169–89.

Abellán, José Luis (2006): *María Zambrano: una pensadora de nuestro tiempo*. Barcelona: Anthropos.

Aristoteles (1966): *Über die Seele*, übers. von Willy Theiler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Aristoteles (1995): *Über die Seele*, mit Einl., übers. u. komm. hrsg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner.

de Ávila, Teresa (1971 [1588]): *Las moradas*. Madrid: Espasa-Calpe.

Benjamin, Walter (2013): *Berliner Kindheit um 1900*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blanco, Mercedes (2004): "Gracián y el método", in: Neumeister, Sebastian (Hg.): *Baltasar Gracián: antropología y estética. Actas del II Coloquio Internacional*, hrsg. von Sebastian Neumeister. Berlin: Edition Tranvía-Verlag / Walter Frey, 2004, 35–61.

Burkert, Walter (1962): *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* Nürnberg: Hans Carl.

Cambres, Gregorio Gómez (1990): *El camino de la razón poética*. Málaga: Ágora.

Dorang, Monique (1995): *Die Entstehung der razón poética im Werk von Maria Zambrano*, Frankfurt a.M.: Vervuert.

Gracián, Baltasar (2011 [1648]): *Agudeza y arte de ingenio*, in: *Obras completas*, hrsg. von Santos Alonso. Madrid: Cátedra.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986 [1830]): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Dritter Teil*, hrsg. von Eva Moldenauer und Karl Markus Michel, Band 10. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Horn, Hans-Jürgen (1994): *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maillard, Chantal (1992): *La creación por la metáfora: introducción a la razón poética*. Barcelona: Anthropos.
- de Molinos, Miguel (1974 [1675]): *Guía espiritual: que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*, hrsg. u. m. e. Vorw. von José Angel Valente. Barcelona: Barral.
- Múñoz, Juan Fernando Ortega (1994): *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. Mexiko-Stadt: F.C.E.
- Oeing-Hanhoff, Ludger (1976): "Intellectus agens / intellectus possibilis", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 4. Basel: Schwabe & Co, 432–435.
- Picht, Georg (1987): *Aristoteles' "De anima"*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Poppenberg, Gerhard (2008): "Der Schatten Gottes. Überlegungen beim Lesen von María Zambrano: *Der Mensch und das Göttliche*", in: *Aufgang: Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, Band 5, hrsg. von José Sánchez Murillo und Martin Thurner. Stuttgart: Kohlhammer, 437–450.
- Willy Theiler (1966): "Anmerkung" in: Aristoteles, *Über die Seele*, übers. von Willy Theiler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 144.
- Quintilian (1995): *Ausbildung des Redners*, hrsg. und übers. von Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zambrano, María (1950): *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires: Losada.
- Zambrano, María (1989): *Notas de un método*. Madrid: Mondadori.
- Zambrano, María (1992): *Waldlichtungen*, übers. von Gerhard Poppenberg. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zambrano, María (1996): *Filosofía y poesía*. Mexiko-Stadt: F.C.E.
- Zambrano, María (2005): *Der Mensch und das Göttliche*, übers. von Charlotte Frei. Wien/Berlin: Turia + Kant.