

4 María Zambrano – Die Analyse, Kritik und Therapie des modernen Subjekts

4.1 Zur Autorin und ihrem Werk

Olga Amarís Duarte zufolge vermittelt María Zambrano in ihrem Gesamtwerk zwischen Mystik, Philosophie und Poesie.¹ Darüber hinaus lässt sich mit Bundgård ein religiöser² und mit Gómez-Montero ein pädagogischer und kunsthistorischer³ Anteil ihres Werkes bestimmen.

Die spanische Autorin analysiert und kritisiert in ihrem Werk die Entfremdung des modernen Subjekts aus einem gemeinschaftlichen Kontext im Rahmen eines spezifisch modernen Absolutismus der Vernunft,⁴ der die Zersetzung der Beziehung zwischen dem modernen Subjekt und dem Anderen in jeglicher Hinsicht bewirkt, das heißt die Beziehung zum Mitmenschen, zur Gemeinschaft, zur Natur und zum Göttlichen. Eine Erläuterung ihres Verständnisses vom Anderen erfolgt im Kapitel 4.2 und eine Erläuterung ihres Konzepts des Absolutismus der Vernunft im Kapitel 4.4.2.

Die Zeitzeugen des spanischen Bürgerkriegs, der Weltkriege, des Holocausts und der Franco-Diktatur kritisiert diese Phänomene vornehmlich aus dem lateinamerikanischen Exil und interpretiert diese als Ausdruck einer durch eine fehlgeleitete Aufklärung bewirkten kulturellen Krise.⁵ Wie Adorno und Horkheimer diagnostiziert Zambrano einen auf die rationale Beherrschung des Anderen

1 Vgl. Olga Amarís Duarte: *La mística del exilio*, S. 432.

2 Vgl. Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 15–19, 193, 421, 436.

3 Vgl. Javier Gómez-Montero: *Nachwort*, S. 268.

4 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, Madrid: Alianza 2019. S. 86–129, 219–222; María Zambrano: *La confesión: Género literario*, Madrid: Mondadori 1988. S. 45–61; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 106.

5 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 20–124, 142–144; María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 561–571; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 195–209; María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, Madrid: Ediciones Morata 1996. S. 262; María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 27–30, 100–103, 127–129; María Zambrano: *Unamuno*, Barcelona: Debolsillo 2004. S. 25; María Zambrano: *La confesión*, S. 13.

ausgerichteten Weltzugang und Selbstbehauptungszwang des modernen Subjekts, das sich dem Objekt gegenüber rezeptiv verschlossen hat und diesem gegenüber eine dominierende sowie instrumentalisierende Haltung einnimmt.⁶ Gleichzeitig betont die Autorin jedoch das positive Potenzial der formal existierenden modernen Demokratien.⁷ Ihre in den Kapiteln 4.4 und 4.5 herausgearbeitete Rückbesinnung auf einen Identitäts- und Öffentlichkeitsbegriff im Sinne der griechisch-antiken Polis und ihre daraus abgeleitete Utopie der Verwirklichung einer authentischen modernen Demokratie,⁸ welche die Autorin in den lediglich formal existierenden modernen Demokratien nicht realisiert sah,⁹ kann vor dem Hintergrund des historischen Kontextes ihres Werks verstanden werden. So hatte die Autorin die Geburt und den Fall der Segunda Republica miterlebt und war – wie Eduardo Gonzáles di Pierro feststellt – als Regimekritikerin im Exil den aus ihrer Sozialisation in der Segunda Republica abgeleiteten Werten treu geblieben.¹⁰ Bereits während ihrer Studienzeit beteiligte sich die Autorin an einer Opposition gegen die Diktatur Primo de Riveras im Kontext ihrer Mitgliedschaft in der Federación Universitaria Española und der Liga de educación social.¹¹ In der Zeit während der Segunda Republica und des Bürgerkriegs manifestierte sich ihr politisches Engagement insbesondere in Form ihrer Kollaboration mit antifaschistischen und kommunistischen Zeitschriften.¹² María del Mar Moreno stellt diesbezüglich fest, dass Zambrano als eine der einflussreichsten republikanischen Intellektuellen der

-
- 6 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 736–755, 768; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 144–157, 236, 295; María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 228–229; María Zambrano: *Notas de un método*, Madrid: Tecnos 2011, S. 74; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 46–48, 165–170; María Zambrano: *Unamuno*, S. 22, 50, 143.
 - 7 Vgl. María Zambrano: »La ciudad«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012), S. 18–23, hier S. 20; María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 21–22, 139, 183–187, 208–209, 224–225; María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 263, 269; María Zambrano: *España, sueño y verdad*, Barcelona: Edhasa 2002, S. 25.
 - 8 Vgl. Laura García Portela: *Educación para la democracia*, S. 156.
 - 9 Vgl. Eva María Marquéz Jimeno: »Historia y convivencia en María Zambrano«, in: *Thémata: Revista de filosofía* 35 (2005), S. 419–426, hier S. 423. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1986866> (Zugriff: 01.07.2025).
 - 10 Vgl. Eduardo Gonzáles di Pierro: »Dos filósofas piensan la república: María Zambrano y Edith Stein«, in: *Open Insight* 1 (2010), S. 70–83, hier S. 72.
 - 11 Vgl. Mercedes Gómez Blesa: *Modernas y vanguardistas: Mujer y democracia en la II República*, Madrid: Ediciones el laberinto 2009, S. 187; Juan Fernando Ortega Muñoz: *Biografía de María Zambrano*, Málaga: Editorial Arguval 2006, S. 43–56.
 - 12 Vgl. Antolín Sánchez Cuervo: »Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano«, in: *Revista de filosofía* 49 (2017), S. 41–65, hier S. 67. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7102285> (Zugriff: 01.07.2025).

Segunda Republica bewertet werden kann.¹³ Der Fokus in Zambranos Gesamtwerk auf die Werte der Freiheit und Gemeinschaft kann in Anschluss an Gonzáles di Pierro als Ausdruck ihres Republikanismus gedeutet werden.¹⁴ In diesem Sinne kann auch der republikanische Charakter ihrer Ästhetik, der in den Kapiteln 4.5 und 6 herausgearbeitet wird, im Kontext der historischen Einbettung ihres Werks verstanden werden.

Das Potenzial der demokratischen Polis als identitäts-, solidaritäts- und sinnstiftender Kontext, welches die Autorin insbesondere in *Persona y democracia* herausarbeitet, wird vor allem im Rahmen von Zambranos Ausführungen zum Öffentlichkeits-, Demokratie- und Bürgerverständnis der griechischen Polis deutlich.¹⁵ Ihre diesbezüglichen Ausführungen werden im Kapitel 4.2 dieser Untersuchung erläutert. An ihre philosophisch-soziologischen Analyse- und Kritikansätze knüpfen Zambranos ästhetische Auseinandersetzungen mit dem Unterschied zwischen einem rationalen und einem poetischen Zugang zur Welt an. Es handelt sich Zambrano zufolge dabei um zwei Weltzugänge, die ursprünglich vereint waren und bereits in der griechischen Philosophie voneinander getrennt wurden, wobei der rationale Weltzugang in der modernen Kultur radikalisiert wurde und in einen Absolutismus der Vernunft umgeschlagen ist.¹⁶

Wie im Verlauf dieser Arbeit deutlich wird, können ihre Auseinandersetzungen mit einem rationalen Weltzugang, die das Gesamtwerk von Zambrano prägen, im Kontext der spätmodernen und zeitgenössischen Kritik einer spezifisch modernen instrumentellen Vernunft verstanden werden. Ihr Konzept eines poetischen Weltzuganges, welches sie – wie in Kapitel 4.4.1 erläutert wird – insbesondere in *El hombre y lo divino* und *Filosofía y poesía* entwickelt, leitet die Autorin aus einem antiken Verständnis von Kunst als Ausdruck des Göttlichen, nicht rational Fassbaren ab. Wie in den Kapiteln 4.4.1 und 4.5.2 dargelegt wird, versteht Zambrano den Künstler explizit nicht als ein expressiv-schöpferisch verfahrenendes Subjekt, sondern als rezeptiv ausgerichtetes Medium, das metaphysische Wahrheiten ästhetisch und im Falle der Poesie insbesondere metaphorisch zum Ausdruck bringt. Bereits María Luisa Maillard García hatte zusammengefasst, dass sich Zambranos Verwendung des Begriffes *poesía* durchaus im Sinne des griechischen Konzepts der *Poiesis* auf jegliche Art der Schöpfung mittels des Wortes bezieht und sich nicht exklusiv auf

13 Vgl. María del Mar Moreno: »Sobre las Intelectuales republicanas«, in: Mercedes Gómez Blesa (Hg.), *Las intelectuales republicanas. La conquista de la ciudadanía*, Madrid: Biblioteca nueva 2007, S. 15–31, hier S. 19.

14 Vgl. Eduardo Gonzáles di Pierro: *Dos filósofos piensan la república*, S. 75.

15 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 139–156; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 209.

16 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 446–447; María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 687–754; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 21–68, 147–157, 175–183.

die Lyrik beschränkt.¹⁷ Darüber hinaus wird im Rahmen dieser Untersuchung aufgezeigt, dass sich Zambranos Ausführungen zu einem poetischen Weltzugang nicht nur auf den Künstler beziehen, der diesen Weltzugang in exemplarischer Weise realisiert. Zambrano zufolge steht ein poetischer Weltzugang letztlich jedem Menschen auch unabhängig von der künstlerischen Praxis als ein explizit nicht-instrumentalisierender, sondern kommunikativ und passiv-rezeptiv ausgerichteter Umgang mit der Realität offen.

Auf Basis der Dichotomie der zwei Weltzugänge entwickelt die Autorin ihr in der Sekundärliteratur bereits ausführlich analysiertes Konzept der *razón poética*. Dieses soll zwischen den beiden Weltzugängen vermitteln und einen sozialverträglichen Zugang des modernen Subjekts zum Objekt wiederherstellen, um die Überwindung eines mit dem Absolutismus der Vernunft assoziierten modernen Subjektzentrismus und Individualismus zu ermöglichen.¹⁸

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive sind für diese Untersuchung insbesondere Zambranos Ausführungen zum Potenzial einer Literatur im Sinne des *realismo español* für das Projekt der Therapie des modernen Subjekts interessant. Wie im Kapitel 4.5.3 erläutert wird, versteht Zambrano den *realismo español* als einen Umgang mit der Realität, der im Sinne ihres Verständnisses vom poetischen Weltzugang eine Hinwendung zum Anderen, das heißt zur Realität, impliziert und einem spezifisch modernen Subjektzentrismus antagonistisch gegenübersteht. Dieser findet der Autorin zufolge in der spanischen Kultur und insbesondere in der spanischen Literatur Ausdruck.¹⁹ Er hat Zambrano zufolge das Potenzial, zur rezeptiven Öffnung des modernen Subjekts beizutragen, da letzteres vornehmlich instrumentell auf das Objekt einwirkt und zu einem gemeinschaftlich-politischen Miteinander unfähig geworden ist. Zambrano analysiert diesbezüglich insbesondere die Werke von San Juan de la Cruz, Miguel de Unamuno und Benito Pérez Galdós,²⁰ weshalb ihre Beschäftigung mit diesen Autoren im Zentrum der in dieser Arbeit

17 Vgl. María Luisa Maillard García: »Novela y novelaría en María Zambrano«, in: Aurora. Papeles del seminario María Zambrano 18 (2017), S. 54–66, hier S. 56.

18 Vgl. María Zambrano: Claros del bosque, Madrid: Alianza 2019. S. 87–165; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 746–776; María Zambrano: »Los bienaventurados«, in: Jesús Moreno Sanz (Hg.), Obras completas, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2019, S. 357–503, hier S. 447–452; María Zambrano: Notas de un método, S. 167, 169; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 193, 200, 378; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 43–56, 73; María Zambrano: Dos fragmentos acerca del amor, De la aurora, Madrid: Turner 1986. S. 61–67, 184; María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 595–640.

19 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 578–597; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 232–246, 328–331; María Zambrano: España, sueño y verdad, S. 83, 130; María Zambrano: La España de Galdós, Madrid: Alianza 2020. S. 58–62; María Zambrano: Unamuno, S. 138–143.

20 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 230–246, 285–298, 384; María Zambrano: España, sueño y verdad, S. 45, 81–97; María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 585;

analysierten Auseinandersetzung Zambranos mit spanischer Literatur im Sinne des *realismo español* steht.

Hinsichtlich der Einflüsse auf Zambranos Werk konnte in der Sekundärliteratur aufgezeigt werden, dass die Autorin im Rahmen ihrer Kritik und Reformbestrebungen eines durch den philosophischen Idealismus und Rationalismus geprägten Vernunftbegriffes sowie ihrer Annahme einer alternativen emotionalen Erkenntnisquelle insbesondere an die Autoren Friedrich Nietzsche,²¹ Martin Heidegger,²² Mi-

María Zambrano: Los bienaventurados, S. 432; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 163; María Zambrano: Fragmentos, aurora, S. 182.

- 21 Vgl. Elena Laurenzi: »Bajo el signo de la aurora. María Zambrano y Friedrich Nietzsche«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 10 (2009), S. 38–46. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/183304> (Zugriff: 01.07.2025); Mercedes Gómez Blesa: Zambrano y Nietzsche; Diego Sánchez Meca: »Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche«, in: Carmen Revilla Guzmán (Hg.), La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 41–54; Jesús Moreno Sanz: »Panorámica general del abismal diálogo entre Zambrano y Nietzsche«, in: Carmen Revilla Guzmán (Hg.), La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 15–28; Remedios Ávila Crespo: »«El delirio del superhombre»: ¿Una nueva estación de lo sagrado?«, in: Carmen Revilla Guzmán (Hg.), La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 55–74; María Teresa Russo: »María Zambrano, intérprete de San Agustín«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 3 (2001), S. 68–74, hier S. 68. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/144887> (Zugriff: 01.07.2025).
- 22 Vgl. Jorge Acevedo Guerra: »La razón poética: una aproximación entre Zambrano y Heidegger«, in: Carmen Revilla Guzmán (Hg.), La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 77–89; Carmen Pardo Salgado: »En el destierro del arte«, in: Carmen Revilla Guzmán (Hg.), La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 103–115; Juana Sánchez-Gey Venegas: Algunos claros de Zambrano, S. 56–63; Rosella Prezzo: Dasein, il y a, adsum, S. 117–178; Chiara Zamboni: »Heidegger y María Zambrano: dos formas diferentes de amor a la Naturaleza«, in: Carmen Revilla Guzmán (Hg.), La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 129–139.

guel de Unamuno,²³ José Ortega y Gasset,²⁴ Blaise Pascal²⁵ und Max Scheler²⁶ anknüpft. Diesbezüglich kann zusammengefasst werden, dass der Schwerpunkt in der Sekundärliteratur bisher auf In-Beziehung-Setzungen zu Ortega y Gasset und Unamuno gelegt wurde, da Zambrano maßgeblich von diesen Autoren beeinflusst wurde und im Rahmen ihrer Analyse und Kritik der Pathologien der modernen Gesellschaft, ihres Kunst- und Vernunftverständnisses sowie ihrer diesbezüglichen Kritik an diese Autoren anschließt. Auf die diesbezüglichen Forschungsergebnisse wird insbesondere in den Kapiteln 4.5.2 und 4.5.3.1 eingegangen. Über diese in der Sekundärliteratur schwerpunktmäßig identifizierten Einflüsse auf Zambranos Werk hinaus wurde insbesondere auf mystische, romantische und existentialistische Elemente in Zambranos Werk hingewiesen, wobei in dieser Arbeit insbesondere die in der Sekundärliteratur getätigten Bezugnahmen zur Romantik und zur Mystik aufgegriffen und um die Fragestellungen dieser Untersuchung ergänzt werden.

-
- 23 Vgl. Carlos Segade Alonso: El descubrimiento del misticismo, S. Patricia Palomar Galdón: »Génesis de la actitud confesional en María Zambrano«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 18 (2017), S. 46–58, hier S. 47. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/322565> (Zugriff: 01.07.2025); Sergio Sevilla: »Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 12 (2011), S. 64–73, hier S. 70. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/250308> (Zugriff: 01.07.2025).
- 24 Vgl. Antolín Sánchez Cuervo: Dos interpretaciones del fascismo, S. 41–65; Gladis del Socorro García Restrepo/Conrado Giraldo Zuluaga: »De Ortega a Zambrano: Las huellas de un maestro«, in: Revista Lasallista de Investigación 12 (2015), S. 203–210. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6090298> (Zugriff: 01.07.2025); Luis Miguel Pino Campos: »Ortega en los Epistolarios de María Zambrano«, in: Juana Sánchez-Gey Venegas, et al. (Hg.), María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia, Madrid: Fundación Fernando Rielo 2011, S. 97–149; José Luis López-Aranguren: »Filosofía y poesía«, in: Fernando Savater, et al. (Hg.), Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano, Madrid: Zero 1983, S. 111–121, hier S. 111–116.
- 25 Vgl. Jorge Novella Suárez: Zambrano y el suicidio de Europa, S. 212; María del Carmen Piñas Saura: »Sobre la razón poética de María Zambrano«, in: Vicente Cervera, et al. (Hg.), El ensayo como género literario, Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones 2005, S. 131–142, hier S. 132. <https://doi.org/10.6018/editum.1488>. (Zugriff: 01.07.2025); Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 18, 437; Olga Amarís Duarte: La mística del exilio, S. 355; José Luis López-Aranguren, et al.: »Mesa redonda sobre el pensamiento de María Zambrano«, in: Fernando Savater, et al. (Hg.), Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano, Madrid: Zero 1983, S. 122–139, hier S. 133.
- 26 Vgl. María Luisa Maillard García: »El concepto de creencia en Zambrano«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 13 (2012), S. 30–39, hier S. 34. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/268641> (Zugriff: 01.07.2025); Carmen Guzmán Revilla: »Sobre Max Scheler y María Zambrano. Acordes e intervalos«, in: Carmen Guzmán Revilla (Hg.), La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 143–162; Agustín Andreu Rodrigo: »Fundamentación teológica de la razón poética«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 11 (2010), S. 6–17, hier S. 7; Eduardo Gonzáles di Pierro: Dos filósofos piensan la república, S. 79.

4.2 Die Konstituierung der *persona* in der griechischen Polis

Das moderne Subjekt ist Zambrano zufolge durch einen selbstbezogenen, das Andere instrumentalisierenden und dominierenden Weltzugang darin behindert ist, in Gemeinschaft mit dem Anderen zu leben.²⁷ »Das Andere« versteht Zambrano im Kontext ihrer Kritik eines modernen Subjektzentrismus als das dem Subjekt im Sinne einer externen Realität gegenüberstehende Objekt. Im Rahmen dieser Untersuchung wird deutlich, dass die Autorin sich mit »dem Anderen« in Abhängigkeit vom jeweiligen Kontext vornehmlich auf den anderen Menschen, die belebte und unbelebte Natur sowie das Göttliche bezieht.²⁸ Diesbezüglich wird im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich, dass bei Zambrano die Isolierung des Menschen aus der menschlichen Gemeinschaft,²⁹ die Instrumentalisierung der Natur³⁰ sowie der moderne Anthropozentrismus³¹ als verschiedene Symptome eines als pathologisch zu bewertenden radikalen Selbstbezuges des modernen Subjekts zu verstehen sind, der das Subjekt für das Andere in jeglicher Hinsicht verschließt. Besonders deutlich wird dies im Rahmen der Erläuterung ihres Konzepts des *realismo español* im Kapitel 4.5.3 dieser Untersuchung.

Bezüglich der Verwendung des Begriffes »des Anderen« im Rahmen dieser Untersuchung sei festgelegt, dass der Begriff auch über die Verwendung im Kontext der Bezugnahmen zu Zambrano hinaus als das dem Subjekt in jeglicher Hinsicht gegenüberstehende Objekt verstanden werden soll.

Im Rahmen ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts legt Zambrano – ähnlich wie Taylor, MacIntyre und Arendt – einen besonderen Fokus auf das Verhältnis des Menschen zum öffentlichen Raum. Den von jenen Autor(inn)en getätigten Diagnosen einer Atomisierung der Gesellschaft,³² eines Absterbens des öffentlichen Raumes³³ sowie der Konversion der Polis in eine Arena des Gegeneinanders³⁴ entspricht im Vokabular Zambranos das Verschwinden der Stadt in der Moderne.³⁵ Eine sinnvolle Herausarbeitung der Analyse und Kritik des modernen Subjekts aus

27 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 86–129, 219–222.

28 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 159, 181–199; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 108–109; María Zambrano: *España de Galdós*, S. 55.

29 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 32; María Zambrano: »La ciudad«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012), S. 18–23, hier S. 20.

30 Vgl. María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 228–229, 226; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 74.

31 Vgl. María Zambrano: *Unamuno*, S. 24–25; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 239–241.

32 Vgl. Charles Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, S. 16, 68, 109, 126, 131.

33 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 73–89, 189–191, 265, 278; Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, Barcelona: Taurus 2015, S. 167–225.

34 Vgl. Alasdair MacIntyre: *Verlust der Tugend*, S. 261–262, 303, 314, 317, 339.

35 Vgl. María Zambrano: *La ciudad*, S. 19.

dem Gesamtwerk von Zambrano erfordert die Berücksichtigung ihrer Sozialanthropologie sowie ihrer Ausführungen zum Verhältnis von Mensch und öffentlichem Raum in der vormodernen abendländischen Kultur. In diesem Rahmen sind insbesondere ihre Ausführungen zur Konstitution der Utopie sowie des Menschen als *persona* [Person] in der griechischen Polis zu berücksichtigen, insofern beide Phänomene Zambrano zufolge für die abendländische Kultur konstitutiv sind. Auf dieser Basis werden die von der Autorin analysierten und kritisierten Pathologien des modernen Subjekts sowie ihr diesbezügliches Vokabular verständlich.

Die Genealogie des Verhältnisses zwischen Mensch und gemeinschaftlichem Kontext beschreibt Zambrano in *Persona y democracia* ausgehend von der griechischen Polis, da Individuum und Gesellschaft der Autorin zufolge überhaupt erst in der griechischen Polis entstehen.³⁶ Zambrano verwendet den Begriff der Gesellschaft, das heißt der *sociedad* nicht im Sinne Tönnies oder Arendts als einen die Gemeinschaft korrumpierenden zweckrationalen und ökonomisch motivierten Zusammenschluss, sondern als einen gemeinschafts-, sinn- und identitätsstiftenden Kontext, in welchem sich der Mensch als politisches Wesen konstituieren kann, das heißt, als *individuo* [Individuum], das unter Freien und Gleichen im öffentlichen Raum agieren kann.³⁷ In der *sociedad* [Gesellschaft] der Polis ist der Mensch Zambrano zufolge nicht mehr, wie in vorpolitischen Organisationsformen, Hierarchien unterworfen, an deren Spitze eine glorifizierte Elite steht, die das Privileg der Freiheit genießt.³⁸ Im Rahmen ihrer Ausführungen zum Verhältnis von *individuo* und *sociedad* entwickelt Zambrano – wie im weiteren Verlauf dieses Kapitels erläutert wird – ihr Konzept der *persona* im Sinne eines normativ verstandenen Bürgers einer demokratischen Republik. Auch wenn Karl-Wilhelm Welwei zufolge die als Bürgergemeinschaft strukturierten, zwischen 800 und 400 vor Christus existierenden, griechischen *Poleis*³⁹ nicht notwendigerweise demokratisch, sondern vielfach oligarchisch regiert wurden,⁴⁰ bezieht sich die Autorin im Rahmen ihres Rückblickes auf die griechische Polis exklusiv auf das demokratisch regierte Athen.⁴¹ Darüber hinaus kann festgestellt werden, dass Zambrano den Begriff Polis trotz ihrer Bezüge zur griechischen Polis letztlich nicht auf das historisch-geografisch begrenzte Phänomen der griechischen Stadtstaaten reduziert. Sie begreift die Polis vielmehr im Sinne Aristoteles als Zusammenschluss von freien und gleichen Menschen zur gemeinschaftlich-politischen Suche nach dem Guten, das heißt dem

36 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 147–148.

37 Vgl. ebd., S. 143–147, 153–155, 175–176.

38 Vgl. ebd., S. 143–152.

39 Vgl. Karl-Wilhelm Welwei: *Die griechische Polis: Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983. S. 9–16.

40 Vgl. ebd., S. 12.

41 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 147, 153.

glücklichen Leben im Sinne Arendts als einen Zwischenraum, der sich zwischen den miteinander handelnden und sprechenden Bürgern ergibt⁴² und – wie im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich wird – durchaus auch im Sinne Gomás als eine »[...] racionalidad objetiva de lo social que se impone al individuo en todas las épocas [...]«⁴³ [*objektive Rationalität des Sozialen, die in allen Epochen auf das Individuum wirkt*]. Während Arendt und Gomá jedoch konkret von einer zeitgenössischen Polis sprechen,⁴⁴ die im Rahmen des modernen Individualismus und Absterbens der *Agora* zunehmend an Bedeutung für das moderne Subjekt verliert,⁴⁵ bevorzugt Zambrano die Verwendung des Begriffes *ciudad* [*Stadt*], wenn sie das Verschwinden der Stadt zugunsten urbaner Extensionen in der Moderne diagnostiziert.⁴⁶

Die griechische Polis versteht Zambrano als historisch erste Realisierung der Stadt, das heißt, als Raum, in dem die Menschen erstmals frei von Göttern handeln und ihr Schicksal, das mit dem Schicksal der Polis verwoben ist, als Bürger durch politisches Handeln selbst in die Hand nehmen.⁴⁷ In ihr lebt der Mensch Zambrano zufolge erstmals in *soledad* [*Einsamkeit*], das heißt, in einem politischen Raum, der exklusiv für das menschliche Handeln geschaffen ist.⁴⁸ Das politische Leben in der griechischen Polis war Zambrano zufolge jedoch mit dem Glauben an die Existenz des Göttlichen vereinbar.⁴⁹ Das Göttliche versteht Zambrano als eine durch die Religion objektivierte oder durch die Philosophie rationalisierte Form des Heiligen.⁵⁰ Das Heilige wiederum versteht die Autorin als eine transzendente, verborgene, ambivalente, nicht durch die *Ratio* fassbare Instanz⁵¹ im Sinne eines »[...] fondo oscuro de la vida [...]«⁵² [*dunklen Grundes/Fundaments des Lebens*]. Das Göttliche als Ausdruck des Heiligen stellt der Autorin zufolge das absolut Andere des Menschen dar und ist folglich zur Skizzierung des Menschlichen notwendig, indem es ihm eine Resistenzfläche bietet und die Grenzen des Menschlichen im Sinne seiner Form absteckt, dem

42 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 249–250.

43 Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 39.

44 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 250; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 28, 184.

45 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 167–225; Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 73–89, 189–191, 265, 278.

46 Vgl. María Zambrano: *La ciudad*, S. 19.

47 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 143–155.

48 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 51, 266, 269; María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 134, 147.

49 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 147.

50 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 68, 217; María Zambrano: »Dos fragmentos acerca del pensar«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 7 (2005), S. 95–97, hier S. 97; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 143–144.

51 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 149.

52 María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 217.

Menschen Substanz verleiht und ihn dadurch in der Welt verortet.⁵³ Folglich versteht Zambrano das Göttliche als eine notwendige Komponente im menschlichen Leben, die nicht verschwinden, sondern lediglich anders besetzt oder verdeckt werden kann. Diesbezüglich diagnostiziert sie – wie in den folgenden Kapiteln näher erläutert wird – in der Moderne keine Gottlosigkeit, sondern argumentiert, dass an die Stelle alter Götter neue Götter in Form von glorifizierten Idolen und faschistischen Führern⁵⁴ sowie einer glorifizierten Zukunft im Rahmen eines radikalen Fortschrittsoptimismus treten.⁵⁵ Zugleich stellt Zambrano fest, dass das moderne Subjekt den Status eines sich selbst glorifizierenden Gottes einnimmt,⁵⁶ wodurch das Andere verdeckt wird und die Konturen des Menschen verschwinden.⁵⁷ Trotz der Unmöglichkeit der absoluten Abwesenheit des Göttlichen fand in der griechischen Polis eine relative Distanzierung vom Göttlichen statt, die Zambrano als positiv bewertet: Die Polis schützte den Menschen vor der unmittelbaren und ununterbrochenen Konfrontation mit dem absolut Anderen, Nicht-Menschlichen, insofern das Wesen der Polis darin besteht, mit Gleichgestellten und Gleichberechtigten politisch zu interagieren.⁵⁸ Die hierdurch bewirkte Ruhe und Sicherheit begünstigte ein neues Maß an Freiheit im Denken. Sie trug zur Entfaltung von Philosophie und Politik bei, da Zambrano die Einsamkeit sowohl als Garant für einen reflexiven Raum versteht, in dem der Mensch sich selbst zum Thema wird,⁵⁹ als auch als Ausgangspunkt für die Wahrnehmung des Anderen im göttlichen und menschlichen Sinne, welche wiederum die Bedingung der oben erläuterten, intersubjektiv begründeten Selbsterkenntnis darstellt:

»Mi realidad depende de otro. [...] De la soledad, de la angustia, no se sale a la existencia en un acto solitario, sino a la inversa, de la comunidad en que estoy sumergido, salgo a mi realidad a través de alguien en que me veo, en que siento mi ser. Toda existencia es recibida.«⁶⁰ [*Meine Realität hängt vom Anderen ab. [...] Aus der Einsamkeit und Angst gelangt man nicht in einem einsamen Akt zur Existenz, sondern im Gegenteil: Aus der Gemeinschaft, in die ich eingetaucht bin, gelange ich zu meiner Realität durch jemanden, in dem ich mich sehe, in dem ich mein Sein spüre. Jede Existenz ist empfangen.*]

53 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 51; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 35.

54 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 99–103.

55 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 9, 282–283.

56 Vgl. María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 209, 264; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 114; María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 740; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 13–14.

57 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 121.

58 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 147–155.

59 Vgl. ebd., S. 147, 171–172; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 24–31.

60 María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 266.

Zambrano weist darauf hin, dass die Form der Einsamkeit, die in der griechischen Polis entsteht, keineswegs mit der spezifisch modernen Einsamkeit im Sinne einer Kommunikationsunfähigkeit und Isolierung des modernen Subjekts aus jeglichem Kontext zu verwechseln ist, insofern dieses zwar innerhalb eines urbanen Raumes, aber außerhalb eines gemeinschaftlichen Kontextes lebt.⁶¹ Die Einsamkeit des Menschen in der griechischen Polis, wird von Zambrano vielmehr als die Ausgangsbasis für ein politisches Zusammenleben verstanden, insofern die Freiheit im Denken und Handeln sowie ein reflexiver und kontemplativer Abstand zu sich selbst und den Mitmenschen die Bedingung für ein politisches Leben darstellt, im Rahmen dessen Menschen sich im öffentlichen Raum als Personen konstituieren und begegnen.⁶²

»Si en la Biblia Jehová dice en cierto momento: ›Misericordia quiero y no sacrificios‹, la polis podría haber dicho a sus ciudadanos: ›de que seas un hombre depende de mi existencia‹.«⁶³ [Wenn Jehova an einer gewissen Stelle der Bibel sagt: ›Barmherzigkeit erwarte ich – und keine Opfer‹, hätte die Polis zu ihren Bürgern sagen können: ›Davon, dass du ein Mensch bist, hängt meine Existenz ab‹.]

Im Rahmen ihrer Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis zwischen *individuo* und *sociedad* entwirft Zambrano ihr Konzept der *persona*, die sich als Teil eines identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftenden politisch-gemeinschaftlichen Kontextes versteht. Insofern die *persona* zu einem Leben in einem politisch-gemeinschaftlichen Kontext fähig ist, in welchem der Mensch dem Mitmenschen als Anderer und dennoch Gleichberechtigter begegnet, versteht sich die *persona* immer auch durch das Andere begrenzt,⁶⁴ wobei diese Begrenzung im oben erläuterten Sinne zugleich als Bedingung der Selbsterkenntnis die Identität des Individuums überhaupt erst begründet.⁶⁵ Zambrano wählt den Terminus *persona*, da der Begriff *individuo* eine Opposition zur *sociedad* impliziert, welche die Autorin für ihr normatives Konzept des Bürgers als *persona* ablehnt,⁶⁶ da sich der Mensch als ein über Identität und Bewusstsein seiner Selbst verfügendes, freies und handlungsfähiges Wesen letztlich überhaupt erst in der Polis konstituiert.⁶⁷ Die *persona* ist Zambrano zufolge eine spezifische Form des *individuos* und fühlt sich in besonderer Weise mit dem Kontext verbunden:

61 Vgl. María Zambrano: La confesión, S. 46–48; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 215. María Zambrano: España, sueño y verdad, S. 26; María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 29; María Zambrano: La ciudad, S. 20.

62 Vgl. María Zambrano: Persona y democracia, S. 153–156, 171, 221.

63 Ebd., S. 156.

64 Vgl. ebd., S. 104.

65 Vgl. María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 266.

66 Vgl. María Zambrano: Persona y democracia, S. 183.

67 Vgl. ebd., S. 146–155.

»La persona vive en soledad y, por lo mismo, a mayor intensidad de vida personal, mayor es el anhelo de abrirse a y aun vaciarse en algo: es lo que se llama amor, sea a una persona, sea a la patria, al arte o al pensamiento.«⁶⁸ [*Die Person lebt in Einsamkeit, und gerade deshalb gilt: Je intensiver das persönliche Leben ist, desto größer ist das Verlangen, sich zu öffnen und in etwas hineinzubegeben – das ist es, was man Liebe nennt, sei es zu einer Person, zur Heimat, zur Kunst oder zum Denken.*]

Das Verhältnis von *sociedad* und *persona* ist Zambrano zufolge derart beschaffen, dass die *sociedad* vor der *persona* existiert und durch Werte, Glaubenssätze und Gedankengänge auf die *persona* wirkt, Letztere jedoch durch die *sociedad*, von dieser ausgehend und zugleich auf diese rückwirkend handelnd, Zukunft schafft und an der kontinuierlichen *creación* [Schöpfung] der Polis teilhat.⁶⁹ Die *persona* schafft Zukunft, weil aus dem Bewusstsein ihrer selbst und der Fähigkeit zur Reflexion die Freiheit entsteht, eigenverantwortlich zu handeln.⁷⁰ Die *persona* selbst – wie das Leben als solches – wurzelt in einem Grundvertrauen sowie einem Glauben, der dem Menschen überhaupt erst die Kraft verleihen, weiterleben zu wollen und Veränderung, das heißt Leben, zuzulassen.⁷¹ Diesbezüglich fasst Zambrano zusammen:

»El modo adecuado de tratar con la persona es la confianza, fundamento de la fe. Y cuando se pierde, el trato personal llega a ser imposible. La fe es la actitud que corresponde al futuro: es el modo de tratar con él; de abrirle paso.«⁷² [*Der angemessene Modus des Umganges mit der anderen Person ist das Vertrauen. Dieses bildet die Grundlage des Glaubens. Und wenn diese Grundlage verloren geht, wird der persönliche Umgang unmöglich. Der Glaube ist die Haltung, die der Zukunft entspricht: Er ist der Modus, mit der Zukunft umzugehen, ihr Raum zu geben.*]

Die Demokratie ist Zambrano zufolge das politische System, welches von den Bürgern fordert, zur *persona* zu werden, insofern sie als gemeinschaftliches und politisches Projekt sowohl die Freiheit der Bürger als auch deren Fähigkeit zum Zusammenleben voraussetzt.⁷³ Im politischen Leben realisiert und erfüllt sich gleichsam die Natur des Menschen, insofern *vida* Zambrano zufolge im Anschluss an Ortega y Gasset letztlich notwendigerweise mit Zusammenleben gleichzusetzen ist.⁷⁴

68 Ebd., S. 35.

69 Vgl. ebd., S. 173–177.

70 Vgl. ebd., S. 172.

71 Vgl. María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 455–465.

72 María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 174.

73 Vgl. ebd., S. 183, 208–289.

74 Vgl. María Zambrano: *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, Barcelona: Círculo de Lectores 1989. S. 16, 85; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 70; María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 757.

Zambranos Ausführungen bezüglich des Zusammenlebens in der menschlichen Gemeinschaft haben einen durchaus republikanischen Charakter. So kritisiert sie in *Delirio y destino: Los veinte años de una española* die Reduktion des menschlichen Zusammenlebens auf einen Kontext der gegenseitigen Toleranz im Sinne eines bloßen Aushaltens.⁷⁵

Die politische Form des Lebens als *persona*, welche Zambrano zufolge erstmals in der Demokratie der athenischen Polis möglich wurde, versteht sie folglich durchaus im aristotelischen Sinne als Realisierung des menschlichen *Telos* und letztlich als »[...] finalidad última de la historia [...]«⁷⁶ [*das letzte Ziel der Geschichte*]. Die Konstituierung des Menschen als *persona*, das heißt als Bürger einer demokratischen Polis, kann mit Zambrano als *Telos* des Menschen verstanden werden, insofern sich in ihr Zusammenleben und Hoffnung, verstanden als Grundkategorien menschlicher Existenz, erfüllen. Durchaus in aristotelischer Tradition gelangt Zambrano zu dem Schluss, dass die demokratische Stadt das Medium ist, in dem der Mensch seine authentische *conditio humana* erlangt: »La ciudad, primera forma de vida democrática, es el medio de visibilidad del hombre, donde aparece su condición humana.«⁷⁷ [*Die Stadt – erste Form des demokratischen Lebens – ist das Medium der Sichtbarkeit des Menschen – der Ort, an dem seine conditio humana sich offenbart.*]

4.3 Europa als Produkt des augustinischen Glaubens

Insofern Zambrano das moderne Subjekt als ein primär durch die europäische Kultur geprägtes Subjekt denkt, setzt ein Zugang zu ihrer Analyse und Kritik desselben ein Verständnis ihres Konzepts von Europa voraus. Europa versteht Zambrano als Erbe einer griechisch-antiken Kultur sowie des Christentums. Die Entstehung Europas führt Zambrano auf Augustinus zurück, der als Vermittler zwischen Antike und Mittelalter fungiert.⁷⁸ Dieser war Zambrano zufolge hinsichtlich seines Ideals der Stadt Gottes in eine antike Tradition der Skizzierung der Utopie einer idealen Polis getreten.⁷⁹ Gleichzeitig hatte er aber hinsichtlich seiner christlich inspirierten Suche nach der Wahrheit im Inneren des Menschen die in der Tradition antiker Philosophie stehende Vorstellung überwunden, dass die Wahrheit außerhalb des Menschen verortet sei.⁸⁰ Die auf den folgenden Seiten vorgenommene Skizzierung ihrer Konjugation von Utopismus und Urbanität sowie ihrer Ausführungen zur au-

75 Vgl. María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 93.

76 María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 143.

77 Ebd., S. 156.

78 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, Madrid: Mondadori 1988. S. 47.

79 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 171–178.

80 Vgl. María Zambrano: *La confesión*, S. 37–40.

gustinischen Suche nach der Wahrheit im Inneren sind erforderlich, um anschließend Zambranos Analyse und Kritik des modernen Subjekts darstellen zu können, da Zambrano von der Perversion der Suche nach der Wahrheit im Inneren sowie vom Verlust des Utopismus und Verschwinden der Stadt am Horizont ausgeht.

In *La agonía de Europa* stellt Zambrano fest, dass mit Augustinus die Wahrheit ins Innere des Menschen – in das Herz – verlagert wurde.⁸¹ Dieser hatte das Herz als Sitz der Gefühle und zugleich als Medium verstanden, um mit dem Anderen in Kontakt zu treten und dadurch an einer Wahrheit und Einheit eines Kontextes teilzuhaben, aus der sich auch die Wahrheit und die Substanz des Selbst ableiten.⁸² Die Einkehr ins Innere war folglich durch den Wunsch motiviert, mittels des Herzens, verstanden als Sitz der Gefühle, mit dem Anderen in Kontakt zu treten, wobei das Andere bei Augustinus als das Göttliche gedacht wird,⁸³ bei Zambrano hingegen im oben erläuterten Sinne als das Andere in jeglicher Hinsicht.⁸⁴ Die Einkehr ins Innere im augustinischen Sinne wird Zambrano zufolge durch den Wunsch nach Kommunikation und durch die Liebe zum Anderen motiviert sowie durch den Glauben an ein mit dem Anderen vermittelndes Zentrum im Inneren des Menschen begründet.⁸⁵

Zambrano teilt die augustinische Annahme eines mit dem Anderen vermittelnden Zentrums im Inneren des Menschen und verwendet hierfür die Metaphern *el corazón* [das Herz],⁸⁶ *las entrañas* [die Tiefen]⁸⁷ sowie *la caverna interior* [die innere Höhle].⁸⁸ Eine Erläuterung ihrer diesbezüglichen Prämissen geschieht im Rahmen der Her-

81 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 58.

82 Vgl. Ebd., S. 33–34, 54–58. María Zambrano: *La confesión*, S. 23–41; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 99; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 10, 264.

83 Vgl. María Zambrano: *La confesión*, S. 24, 27.

84 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 159, 181–199; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 108–109; María Zambrano: *España de Galdós*, S. 55.

85 Vgl. María Zambrano: *La confesión*, S. 24–25, 39.

86 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 57, 284; María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 58–60; María Zambrano: *Unamuno*, S. 40, 119, 154, 169–171, 178, 182; María Zambrano: *España de Galdós*, S. 65; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 45–56, 82–90, 97; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 450, 463–464; María Zambrano: *Claros del bosque*, S. 45, 59, 63, 87–104; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 150–151, 155; María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 59, 188, 218, 220, 226.

87 Vgl. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 293, 385; María Zambrano: *Unamuno*, S. 169–170, 180; María Zambrano: *Fragmentos, aurora*, S. 183–184; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 448–451; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 50, 87–92; María Zambrano: *Claros del bosque*, S. 54, 59, 187; María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 188, 220–226; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 159–161, 180.

88 Vgl. María Zambrano: *Unamuno*, S. 79; María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 67; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 451–452; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 88.

ausarbeitung ihrer Ausführungen zum Antagonismus eines emotional-poetischen und rational-philosophischen Weltzuganges in den Kapiteln 4.4.1 und 4.5.2.

Das zweite für Europa konstitutive Element des augustinischen Glaubens ist Zambrano zufolge die Utopie einer Stadt Gottes am Horizont, die ihrerseits Platons Motiv der Utopie der gerechten Polis aufgreift und den Kurs für eine europäische Konjugation von Utopismus und Urbanität vorgibt.

Die Utopie versteht Zambrano als eine rationalisierte und konkretisierte Form der Hoffnung,⁸⁹ die jedoch immer nur am Horizont erscheinen kann, von wo aus sie dem Menschen Kraft verleiht und durch eine unverzichtbare Schönheit dessen, was wir als unmöglich erkennen,⁹⁰ wirkt. Zwar kann die Utopie Zambrano zufolge niemals absolut realisiert werden,⁹¹ doch der Mensch als Bürger kann an der Stadt, verstanden als utopisches Projekt, teilhaben. Diesbezüglich identifiziert Zambrano Platons Utopie der gerechten Polis im Sinne einer Perfektion menschlichen Zusammenlebens⁹² als die erste historische Formulierung der Utopie in der abendländischen Kultur.⁹³ Die Stadt wird somit gleichsam selbst zur prototypischen Utopie. Freilich teilt Zambrano in ihrem prodemokratischen Diskurs weder Platons aristokratischen Gerechtigkeitsbegriff noch sein Plädoyer für eine Philosophenherrschaft und kritisiert dessen Exklusion der Künstler aus der gerechten Polis.⁹⁴ Dessen Konjugation von Utopismus und Urbanität bewertet Zambrano jedoch im positiven Sinne als konstitutiv für die abendländische Kultur. Der Autorin zufolge hatte insbesondere Augustinus Platons Utopie der Polis in seinem Ideal der Stadt Gottes aufgegriffen.⁹⁵ Dieses Ideal versteht Zambrano als das christliche Pendant zum platonischen Staat.⁹⁶ Während die Stadt Gottes zunächst im Glauben errichtet und für das Jenseits angestrebt wurde, entwickelte sich aus dem christlichen Wunsch der Realisierung des Reichs Gottes auf Erden die Utopie einer Stadt Gottes auf Erden.⁹⁷ Diese Utopie wurde durch die Nostalgie eines verloren gegangenen paradiesischen Zustandes sowie die Hoffnung auf die Errichtung eines neuen Paradieses auf Erden ermöglicht.⁹⁸ Auch wenn die Utopie einer Stadt Gottes auf Erden, das heißt einer Stadt der Nächstenliebe, der Gemeinschaft und der Gerechtigkeit sich freilich nicht erfüllen konnte, stellt sie Zambrano zufolge die einflussreichste Utopie der euro-

89 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 16, 173.

90 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 685.

91 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 173.

92 Vgl. ebd.

93 Vgl. ebd., S. 15–16, 173, 174.

94 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 687–734.

95 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 176.

96 Vgl. ebd.

97 Vgl. ebd., S. 174–178.

98 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 64.

päischen Kultur dar,⁹⁹ insofern alle Städte Europas letztlich notwendigerweise gescheiterte Kopien einer Stadt Gottes am Horizont¹⁰⁰ darstellen:

»Es la Ciudad de Dios paradigma de toda la cultura europea. Se alza sobre el horizonte de todas las ciudades y se la ve entre nubes como trayendo a la ciudad real hacia sí, poniéndola en pie, y a veces en llamas. Está sobre Toledo, sobre Florencia, sobre París... Y ha estado, más que en parte alguna, en el interior de las utopías políticas y de las más extremas que se han llamado revoluciones. La revolución como idea, como anhelo que abarca a todas las clases de revoluciones que la mente ha construido, es hija de ese afán de resucitar el mundo en la Ciudad de Dios. Se ha llamado ›reino de justicia‹, ›felicidad‹, afán de compartir el pan igualitariamente (que encubría y declaraba el afán de compartir esperanza, de salir de la soledad última en que estamos reclusos los humanos, y tener una muerte común). Es la raíz de todos los imposibles anhelos que han llevado a Europa a vivir en agonía, en muerte y resurrección.«¹⁰¹ *[Die Stadt Gottes ist das Paradigma aller europäischen Kultur. Sie erhebt sich über dem Horizont aller Städte und man sieht sie zwischen den Wolken, als ob sie reale Stadt zu sich hinzieht, sie aufrichtet und manchmal in Flammen versetzen möchte. Sie liegt in dieser Funktion über Toledo, über Florenz, über Paris... Und sie war, mehr als irgendwo sonst, im Inneren der politischen Utopien – auch im Inneren der extremsten politischen Utopien, die als Revolutionen bezeichnet wurden. Die Revolution als Idee, als Sehnsucht, die alle Arten von Revolutionen umfasst, die der Verstand erschaffen hat, ist Tochter dieses Strebens, die Welt in Form der Stadt Gottes auferstehen zu lassen. Sie wurde bezeichnet als ›Reich der Gerechtigkeit‹ ›Glück‹ oder das Verlangen, Brot gleichmäßig zu teilen (dieses Verlangen verbarg und offenbarte den Wunsch, Hoffnung zu teilen, aus der letzten Einsamkeit auszubrechen, in die wir Menschen eingeschlossen sind, und einen gemeinsamen Tod zu haben). Sie ist die Wurzel all jener unmöglichen Sehnsüchte, die Europa dazu gebracht haben, in Agonie, im Tod und in der Auferstehung zu leben.]*

Insofern der in der griechischen Polis und im Christentum wurzelnde Utopismus sowie die politisch und religiös fundierte Hoffnung auch über die Konjugation von Urbanität und Utopismus hinaus die europäische Kultur maßgeblich geprägt haben, versteht Zambrano die europäische Geschichte letztlich als eine Geschichte ihrer Utopien sowie der Persionen ihrer Utopien.¹⁰²

Eine Implikation des Utopismus besteht Zambrano zufolge darin, die Spannung zwischen der Realität und dem Ideal zu ertragen. Das Aushalten dieser Spannung wird von der Autorin als authentische Form des Lebens verstanden: So wie die Stadt

99 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 17, 178.

100 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 63.

101 Ebd.

102 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 171–172; María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 62.

als gemeinschaftlich-politisches Projekt immer nur eine utopische, das heißt kontinuierliche und nie abgeschlossene Verwirklichung ihrer selbst darstellt, ist auch die menschliche Existenz zwischen der Realität, das heißt dem immer nur unvollkommenen Ist-Zustand und der Notwendigkeit, das heißt dem Ideal, dem Ziel und der utopischen Zukunft, verortet.¹⁰³ Folglich bezeichnet Zambrano den Menschen als ein utopisches Wesen, da sein Leben auf der einen Seite als die Aktualisierung des Seins verstanden werden kann, auf der anderen Seite jedoch das notwendige Scheitern der Realisierung einer Utopie seiner selbst oder einer Utopie, an der er teilhat, darstellt.¹⁰⁴

Zwar bezeichnet Zambrano den Menschen hinsichtlich seines kontinuierlichen Scheiterns als ein tragisches Wesen,¹⁰⁵ sie bewertet die im Utopismus implizierte Tragik jedoch als positiv, insofern die Utopie als Generator von Sinn und positiver Reformation fungiert und dem Menschen letztlich überhaupt erst die Zukunft mittels der in ihr implizierten Hoffnung eröffnet.¹⁰⁶ Die Hoffnung versteht Zambrano als essenzielle Kategorie menschlichen Lebens, die dem Menschen überhaupt erst Zukunft ermöglicht: Sie wird zum tiefsten Fundament des Lebens,¹⁰⁷ insofern sie ein lebensnotwendiges Grundvertrauen in die Welt und die Bejahung des Lebens ermöglicht. Sie ist gleichsam die Substanz, welche die Realität des Menschen sowie ihn selbst überhaupt erst konstituiert, insofern sich Sinn und Geschichte überhaupt erst aus der Hoffnung ableiten.¹⁰⁸ Hoffnung und der aus ihr abgeleitete Utopismus resultieren aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit der Realität, die sich für den Menschen in zeitlichen Kategorien als eine Unabgeschlossenheit darstellt.¹⁰⁹ Diesbezüglich unterscheidet Zambrano zwischen einer unreinen Hoffnung, die auf ein konkretes Ziel ausgerichtet ist, und einer reinen Hoffnung, die überational, überzeitlich und losgelöst von konkreten Zielen eine Grundhaltung gegenüber der Welt darstellt, und der *conditio humana* des Menschen als utopisches Wesen gerecht wird.¹¹⁰

Ausgehend von diesen Prämissen versteht Zambrano den Menschen als einen *rey-mendigo* [Bettler-König]:¹¹¹ Er fühlt sich unvollständig, schwach und ist sich bewusst, dass er am Sein nicht in Gänze teilhat, das heißt, er erkennt seine Armut

103 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 133–134; María Zambrano: »De la necesidad y la esperanza«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 10 (2009), S. 112–115, hier S. 112–113.

104 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 154–155.

105 Vgl. ebd., S. 154.

106 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 172–173.

107 Vgl. María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 455.

108 Vgl. ebd., S. 455–465.

109 Vgl. María Zambrano: *España de Galdós*, S. 66, 79–81.

110 Vgl. María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 453.

111 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 144–156.

an. Zugleich resultiert daraus ein Verlangen, sich selbst dieses Sein und diese Abgeschlossenheit zuzusprechen, das utopische Streben im negativen Sinne zu überwinden und sich selbst zu krönen, um seine Existenz als *mendigo* [Bettler] und sein notwendigerweise utopisches Wesen zu leugnen, damit die Spannung zwischen Realität und Utopie nicht mehr ausgehalten werden muss.¹¹²

Die Geschichte Europas ist Zambrano zufolge insbesondere in der Moderne nicht nur eine Geschichte der Utopien, sondern vor allem der negativen Überwindung der Utopie in Absolutismen¹¹³ sowie radikalisierten Delirien,¹¹⁴ welche die Autorin im Rahmen ihrer im folgenden Kapitel dargelegten Analyse und Kritik des modernen Subjekts erläutert.

Im weiteren Verlauf der Untersuchung werden die in diesem Kapitel dargestellten Konzepte Zambranos aufgegriffen und herausgearbeitet, inwiefern die Autorin die Perversionen der zwei konstitutiven Elemente der europäischen Kultur – der Stadt als Utopie und des Ideals der Innerlichkeit – für die Pathologien des modernen Subjekts und der modernen Gesellschaft verantwortlich macht. Dabei wird im Hinblick auf den Utopismus dargelegt, inwiefern sich das moderne Subjekt Zambrano zufolge im Rahmen eines modernen Absolutismus des Menschen¹¹⁵ selbst glorifiziert und unfähig zu einem Leben gemäß der Utopie wird – sowohl bezüglich seiner eigenen Existenz als auch hinsichtlich der Teilnahme an der Polis, verstanden als gemeinschaftliches, utopisches Projekt. Im Hinblick auf die Pervertierung des Paradigmas der Innerlichkeit wird dargelegt, inwiefern in der Moderne ein Ideal der Innerlichkeit, das ursprünglich dem Motiv der emotionalen Öffnung des Menschen für das Andere und damit einhergehend der Konstituierung von Gemeinschaft unterstellt war, dahingehend pervertiert wird, dass ein Absolutismus der Vernunft¹¹⁶ das moderne Subjekt gegenüber dem Anderen verschließt und die Konstituierung von Gemeinschaft zugunsten eines Bedürfnisses nach Selbstbehauptung unterbindet.

112 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 65; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 144–156.

113 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 90, 98, 124–129, 221–222; María Zambrano: *La confesión*, S. 48.

114 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 62.

115 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 86–129, 219–222; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 106.

116 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 123; María Zambrano: *La confesión*, S. 48.

4.4 Die Konstituierung des modernen Subjekts

4.4.1 Vernunft und Gefühl als alternative Weltzugänge – Vom Verhältnis zwischen Philosophie und Poesie

Die *Ratio* versteht Zambrano als einen spezifischen Zugang zur Welt neben einem poetischen, das heißt emotionalen Zugang. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Zambrano den Begriff der Poesie hinsichtlich des Wirklichkeitszuganges des Poeten durchaus synonym mit dem Wirklichkeitszugang des Künstlers im Allgemeinen verwendet. Die *Ratio* hat sich der Autorin zufolge im Rahmen der Trennung von Philosophie und Poesie in der griechischen Antike erstmals als eigenständiger Weltzugang konsolidiert und ist in der Moderne in einen Absolutismus der Vernunft umgeschlagen, den Zambrano maßgeblich für die Pathologien des modernen Subjekts verantwortlich macht. Zambranos Verständnis der *Ratio* wird insbesondere im Rahmen ihrer Ausführungen zu den Unterschieden zwischen einem philosophischen und poetischen Weltzugang verständlich. Beide Zugänge sollen an dieser Stelle dargestellt werden, da Zambrano sie in Abgrenzung zueinander erläutert und vor dem Hintergrund der diesbezüglichen Unterschiede sowohl Zambranos Konzept eines Absolutismus der Vernunft als auch ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekts im Allgemeinen sowie ihre daraus abgeleiteten Therapie-vorschläge verständlich werden.

Während die *Ratio* und Poesie in der vorsokratischen Kultur noch im Sinne einer poetischen Philosophie vereint waren,¹¹⁷ verortet Zambrano die Trennung von Poesie und *Ratio* – und somit die Begründung ihres Konflikts – in der antiken Philosophie seit Platon. Zum einen hatte dieser eine mimetisch verfahrenene Kunst als eine Kopie der Kopie, das heißt als Mimesis der sinnlich erfahrbaren Welt, diskreditiert, die er wiederum als Kopie der Ideen verstanden hatte.¹¹⁸ Dementsprechend wurde die Kunst im Allgemeinen gegenüber der Philosophie abgewertet, welche von Platon als Medium zur direkten Schau der Ideen gedacht wurde.¹¹⁹ Zum anderen wurde die Polis von Platon als ein Ort im Kosmos gedacht, der explizit für den Menschen reserviert ist und nach den Gesetzen der Vernunft strukturiert werden muss. Folglich war in seiner Utopie der Polis der Poet obsolet, da dieser in der Antike immer auch als Vehikel des absolut Anderen, das heißt des Irrationalen, Göttlichen verstanden wurde, insofern der Künstler mittels der Inspiration – ursprünglich durch die

117 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 564; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 422. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 75; María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 703.

118 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 699.

119 Vgl. ebd., S. 708.

Eingebung durch die Musen symbolisiert¹²⁰ – als Medium fungierte.¹²¹ Der Antagonismus wurde Zambrano zufolge darüber hinaus durch eine zunehmende Abwertung der Gefühle seit Platon begünstigt: Die Poesie wurde neben ihrer Funktion als Medium in der Antike immer auch als Ausdruck der Gefühle interpretiert.¹²² Diese werden in der platonischen Philosophie als Gegensatz zur Idee gedacht, insofern die Gefühle das Viele, Heterogene, Subjektiv-triebhaft und zugleich das der eigentlich menschlichen Natur Fremde darstellten. Dieses sollte Platon zufolge zwecks der Befreiung des Menschen aus einem korruptierten Zustand, in welchem der Mensch durch Gefühle und körperliche Bedürfnisse geleitet wird, überwunden werden.¹²³ Diesbezüglich stellt Jürgen Mittelstraß fest, dass Platon das Selbstverständnis einer Philosophie geprägt hatte, die mittels einer exklusiv vernunftgeleiteten Dialektik die Erschließung des Einen, das heißt die Idee des Guten, erreichen kann.¹²⁴ Nur durch Einheit im Sinne der Konstituierung der Polis gemäß der durch die Philosophie erfassten Idee des Guten und der von ihr ausgehenden Idee der Gerechtigkeit kann die Polis Platon zufolge Gerechtigkeit erlangen und – wie Zambrano feststellt – seiner Utopie der Polis im Sinne einer Perfektion menschlichen Zusammenlebens entsprechen.¹²⁵ Konkret entspricht Platons Utopie der gerechten Polis einem kollektiven Verbund, in dem jede Person die ihrem Wesen angemessene Funktion in einer Ordnung einnimmt, an deren Spitze die Philosophenherrscher stehen.¹²⁶ Diesen spricht er das Potenzial zu, vernunftgeleitet und gerecht regieren zu können, da der Philosoph weder durch subjektive Gefühle noch durch ein Streben nach Macht und materiellem Reichtum, sondern durch ein Streben nach vernunftvermittelter Erkenntnis geleitet ist und auf Basis der von ihm geschauten Idee des Guten sowie der daraus abgeleiteten Idee der Gerechtigkeit Politik betreiben kann.¹²⁷ Diesbezüglich stellt Zambrano fest, dass der Philosoph hinsichtlich seines Strebens nach rationaler Erkenntnis und der Schau der Ideen¹²⁸ von Platon in ein antagonistisches

120 Vgl. ebd., S. 710.

121 Vgl. ebd., S. 702–705, 713.

122 Vgl. ebd., S. 698–713.

123 Vgl. ebd., S. 692, 694, 715–734.

124 Vgl. Jürgen Mittelstraß: »Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510b–511e und Buch VII 521c–539d)«, in: Otfried Höffe (Hg.), Platon, Politeia, Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 229–249.

125 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 699; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 173.

126 Vgl. Platon: »Politeia«, in: Ursula Wolf (Hg.), Platon, *Sämtliche Werke*, Hamburg: Rowohlt 2008, S. 211–537, hier S. 334–412.

127 Vgl. ebd., S. 387–412, 426–427, 520–521.

128 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 140; María Zambrano: *La confesión*, S. 6. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 731–733.

Verhältnis zum Poeten gesetzt wird, insofern Letzterer Platon zufolge durch unspezifische Gefühle und Triebe geleitet ist.¹²⁹

Zambranos Verständnis von Poesie orientiert sich am erläuterten antiken Verständnis von Kunst als Ausdruck des absolut Anderen, Göttlichen, Irrationalen. Ihre Verwendung des Begriffs Poesie verweist dementsprechend auf einen spezifischen Modus der Existenz im Sinne einer rezeptiv-kommunikativen Haltung gegenüber der Welt. Folglich ist die Poesie für Zambrano weder Mimesis noch subjektiver Ausdruck des Poeten, sondern ein rezeptiv ausgerichtetes Erkenntnisinstrument und zugleich die Ausdrucksform einer transzendenten, rational nicht fassbaren Realität.¹³⁰ Die Motivation von Zambranos normativ präsentierten Poeten besteht der Autorin zufolge darin, zu einer ursprünglichen Situation der Gemeinschaft und Harmonie zurückzugelangen.¹³¹ Zambrano verwendet für diesen ursprünglichen Status der Gemeinschaft¹³² die Metaphern ursprünglicher Traum,¹³³ ursprüngliches Paradies¹³⁴ sowie verlorenes Paradies.¹³⁵ Dementsprechend geht es dem von Zambrano normativ präsentierten Poeten explizit nicht darum, Unabhängigkeit im Ausdruck zu erlangen. Folglich kritisiert Zambrano eine Vereinnahmung moderner Kunst durch ein individualistisches Paradigma, das Kunst auf subjektive Expression reduziert und Freiheit mit Individualismus gleichsetzt.¹³⁶ Der von Zambrano normativ skizzierte Poet versteht sein Kunstwerk dementsprechend nicht als eigene Leistung, sondern versteht sich selbst im antiken Sinne als Vehikel:¹³⁷

»Y el poeta es fiel a lo que ya tiene. No se encuentra en déficit como el filósofo, sino en exceso, cargado, con una carga, es cierto, que no comprende. Por eso la tiene que expresar, por eso tiene que hablar ›sin saber lo que dice‹, como le reprochan. Y su gloria está en no saberlo, porque, con ello, se revela que es muy superior a un entendimiento humano la palabra que de su boca sale; con ello nos muestra que es más que humano lo que en su cuerpo habita.«¹³⁸ [Und der Dichter ist dem treu, was er bereits besitzt. Er befindet sich nicht in einer Mangelsituation wie der Philosoph, sondern in einer Situation des Überflusses. Er ist beladen mit einer Last, die er nicht versteht. Deshalb muss er sie ausdrücken und gleichsam ›ohne zu wissen, was er sagt‹ sprechen,

129 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 699–700, 713, 715.

130 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 195.

131 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 756–758.

132 Vgl. María Zambrano: *Unamuno*, S. 180.

133 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 752, 757.

134 Vgl. ebd., S. 770.

135 Vgl. María Zambrano: *La confesión*, S. 29; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 288.

136 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 74–75; María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 614. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 298.

137 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 709–711; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 195.

138 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 709–710.

wie man ihm vorwirft. Aber in diesem Nicht-Wissen liegt seine Größe, weil sich dadurch offenbart, dass das Wort, das aus seinem Mund kommt, dem menschlichen Verstand weit überlegen ist; dadurch zeigt er uns, dass mehr als nur das Menschliche in seinem Körper wohnt.]

Authentische Poesie ist Zambrano zufolge dementsprechend als Kreation ausgehend von Inspiration zu verstehen:¹³⁹

»Poesía es creación, la creación primera humana, y es palabra inspirada, recibida, pasiva todavía. De ahí el carácter sagrado del poeta, carácter imborrable en todas sus efigies de cualquier tiempo. El poeta no acaba de saber lo que dice, ni menos aún cuándo lo dirá; habitado por un saber de inspiración, nada extraño es que se siente y sea sentido primeramente como habitado por un dios que en él se manifiesta. El poeta original es un oráculo.«¹⁴⁰ [*Poesie ist Schöpfung, die erste menschliche Schöpfung. Sie ist ein inspiriertes, empfangenes, noch passives Wort. Daher rührt der heilige Charakter des Dichters. Schöpfung ist ein unauslöschliches Merkmal in allen Darstellungen des Dichters zu jeder Zeit. Der Dichter weiß nicht genau, was er sagt, und noch weniger, wann er es sagen wird; erfüllt von einem Wissen der Inspiration, ist es nicht verwunderlich, dass der Dichter sich selbst als von einem Gott bewohnt empfindet – einem Gott, der sich in ihm offenbart. Derart wird der Dichter auch von seinen Mitmenschen empfunden. Der ursprüngliche Dichter ist ein Orakel.*]

Der Poet fühlt das Andere in sich und dient dieser transzendenten Instanz, indem er schweigt, sein Selbst negiert und seine eigene Existenz diesem Sein opfert, um in einer poetischen Sprache als Medium zu fungieren und in Metaphern auszudrücken, was durch die *Ratio* nicht fassbar ist.¹⁴¹ Poesie ist Zambrano zufolge demnach in erster Linie rezeptiv, sie entspringt einer aus Liebe motivierten Passivität.¹⁴² Diesen Prozess des bewussten Schweigens und des Raumeingeständnisses an das Andere bezeichnet Zambrano als das Martyrium des Poeten.¹⁴³ Er opfert sich, insofern er sein Selbst zum Schweigen bringt, um rezeptiven Raum zu schaffen, in dem das Andere sich zeigen kann. Der Poet empfängt die Inspiration dankbar und möchte zu einem verlorenen Paradies nicht vornehmlich aus eigenem Interesse zurückgelangen, sondern um es mit seinen Mitmenschen zu teilen und eine absolute Gemeinschaft wiederherzustellen, weshalb Poesie sich Zambrano zufolge immer auch an ei-

139 Vgl. ebd., S. 763; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 195.

140 María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 194–195.

141 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 711–712; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 451.

142 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 765.

143 Vgl. ebd., S. 711–712, 749.

nen Rezipienten richtet.¹⁴⁴ Poesie versteht Zambrano in diesem Sinne als Ausdruck von Liebe und des Wunsches nach Kommunikation:

»El poeta no ha podido resignarse a perder esa patria lejana y parte en su busca. Pero el poeta es aquél que no quería salvarse él solo; es aquél para quien ser sí mismo no tiene sentido: ›Una felicidad que no puede comunicarse no es felicidad‹. No es a sí mismo a quien el poeta busca, sino a todos y a cada uno. Y su ser es tan solo vehículo, tan solo un medio para que tal comunicación se realice. La mediación, el amor que ata y desata, que crea. La meditación del amor que destruye, que consume y se consume, del amor que se desvive.«¹⁴⁵ [*Der Dichter konnte sich nicht damit abfinden, jene ferne Heimat zu verlieren und macht sich auf die Suche nach ihr. Dabei wollte er sich jedoch nicht allein retten; für ihn ergibt es keinen Sinn, nur er selbst zu sein: ›Ein Glück, das nicht geteilt werden kann, ist kein Glück‹. Der Dichter sucht nicht sich selbst, sondern alle und jeden Einzelnen. Und sein Dasein ist lediglich ein Vehikel, ein Mittel, damit diese Kommunikation [mit dem Anderen] stattfinden kann. Die Vermittlung, die Liebe, die bindet und löst, die erschafft. Die Meditation der Liebe, die zerstört, die verzehrt und sich selbst verzehrt, aus einer Liebe heraus, die sich verausgabt.*]

Poesie wird von Zambrano im Anschluss an Ortega y Gasset mit dem Flug einer Taube verglichen, die sich in der Luft orientiert und keine Spuren am Himmel hinterlässt.¹⁴⁶ Das Hinterlassen von Spuren im Sinne von rationalen Geltungsansprüchen wäre mit Zambrano in letzter Instanz immer schon ein Akt der Gewalt, der dem Poeten widerstrebt, da dieser der Autorin zufolge weder Recht, Macht noch Exklusivität für sich beansprucht.¹⁴⁷ Sein Wort drückt der Autorin zufolge eine im Herzen empfangene Wahrheit jenseits der Macht- und Geltungsansprüche des Subjekts aus:

»La palabra irracional de la poesía, por fidelidad a lo hallado, no traza camino. Va, al parecer, perdida, [...] no pretende ni siquiera ser verdad, sino solamente fijar lo recibido, dibujar el sueño, regresar por la palabra al paraíso primero y compartirlo.«¹⁴⁸ [*Das irrationale Wort der Poesie, aus Treue zu dem Gefundenen, zeichnet keinen Weg. Es bewegt sich scheinbar verloren, [...] es beansprucht nicht einmal, wahr zu sein, sondern will lediglich das Empfangene festhalten, den Traum zeichnen, durch das Wort ins ursprüngliche Paradies zurückkehren und dieses teilen.*]

Durch ihren Verzicht auf einen absoluten Geltungsanspruch lässt Poesie immer auch Heterogenität zu und reduziert die Realität nicht auf eine einzige, vermeintlich mittels der *Ratio* erkannte absolute Wahrheit:

144 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 60–65.

145 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 758.

146 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 62.

147 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 696, 770.

148 Ebd., S. 770.

»Y es porque el poeta no cree en la verdad, en esa verdad que presupone que hay cosas que son y cosas que no son, y, en consecuencia, verdad y engaño. Para el poeta no hay engaño, si no es el único de excluir, por mentirosas, ciertas palabras. De ahí que frente a un hombre de pensamiento, el poeta produzca la impresión primera de ser un escéptico. Mas no es así. Ningún poeta puede ser un escéptico, ama la verdad: mas no la verdad excluyente, no la verdad imperativa, electora, seleccionadora de aquello que va a erigirse en dueño de todo lo demás, de todo. ¿Y no se habrá querido para eso el todo; para poder ser poseído, abarcado, dominado? Algunos indicios hay de ello. Sea o no así, el ›todo‹ del poeta es bien diferente, pues no es el todo como horizonte, ni como principio; sino en todo caso un todo a posteriori que solo lo será cuando ya cada cosa haya llegado a su plenitud.«¹⁴⁹ *[Und das liegt daran, dass der Dichter nicht an die Wahrheit glaubt, an jene Wahrheit, die voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sind, und andere, die nicht sind, und folglich Wahrheit oder Täuschung. Für den Dichter gibt es keine Täuschung, es sei denn diejenige, die darin besteht, gewisse Worte als lügnerisch auszuschließen. Daher macht der Dichter im Gegensatz zum Denker zunächst den Eindruck eines Skeptikers. Doch dem ist nicht so. Kein Dichter kann ein Skeptiker sein, denn er liebt die Wahrheit: aber nicht die ausschließende Wahrheit, nicht die imperative Wahrheit, die wählt, selektiert und bestimmt, was sich über alles andere erheben soll – über das Ganze erheben soll. Und hat man dafür nicht dieses ›Ganze‹ gewollt? Um besessen, umfasst und beherrscht zu werden? Es gibt einige Hinweise darauf. Wie dem auch sei – das ›Ganze‹ des Dichters ist etwas völlig anderes, denn es ist nicht das ›Ganze‹ als Horizont, nicht als Prinzip; sondern bestenfalls ein ›Ganzes‹ a posteriori, das erst dann existiert, wenn jedes Ding seine Vollendung erreicht hat.]*

Folglich hatte sich die Poesie bereits seit der antiken Trennung von Philosophie und Poesie der von der Philosophie im Rahmen ihres Geltungsanspruches diskreditierten Heterogenität gewidmet:

»La poesía perseguía, entre tanto, la multiplicidad desdeñada, la menospreciada heterogeneidad. El poeta enamorado de las cosas se apega a ellas, a cada una de ellas y las sigue a través del laberinto del tiempo, del cambio sin poder renunciar a nada: ni a una criatura ni a un instante de esa criatura, ni a una partícula de la atmósfera que la envuelve, ni a un matiz de la sombra que arroja, ni del perfume que expande, ni del fantasma que ya en ausencia suscita.«¹⁵⁰ *[Die Poesie strebte derweil nach der vernachlässigten Vielfalt, der geringgeschätzten Heterogenität. Der Dichter – verliebt in die Dinge – hält an ihnen fest, an jedem einzelnen, und folgt ihnen durch das Labyrinth der Zeit, durch den Wandel, ohne auf irgendetwas verzichten zu können: weder auf ein Geschöpf noch auf einen Augenblick dieses Geschöpfs, weder auf ein Partikel der Atmosphäre, die es umgibt, noch auf eine Nuance des Schattens, den es wirft, noch auf den Duft, den es verströmt, noch auf das Gespenst, das es in seiner Abwesenheit hervorruft.]*

149 Ebd., S. 696.

150 Ebd., S. 692.

Das poetische Wort beschreibt Zambrano in *Claros del bosque* und *Los bienaventurados* als ein von systematischer und pragmatischer Sprache befreites Wort:¹⁵¹ *la palabra liberada del lenguaje*.¹⁵² Die poetische Sprache greift auf Metaphern zurück, um zum einen auszudrücken, was nicht rational ausdrückbar ist,¹⁵³ und zum anderen der Versuchung zu entgehen, wie die systematisch-konzeptuelle Sprache der Realität Gewalt anzutun durch die Reduktion auf eine absolute Wahrheit, das Drängen in Bahnen, das Aufzwingen von Regeln sowie das Überstülpen von Konzepten:¹⁵⁴

»Y así, el sistema es la forma de la angustia y la forma del poder. La forma de la incomunicación, de la soledad obstinada. La poesía, en verdad vive aliada de esto. Poder y voluntad no le interesan, ni entran en su ámbito. La conciencia en ella no significa poderío. [...] Cuando la poesía hable de ética hablará de martirio, de ›sacrificio‹. La poesía sufre el martirio del conocimiento.«¹⁵⁵ [*Und so ist das System die Form der Angst und der Macht. Die Form der Nicht-Kommunikation, der beharrlichen Einsamkeit. Die Poesie jedoch lebt in Wahrheit fern hiervon. Macht und Wille interessieren sie nicht, treten nicht in ihr Umfeld ein. Bewusstsein bedeutet in der Poesie nicht Herrschaft. [...] Wenn die Poesie von Ethik spricht, wird sie vom Martyrium sprechen, vom ›Opfer‹. Die Poesie erleidet das Martyrium des Wissens.*]

Der von der Autorin skizzierte und normativ verstandene Poet wird ihrem Konzept der *piedad* [Demut] gerecht. Diese versteht die Autorin als Bedingung für den Kontakt mit dem Anderen.¹⁵⁶ Das Gefühl der Demut dient Zambrano zufolge als emotionale Basis für die Kommunikation mit dem Anderen in jeglichem Sinne, insofern sie eine rezeptiv-kontemplative Einstellung gegenüber dem Anderen ermöglicht und ein Raumeingeständnis impliziert, in dem das Andere sich überhaupt erst zeigen kann.¹⁵⁷ Sie bewirkt die Bereitschaft, mitzufühlen und sich explizit nicht über das Andere zu erheben,¹⁵⁸ wodurch eine rezeptiv-emotionale Öffnung des Menschen für

151 Vgl. María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 122–128; María Zambrano: *Claros del bosque*, S. 108.

152 Vgl. María Zambrano: *Claros del bosque*, S. 81.

153 Vgl. María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 122; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 82; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 159.

154 Vgl. María Zambrano: *Fragmentos, aurora*, S. 122; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 193; María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 184; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 62.

155 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 749.

156 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 194.

157 Vgl. María Zambrano: »Para una historia de la piedad«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012), S. 103–107, hier S. 104–106; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 187.

158 Vgl. María Zambrano: *Unamuno*, S. 130; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 199.

das Andere begünstigt und die Entstehung eines Raumes für authentische Kommunikation möglich wird.¹⁵⁹

»Y así, el saber por inspiración pertenece por entero al mundo de la piedad, es recibido de algo otro y él en sí mismo es sentido como distinto de quien lo tiene; [...] Y así la poesía es el saber primero que nace de este piadoso saber inspirado.«¹⁶⁰
[Und so gehört das durch Inspiration erlangte Wissen ganz und gar zur Welt der Demut. Dieses Wissen wird von etwas Anderem empfangen und als etwas empfunden, das sich von dem unterscheidet, der es besitzt; [...] Daher ist die Poesie das ursprüngliche Wissen, das aus diesem demütigen, inspirierten Wissen hervorgeht.]

Einem poetischen Weltzugang stellt die Autorin einen rationalen Weltzugang gegenüber. Zwar kritisiert Zambrano in erster Linie einen spezifisch modernen Rationalismus, der auf die rationale Beherrschung und Instrumentalisierung der Welt abzielt, nichtsdestotrotz verortet sie durchaus im oben erläuterten Sinne von Adorno und Horkheimer in jeder Form des reinen Vernunftgebrauches ein gemeinschaftsgefährdendes Potenzial. Die Etablierung des Antagonismus zwischen Philosophie und Poesie in der griechischen Philosophie hatte Zambrano zufolge zwar auf der einen Seite die Demokratie und damit einhergehend die Konstituierung der Person im politischen, rationalen Diskurs und im reflexiven Abstand zu sich selbst und der Welt ermöglicht. Auf der anderen Seite hatte die Trennung von Philosophie und Poesie in der Antike der Autorin zufolge jedoch bereits die Voraussetzung für den im Kapitel 4.4.2 erläuterten modernen Absolutismus der Vernunft gelegt: Wie der Begriff Poesie, so ist auch der Begriff Philosophie in Zambranos Terminologie weiter gefasst, als das zeitgenössische umgangssprachliche Verständnis impliziert. Philosophie wird von der Autorin gleichsam als Protowissenschaft verstanden und steht zugleich für die *Ratio* im Allgemeinen. In *Notas de un método* erläutert die Autorin, dass diese ursprünglich aus der aus einem Staunen abgeleiteten Frage des Thales von Milet »Was sind die Dinge?« entsteht.¹⁶¹ Diese Frage impliziert zwar durchaus eine Rezeptivität und entspringt im etymologischen Sinne einer Liebe des Philosophen zur Weisheit. Zambrano weist jedoch darauf hin, dass die Frage »Was sind die Dinge?« die Trennung von Subjekt und Objekt bereits impliziert und eine ursprüngliche Form der Gemeinschaft ablöst, insofern sich das fragende Subjekt den Dingen, das heißt der Welt, verstanden als Objekt, gegenüberstellt.¹⁶² Die Trennung von Subjekt und Objekt in der Frage nach dem Sein der Dinge verweist zugleich auf ein zweites zentrales Moment der Philosophie, insofern die Philosophie Zambrano zufolge immer auch Ausdruck des

159 Vgl. María Zambrano: Para una historia de la piedad, S. 106.

160 María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 194.

161 Vgl. María Zambrano: Notas de un método, S. 139.

162 Vgl. ebd., S. 98; María Zambrano: Los bienaventurados, S. 438.

Bedürfnisses ist, eine Situation der Gemeinschaft im Sinne der Rezeption und Akzeptanz der unveränderten Dinge, das heißt der Realität und ihrer Wirkung auf den Menschen, zu verlassen, um aus eigener Kraft zu existieren und Unabhängigkeit in der rationalen Erklärung sowie Erschließung der Welt durch den eigenen Verstand zu erlangen und auf die Welt einzuwirken:

»El filósofo vive hacia adelante, alejándose del origen, buscándose a sí mismo: en la soledad, aislándose y alejándose de los hombres. [...] Quiere el filósofo salirse de la corriente del tiempo, de la procesión de los seres, despegarse de la larga cadena de creación en que marchamos unidos en condena temporal con los demás, con el resto de los hombres y con las otras criaturas también: luces y sombras que nos acompañan. Pero el filósofo no acepta este encadenamiento, esta compañía. Ha soñado alguna vez, en el alborar de su vida, cuando todavía no era filósofo, que una voz invisible le llamara para sacarle de la procesión y destacar del resto de los peregrinos. [...] Y entonces mira al derredor, desconfiadamente y se pone a pensar. Piensa, en efecto. Y de su pensar sale su ser; su nombre singular y único, su ser inescrutable. Sale, conquistador por su propio esfuerzo, lo que llama ser: su ser.«¹⁶³ [*Der Philosoph lebt nach vorne, entfernt sich vom Ursprung, sucht ›sich selbst‹ in der Einsamkeit, isoliert sich und entfernt sich von den Menschen. [...] Der Philosoph will aus dem Strom der Zeit und der Prozession der Wesen heraustreten. Er will sich von der langen Kette der Schöpfung lösen, in der wir gemeinsam mit den anderen, mit den übrigen Menschen und auch mit den anderen Geschöpfen marschieren: Licht und Schatten, die uns begleiten. Doch der Philosoph akzeptiert diese Verkettung, diese Gemeinschaft nicht. Einst träumte er, im Morgengrauen seines Lebens, als er noch kein Philosoph war, dass ihn eine unsichtbare Stimme rufen würde, um ihn aus der Prozession herauszuführen und ihn über die übrigen Pilger zu erheben. [...] Und dann schaut er misstrauisch um sich und beginnt zu denken. Er denkt tatsächlich. Und aus seinem Denken entsteht sein Sein; sein einzigartiger und unverwechselbarer Name, sein unergründliches Wesen. Heraus tritt, durch seine eigene Anstrengung erkämpft, das, was er Sein nennt: sein Sein.*]

In *Los Bienaventurados* compara la autora con los filósofos finalmente con un hijo, el cual es una originaria y familiar comunidad abandona, para independiente de una aceptada existencia autónoma para existir:

»La actitud filosófica es lo más parecido a un abandono, a la partida del hijo pródigo de la casa del Padre; desde la tradición recibida, los dioses encontrados, la familiaridad y aun del simple trato con las cosas, tal como ha ido fabricando la costumbre. Es lo más parecido a arrancarse de todo lo recibido [...]«.¹⁶⁴ [*Die philosophische Haltung ähnelt am ehesten einem Verlassen, dem Aufbruch des verlorenen Sohnes aus dem Haus des Vaters; weg von der überlieferten Tradition, den gefundenen Göttern,*

163 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 757, 759–760.

164 María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 442.

der Vertrautheit. Weg vom einfachen, durch die Gewohnheit geprägten Umgang mit den Dingen. Sie ähnelt am ehesten dem Losreißen von allem Empfangenen [...].

Auch in *El hombre y lo divino* greift Zambrano das Motiv des Verlassens eines ursprünglichen Kontextes der Gemeinschaft auf, insofern die philosophische Frage letztlich einen ursprünglichen Zustand der Akzeptanz zerstört und eine Emanzipation des Fragenden aus jenem Zustand sowie die eigenständige Existenz des Subjekts gegenüber der Realität impliziert:

»Toda pregunta indica la pérdida de una intimidad o el extinguirse de una adoración. En los dos procesos actúa como fondo último, determinante, el afán, la necesidad quizá de un alguien que quiere independizarse, vivir por su cuenta, liberarse de lo mismo que ha sido el lugar de su alma. Y aun más que la ruptura de un amor, es algo como el nacimiento; el proceso en que un ser que se ha nutrido y respirado dentro de otro, intrincado con él, se desprende en busca de su propio espacio vital. Así la pregunta filosófica que Tales formulara un día, significa el desprendimiento del alma humana, no ya de esos dioses creados por la poesía, sino de la instancia sagrada, del mundo oscuro de donde ellos mismos salieron.«¹⁶⁵ *[Jede Frage deutet auf den Verlust einer Intimität oder das Erlöschen einer Anbetung hin. In beiden Prozessen wirkt im Hintergrund, als letzte bestimmende Instanz, das Streben, vielleicht die Notwendigkeit eines Individuums, sich unabhängig zu machen, auf eigene Faust zu leben, sich von dem zu befreien, was bisher der Ort seiner Seele war. Stärker noch als der Bruch einer Liebe, ist es wie eine Geburt: ein Prozess, in dem ein Wesen, das innerhalb eines anderen genährt und beatmet wurde, mit ihm verflochten war, sich nun löst, um seinen eigenen Lebensraum zu suchen. So bedeutet die philosophische Frage, die Thales eines Tages stellte, das Loslösen der menschlichen Seele – nicht mehr von jenen Göttern, die von der Poesie erschaffen wurden, sondern von der heiligen Instanz, von der dunklen Welt, aus der auch diese Götter selbst hervorgingen.]*

Jedes Sein existiert der Autorin zufolge auf Kosten eines nicht vorhandenen Seins, insofern es Raum einnimmt: »Porque todo *ser algo*, significa ser a costa de algo; ser a costa de que otro algo no sea.«¹⁶⁶ *[Denn etwas zu sein bedeutet, auf Kosten von etwas anderem zu sein; auf Kosten davon, dass etwas anderes nicht ist.]* Folglich beurteilt Zambrano den Wunsch nach selbstständiger Existenz sowie die Existenz des Menschen an sich auch über ihre Ausführungen zur Philosophie hinaus als gewaltvoll:

»Y es que la existencia misma del hombre hunde sus raíces en una falta, en algo tremendo, que hace que cuando el hombre por fin se decide a existir, a tomar su parte, a ser de verdad, resulte algo monstruoso. Ningún delito mayor que este del

165 María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 59.

166 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 700.

existir: »Pues el delito mayor del hombre es haber nacido.«¹⁶⁷ [Und das liegt daran, dass die Existenz des Menschen selbst ihre Wurzeln in einem Mangel hat. Das heißt, in etwas Erschreckendem, das bewirkt, dass, wenn der Mensch sich schließlich entschließt zu existieren, einen Teil der Welt für sich zu beanspruchen, wirklich zu sein, etwas Monströses daraus wird. Kein Verbrechen ist größer als das des Existierens: »Denn das größte Verbrechen des Menschen ist es, geboren worden zu sein.«]

Die Philosophie ist Zambrano zufolge hinsichtlich ihrer konstitutiven Momente dementsprechend im höchsten Maße ambivalent, weil sie in dem Staunen über die Dinge wurzelt, aber sich aus diesem Staunen zugleich eine Frage nach dem Sein der Dinge ableitet. Diese Frage impliziert jedoch den gewaltvollen Akt der Konstituierung der Existenz eines fragenden Subjekts, welches eine Situation der unmittelbaren Gegebenheit und Gemeinschaft verlässt:

»Y es que en el origen de la filosofía está la admiración, según textos muy venerables nos dicen, pero está también la violencia, según otros, no menos venerables, nos aseguran. Admiración y violencia. De esta rara conjunción se ha engendrado la filosofía [...]. La primera nos mantiene apegados a las cosas, a las criaturas, sin poder deprendernos de ellas, en un éxtasis en que la vida queda suspensa y encantada. De ella sola no podría derivar algo tan viril y activo como el pensamiento desvelador. Hace falta que intervenga alguna más, la violencia, para que surja algo que se atreva a levantar y rasgar los velos en que aparecen encubiertas las cosas. [...] La violencia quiere, mientras que la admiración no quiere nada.«¹⁶⁸ [Und so liegt im Ursprung der Philosophie die Bewunderung, wie uns sehr ehrwürdige Texte sagen, doch ebenso liegt dort die Gewalt, wie andere, nicht weniger ehrwürdige, uns versichern. Bewunderung und Gewalt. Aus dieser seltsamen Verbindung ist die Philosophie hervorgegangen [...]. Die Bewunderung hält uns an den Dingen, an den Geschöpfen fest, ohne dass wir uns von ihnen lösen könnten, in einer Ekstase, in der das Leben innehält und verzaubert ist. Aus ihr allein könnte nichts so potentes und Aktives wie das enthüllende Denken entstehen. Es ist nötig, dass etwas anderes hinzukommt, die Gewalt, damit etwas entsteht, das den Mut hat, die Schleier zu lüften und zu zerreißen, in denen die Dinge verborgen erscheinen. [...] Die Gewalt will, während die Bewunderung nichts will.]

Philosophie versteht Zambrano folglich als einen dynamischen Prozess, der in einem Staunen über das Sein seinen Anfang nimmt und im Rahmen der Beantwortung der Frage nach dem Sein in einen gewaltvollen Prozess der Konstituierung der eigenen Existenz sowie des Losreißen aus einer ursprünglichen Gemeinschaft mündet:

167 María Zambrano: La agonía de Europa, S. 42.

168 María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 575–576.

»Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, si, paso ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia.«¹⁶⁹ [*Und so erkennen wir nun deutlicher die Bedingung der Philosophie: Bewunderung, im Sinne eines Innehalten vor dem Unmittelbaren, um sich anschließend gewaltsam davon loszureißen und sich auf etwas anderes zu stürzen, auf etwas, das gesucht und verfolgt werden muss, das uns nicht gegeben ist, das seine Präsenz nicht schenkt.*]

Bezüglich der Antwort auf die Frage »Was sind die Dinge?« stellt Zambrano fest, dass diese in der abendländischen Geistesgeschichte zumeist von demjenigen gegeben wurde, der die Frage gestellt hatte.¹⁷⁰ Es geht in der Geschichte der Philosophie und später in der Wissenschaft Zambrano zufolge dementsprechend weniger um ein Zuhören im Sinne der Wahrnehmung und Erkenntnis der Realität als vornehmlich darum, selbst die Antwort zu geben und für sich und seine rational begründeten Aussagen Recht zu beanspruchen.¹⁷¹ Die *Ratio* geht seit Platon von der Existenz des Einen in Form der Idee des Guten oder später in einer einzigen Wahrheit aus¹⁷² und negiert Zambrano zufolge dadurch Heterogenität: Sie entreißt die Dinge gleichsam ihrer Realität, um sie rational verständlich, das heißt letztlich dem Menschen verfügbar zu machen. Dadurch zerstört und reduziert die *Ratio* notwendigerweise immer auch Realität.¹⁷³ Aus dem Geltungsanspruch der *Ratio* leitet sich ein Imperativ ab,¹⁷⁴ der Zambrano zufolge bereits bei Platon deutlich wird, wenn dieser die Philosophie als bescheiden und desinteressiert präsentiert aber *de facto* Herrschaft, Recht und daraus abgeleitet Macht für diese in seiner Utopie der Philosophenherrschaft beansprucht¹⁷⁵. Zambrano stellt diesbezüglich fest, dass, auch wenn eine Philosophenherrschaft nicht realisiert wurde, der Herrschaftsanspruch der durch die Philosophie etablierten *Ratio* in der abendländischen Kultur geltend gemacht werden konnte: »[...] si los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento [...]«. ¹⁷⁶ [...] *auch wenn die Philosophen noch keine Republik regiert haben, hat die von ihnen begründete Vernunft ein wahrhaftiges Imperium im Wissen errichtet [...].*

169 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 689.

170 Vgl. María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 438.

171 Vgl. María Zambrano: *Fragmentos, aurora*, S. 46; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 385, 440.

172 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 564.

173 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 168; María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 696; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 193; María Zambrano: »El horizonte y la destrucción«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012), S. 173–176, hier S. 173; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 215.

174 Vgl. María Zambrano: *Fragmentos, aurora*, S. 46.

175 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 565.

176 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 687.

Die fortschreitende Rationalisierung der Welt wird Zambrano zufolge durch eine Furcht begünstigt, die aus einer bereits durch den rationalen Weltzugang im Sinne des Verlassens einer Anschauung der Dinge bewirkten Einsamkeit resultiert. In *Confesión: Género literario* stellt Zambrano diesbezüglich fest, dass sich durch die rationale Beherrschung, Selbstbehauptung und Trennung des Subjekts vom Objekt der Mensch in eine Einsamkeit gegenüber den Dingen begibt, weshalb er nur noch sich selbst erkennen kann.¹⁷⁷ Die Autorin diagnostiziert eine Furcht angesichts dieser Leere, welche die Rationalisierung der Welt weiter begünstigt, insofern rationale Systeme dem Denkenden Sicherheit und vermeintliche Erhabenheit über die Realität suggerieren.¹⁷⁸

»La razón se afirmaba cerrándose y después, naturalmente, ya no podía encontrar otra cosa que a sí misma. De ahí la angustia. La angustia que arroja como fondo último toda esta metafísica, como última revelación de su raíz, definidora de la actitud humana, de donde salieron tan altivos y cerrados sistemas de pensamientos. [...] El sistema es lo único que ofrece seguridad al angustiado, castillo de razones, muralla cerrada de pensamientos invulnerable frente al vacío. Y a la angustia no se resuelve sino con actividad. No lleva a la contemplación, sino a un pensamiento que es acción, a un pensar, que se pone en marcha porque es lo único que puede poner en marcha el ser angustiado, porque es lo único que tiene para afianzarse. [...] Pero es que la angustia no solo es consecuencia de la soledad, de ser «consciente y nada más», sino que la angustia es el principio de la voluntad. O tal vez hay angustia porque hay ya un principio de voluntad. Lo cierto es que angustia y voluntad se implican. Y la voluntad requiere soledad, es anticontemplativa. Es singular, rehúye la comunidad. Y así, el sistema es la forma de la angustia y la forma del poder. La forma de la incomunicación, de la soledad obstinada.«¹⁷⁹

[Die Vernunft behauptete sich, indem sie sich verschloss, und konnte danach nichts anderes mehr finden, als sich selbst. Daher die Angst. Die Angst, die als letzter Hintergrund diese ganze Metaphysik offenbart, als letzte Enthüllung ihrer Wurzel, die die menschliche Haltung bestimmt. Aus dieser Angst gingen so arrogante und geschlossene Denksysteme hervor. [...] Das System ist das Einzige, das dem Ängstlichen Sicherheit bietet, eine Burg aus Gründen, eine geschlossene Mauer aus Gedanken, die dem Nichts gegenüber unverwundbar ist. Und die Angst wird durch nichts gelöst, außer durch Aktivität. Sie führt nicht zur Kontemplation, sondern zu einem Denken, das Handeln ist, zu einem Denken, das in Gang gesetzt wird, weil es das Einzige ist, das das geängstigte Sein in Bewegung setzen kann, weil es das Einzige ist, woran es sich festhalten kann. [...] Doch die Angst ist nicht nur eine Folge der Einsamkeit, des bloßen Bewusstseins, sondern die Angst ist der Ursprung des Willens. Vielleicht gibt es auch die Angst, weil bereits ein Anfang des Willens vorhanden ist. In jedem Fall ist gewiss, dass Angst und Wille einander bedingen. Und

177 Vgl. María Zambrano: La confesión, S. 45–46.

178 Vgl. María Zambrano: Notas de un método, S. 76; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 748.

179 María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 748.

der Wille erfordert Einsamkeit, er ist antikontemplativ. Er ist einzigartig, meidet die Gemeinschaft. Und so ist das System die Form der Angst und die Form der Macht. Die Form der Nicht-Kommunikation, der beharrlichen Einsamkeit.]

Folglich versteht Zambrano die Kommunikationsunfähigkeit und Einsamkeit des modernen Subjekts sowie die daraus abgeleitete Furcht auf der einen Seite als ein zentrales Motiv der Rationalisierung der Welt und auf der anderen Seite als ein Resultat vorangegangener Rationalisierung im Sinne der Heraushebung des Subjekts aus einem Kontext der Gemeinschaft durch die Frage nach dem Sein der Dinge und der rationalen Selbstbehauptung.

Trotz ihres vernunftkritischen Diskurses versteht Zambrano die *Ratio* letztlich als einen notwendigen Bestandteil menschlichen Weltbezuges, da diese als ein Instrument fungiert, das Präzision in der Erschließung von Sachverhalten und sprachliche Kommunikation sowie Politik überhaupt erst ermöglicht.¹⁸⁰ Nichtsdestotrotz muss die *Ratio* Zambrano zufolge durch eine emotional-poetische Perspektive ergänzt und zugleich relativiert werden, um nicht in einen Absolutismus der Vernunft umzuschlagen und ihr Gemeinschaft zersetzendes Potenzial zu entfalten.¹⁸¹ Philosophie und Poesie versteht Zambrano in diesem Sinne als zwei sich ergänzende Momente, in denen sich das Menschliche verwirklicht:

»No se encuentra la totalidad de lo humano en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por la gracia. La filosofía búsqueda, requerimiento guiado por un método.«¹⁸² [*Die Gesamtheit des Menschlichen findet sich nicht in der Philosophie; die Gesamtheit des Menschlichen findet sich ebenfalls nicht in der Poesie. In der Poesie begegnen wir unmittelbar dem konkreten, individuellen Menschen. In der Philosophie hingegen dem Menschen in seiner universellen Geschichte, in seinem Streben, zu sein. Die Poesie ist Begegnung, Gabe, Entdeckung durch Gnade. Die Philosophie ist Suche, ein durch eine Methode geleitetes Streben.*]

Wenngleich Zambrano die *Ratio* als solche hinsichtlich ihrer geltungsbeanspruchenden und Heterogenität zerstörenden Facette kritisch betrachtet, gilt ihre Kritik vornehmlich einem modernen Absolutismus der Vernunft.¹⁸³

180 Vgl. ebd., S. 687. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 44, 78–79.

181 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 687; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 44, 78–79.

182 María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 687.

183 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 123.

4.4.2 Das moderne Subjekt und der Absolutismus der Vernunft

Zambrano stellt fest, dass bereits seit der griechischen Antike ein negativ verstandener Humanismus im Sinne eines Absolutismus des Menschen sowie seit dem römischen Imperium der Wunsch nach absoluter Macht und Einflussnahme auf die Welt die abendländische Kultur prägen.¹⁸⁴ Absolutismus definiert Zambrano als eine Haltung, die etwas oder jemandem absolute Geltung zuspricht und allem anderen Geltung abspricht.¹⁸⁵ Die Moderne versteht Zambrano im oben erläuterten Sinne Adornos und Horkheimers als Epoche der rationalen Beherrschung der Welt und Selbstbehauptung des Subjekts, das heißt, als Radikalisierung der absolutistischen Tendenz: Der Autorin zufolge hatte der moderne Rationalismus seit Descartes das augustinische Ideal der Innerlichkeit dahingehend verändert, dass die Wahrheit zwar nach wie vor im Inneren verortet wurde, jedoch nicht mehr im Herzen, sondern im Bewusstsein, weshalb das moderne Bewusstsein im Vergleich zum Herzen keine emotionale Schnittstelle mehr zur Außenwelt aufweist.¹⁸⁶ Das von Descartes formulierte *Cogito ergo sum* versteht Zambrano folglich als Manifest einer neuen Form der Einsamkeit des Menschen, insofern in der modernen Philosophie ein Selbst im Mittelpunkt steht, das sich in jedem methodischen Zweifel in seiner Einsamkeit bestätigt, da der Zweifel Ausdruck eines Vertrauensverlusts in die Welt ist.¹⁸⁷

Die neue, spezifisch moderne Form der Einsamkeit fungiert nicht mehr als Basis für Gemeinschaft und Kommunikation, sondern entspricht einer absoluten Isolation.¹⁸⁸ Das moderne Subjekt vertraut nur noch sich selbst und seiner eigenen Schöpfung:

»El hombre nuevo que irá a surgir ya no se sentirá hijo de nadie. Irá perdiendo la memoria de su origen y se irá sintiendo cada vez más original. Soledad inaccesible a la filiación y que en su desamparo le forzará a hacer algo para sentirse creador, a que la acción que ejecute lleve evidencia de su condición creadora. [...] El ›Cógito‹ es la proclamación de la soledad humana que se afirma a sí misma. [...] La soledad humana ha nacido. Es la confesión inversa a la de San Agustín quien se sintió solo en su dispersión entre las cosas. Descartes se retira de ellas. Se retira a echar cuentas de quién es y hallado que es conciencia, solo admitirá de la rica realidad del

184 Vgl. ebd., S. 66, 86, 87.

185 Vgl. ebd., S. 90, 221.

186 Vgl. María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 264; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 158, 215; María Zambrano: La confesión, S. 45–47.

187 Vgl. María Zambrano: La confesión, S. 25, 46; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 747; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 240–241.

188 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 215; María Zambrano: La ciudad, S. 20. María Zambrano: Persona y democracia, S. 32; María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 570.

mundo y sus riquezas a su medida humana. La nueva creencia será transparente y firme, pues es una evidencia, pero irá eliminando todo lo que no sea reductible a ella. [...] Esta soledad comporta que el hombre sea un universo único, extraño, casi incomunicable.»¹⁸⁹ [*Der neue Mensch, der entstehen wird, wird sich nicht mehr als Sohn von jemandem empfinden. Er wird sein Gedächtnis an seinen Ursprung verlieren und sich zunehmend als ursprünglich empfinden. Eine Einsamkeit, die nicht mehr mit Zugehörigkeit vereinbar ist und ihn in seiner Verlassenheit dazu zwingen wird, etwas zu tun, um sich als Schöpfer zu fühlen, damit die Handlung, die er ausführt, Beweis seiner schöpferischen Natur trägt. [...] Das ›Cogito‹ ist die Proklamation der menschlichen Einsamkeit, die sich selbst behauptet. [...] Die menschliche Einsamkeit ist geboren. Sie ist das umgekehrte Bekenntnis des heiligen Augustinus, der sich in seiner Zerstreuung unter den Dingen allein fühlte. Descartes zieht sich von diesen Dingen zurück. Er zieht sich zurück, um darüber nachzudenken, wer er ist. Und nachdem er erkannt hat, dass er Bewusstsein ist, wird er nur das von der reichen Realität der Welt und ihren Reichtümern zulassen, was seinen menschlichen Maßstäben entspricht. Der neue Glaube wird durchsichtig und fest, denn er ist eine Evidenz, aber er wird alles ausschließen, was nicht auf die Evidenz reduzierbar ist. [...] Diese Einsamkeit bedeutet, dass der Mensch ein einzigartiges, fremdes, beinahe kommunikationsunfähiges Universum wird.*]

Zambrano versteht Descartes dementsprechend als Wegbereiter des modernen Idealismus.¹⁹⁰ Letzterer hatte – wie Zambrano kritisiert – die Verlagerung der Wahrheit in das Subjekt fortgesetzt und maßgeblich dazu beigetragen, dass das moderne Subjekt das Vertrauen in die Realität verlor und sich selbst zum Maß der Dinge erklärte.¹⁹¹ Dieses veränderte Verhältnis des modernen Subjekts zur Welt ist Zambrano zufolge letztlich Ausdruck einer spezifisch modernen *soberbia de la razón* [*Überheblichkeit der Vernunft*],¹⁹² die bewirkt, dass das Subjekt sich nicht mehr als Teil eines Ganzen versteht, sondern davon ausgeht, das Ganze konzeptuell hervorzubringen und intellektuell zu besitzen.¹⁹³

»Los breves pasos en que hemos acompañado a la razón en su caminar por nuestro angosto mundo de Occidente, parecen suficientes para advertir que la razón se ensoberbeció. No me atrevo a decir que en su raíz; creo por el contrario, que en sus luminosos y arriesgados comienzos con Parménides y Platón, la razón pudo pecar de otras cosas, mas no de soberbia. La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. Soberbia de la razón es

189 María Zambrano: La confesión, S. 45–46.

190 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 212.

191 Vgl. ebd., S. 144–148, 214–215; María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 569; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 182; María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 15.

192 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 569.

193 Vgl. María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 696; María Zambrano: Unamuno, S. 50; María Zambrano: Delirio y destino, S. 184.

soberbia de la filosofía, es soberbia del hombre que parte en busca de conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree que lo tiene ya desde el comienzo. No cree estar en un todo sino poseerlo totalitariamente. [...] Se cree poseer la totalidad, se cree tener el todo. Y es porque falta esa conciencia de la dependencia, de la limitación propia, que es humildad; la humildad intelectual, compañera indispensable de todo descubridor.»¹⁹⁴ *[Die kurzen Schritte, mit denen wir die Vernunft auf ihrem Weg durch unsere enge westliche Welt begleitet haben, scheinen ausreichend, um zu zeigen, dass die Vernunft hochmütig geworden ist. Ich wage nicht zu sagen, dass dies in ihrer Wurzel geschah; im Gegenteil, ich glaube, dass die Vernunft in ihren leuchtenden und mutigen Anfängen bei Parmenides und Platon vielleicht andere Fehler begangen hat, jedoch nicht den der Überheblichkeit. Die Überheblichkeit kam mit dem europäischen Rationalismus in seiner idealistischen Form, und ganz besonders mit Hegel. Überheblichkeit der Vernunft ist Überheblichkeit der Philosophie, ist Überheblichkeit des Menschen, der sich auf die Suche nach Wissen begibt und glaubt, es zu besitzen, weil die Philosophie das Ganze sucht und der hegelianische Idealist glaubt, es von Anfang an zu besitzen. Er glaubt nicht, in einem Ganzen zu sein, sondern es totalitär zu besitzen. [...] Man glaubt, die Gesamtheit zu besitzen, man glaubt, das Ganze zu haben. Und das liegt daran, dass es an jenem Bewusstsein der Abhängigkeit, der eigenen Begrenzung fehlt, das Demut ist; die intellektuelle Demut, die unverzichtbare Begleiterin jedes Entdeckers.]*

Den philosophischen Idealismus versteht Zambrano folglich als Ausdruck und Generator der erläuterten neuen Form der Einsamkeit¹⁹⁵ sowie des Individualismus eines modernen Subjekts, das seine Abhängigkeit vom Kontext erkennt und nur noch sich selbst wahrnehmen kann: »Nuestro extremado individualismo nos ha llevado a cada uno a reconocer no más que a un individuo: el nuestro, rechazando toda diversidad.«¹⁹⁶ *[Unser ausgeprägter Individualismus hat uns dazu gebracht, nur ein einziges Individuum anzuerkennen: uns selbst, und jegliche Vielfalt abzulehnen.]* Insbesondere ein individualistisch ausgeprägter moderner Liberalismus hat Zambrano zufolge die durch den Absolutismus der Vernunft bewirkte Isolierung des modernen Subjekts aus jeglicher Art von Kontext begünstigt:

»El liberalismo es la máxima fe en el hombre y, por lo tanto, la mínima en todo lo demás. Llevó al hombre a creer en sí mismo y le llenó de dudas acerca de todo lo que no era él. Le inspiró la máxima confianza en sus fuerzas y lo dejó navegando solo y sin guía en su pobre cáscara de nuez. Le dio a la luz, y le separó de la placenta en que se asentaba el universo. Rompió su unidad, su solidaridad cósmica y vital, que solo el instinto o el amor proporciona.«¹⁹⁷ *[Der Liberalismus ist der größte*

194 María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 569.

195 Vgl. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 215.

196 María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 209.

197 Ebd., S. 244–245.

Glaube an den Menschen und damit der geringste an alles andere. Er bewegte den Menschen dazu, an sich selbst zu glauben, und erfüllte ihn mit Zweifeln an allem, was nicht er selbst war. Er schenkte ihm das höchste Vertrauen in seine Kräfte und ließ ihn allein und führungslos in seiner armseligen Nusschale treiben. Er schenkte ihm das Licht, trennte ihn jedoch von der Plazenta, in der das Universum eingebettet war. Er zerriss seine Einheit, seine kosmische und vitale Solidarität, die nur der Instinkt oder die Liebe gewähren kann.]

Die Überwindung eines kontemplativen, rezeptiven Logos im Rahmen eines modernen Rationalismus, Idealismus und Szientismus bewirkt Zambrano zufolge eine Konzeptualisierung der Welt: Konzepte werden der Realität übergestülpt, um diese rational verfügbar zu machen und intellektuell-konzeptuell besitzen zu können, wodurch sich das moderne Subjekt mächtig und frei fühlt.¹⁹⁸ Diesen Akt der Konzeptualisierung und Systematisierung versteht Zambrano als einen Gewaltakt, insofern durch die Konzeptualisierung die Heterogenität der Realität annulliert wird:

»El pensamiento científico, descalificador, desubjetivador anula la heterogeneidad del ser, es decir, la realidad inmediata, sensible, que el poeta ama y de la que no puede ni quiere desprenderse. [...] El concepto se obtiene a fuerza de negaciones [...].«¹⁹⁹ *[Das wissenschaftliche Denken, das entwertet und entsubjektiviert, hebt die Heterogenität des Seins auf, das heißt, die unmittelbare, sinnliche Realität, die der Dichter liebt und von der er sich weder lösen kann noch will. [...] Der Begriff wird durch eine Reihe von Verneinungen gewonnen [...].]*

Die rationale Verfügbarmachung der Realität ist folglich mit einem Akt des dominierenden Einwirkens auf die Welt gleichzusetzen:

»El racionalismo es absolutismo por su parte, al extender sin más los principios de la razón a la realidad toda: una razón imperante, no contemplativa, no dirigida a descubrir la estructura de la realidad. El racionalismo es una presuposición, si pensar es exigir. Y en el exigir va la imposición de la voluntad de ser. Con independencia de lo que ya haya sido en la filosofía pura – cuestión delicada que aquí no es pertinente – ha funcionado como instrumento y medio de la voluntad de ser, de la voluntad de poderío del hombre occidental.«²⁰⁰ *[Der Rationalismus ist seinerseits ein Absolutismus, da er die Prinzipien der Vernunft ohne weiteres auf die gesamte Realität ausdehnt: eine herrschende Vernunft, nicht kontemplativ, nicht darauf ausgerichtet, die Struktur der Realität zu entdecken. Der Rationalismus ist eine Voraussetzung, wenn Denken eine Forderung ist. Und im Fordern liegt die Durchsetzung des Willens gegenüber dem Sein. Unabhängig davon, was er in der reinen Philosophie gewesen sein mag – eine heikle*

198 Vgl. María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 184, 185.

199 María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 193.

200 María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 123.

Frage, die hier nicht relevant ist – hat er als Instrument und Mittel des Willens zum Sein, des Machtwillens des westlichen Menschen, fungiert.]

Insofern das moderne Subjekt zunehmend das Andere beherrscht und rational seinen Willen verwirklicht, verschwindet Zambrano zufolge ein Raum, in dem das Andere sich zeigen und ausdrücken könnte, sodass authentische Kommunikation erschwert wird.²⁰¹ Die Autorin argumentiert, dass der moderne Rationalismus zunächst das *pensamiento* [*Denken*] auf eine rein rationale Form reduzierte und in einem zweiten Schritt der Positivismus und Pragmatismus die Wirklichkeit auf Tatsachen und Dinge reduzierte.²⁰² In diesem Rahmen wird auch das moderne Subjekt selbst letztlich auf ein mechanisch erklärbares Ding reduziert.²⁰³ Während der moderne Rationalismus zunächst vornehmlich die Beherrschung und noch nicht notwendigerweise die Instrumentalisierung der Welt implizierte, argumentiert Zambrano, dass insbesondere der Pragmatismus und Positivismus die Instrumentalisierung der Welt durch das moderne Subjekt begünstigt hatten, insofern Mensch, Gesellschaft und Natur in der Moderne zur formbaren, instrumentalisierbaren Materie werden.²⁰⁴

Die mit der Aufwertung der *Ratio* und Isolierung des Subjekts einhergehende Abwertung der Gefühle bewirkt Zambrano zufolge die zunehmende Unfähigkeit, sich mittels der *piedad* emotional für das Andere zu öffnen, wodurch die Basis für Kommunikation und Wahrnehmung des Anderen wegfällt. An die Stelle eines auf Kommunikation und Wahrnehmung ausgerichteten Umgangs mit dem Anderen tritt eine spezifisch moderne Toleranz, die das Andere respektvoll auf Distanz vom Subjekt hält:

»[...] ›tolerancia‹ no es comprensión, ni trato adecuado, es simplemente, el mantener a distancia respetuosamente, eso sí, aquello con lo cual no se sabe tratar. Otras edades en que la *piedad* no había sufrido su eclipse, como la Edad Media, por ejemplo, nos muestran una situación contraria. Naturalmente, sin violencia, ni discursos, sin organismos oficiales, de una manera espontánea, sabían tratar los hombres medievales con lo diferente: en el mundo de lo humano con el enfermo incurable, con el monstruo, inclusive, hasta con el criminal. Y más allá del hombre, con las quimeras y los fantasmas, con los ángeles y Dioses, con Dios mismo, no concibiéndole como una gran conciencia, no reduciéndole a lo humano.

201 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 748–749.

202 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 180–182; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 441.

203 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 182.

204 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 215; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 182; María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 229; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 74; María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 596.

Mientras que el hombre moderno ha intentado reducirlos todo a lo que encuentran de un modo inmediato dentro de sí mismo; a lo que ha creído era su esencia: la conciencia, la razón. Todo ha sido reducido a conciencia y razón y lo que no podía serlo, quedaba desconocido, olvidado y a veces, vilipendiado. Y así hemos venido a quedar solos; solos e inhábiles para tratar con ›lo otro‹.²⁰⁵ [...] ›Toleranz‹ ist weder Verständnis noch ein angemessener Umgang, sondern schlicht das respektvolle, zugegebenermaßen höfliche, Distanzwahren gegenüber dem, womit man nicht umzugehen weiß. Andere Zeitalter, in denen die Demut noch nicht ihren Niedergang erlitten hatte, wie etwa das Mittelalter, zeigen uns eine gegenteilige Situation. Ohne Gewalt, ohne Reden, ohne offizielle Institutionen wussten die mittelalterlichen Menschen auf spontane Weise mit dem Andersartigen umzugehen: im Bereich des Menschlichen mit dem unheilbar Kranken, mit dem Monströsen, ja sogar mit dem Verbrecher. Und über den Menschen hinaus mit Chimären und Gespenstern, mit Engeln und Göttern, mit Gott selbst, ohne ihn als großes Bewusstsein zu begreifen, ohne ihn auf das Menschliche zu reduzieren. Der moderne Mensch hingegen hat versucht, alles auf das zu reduzieren, was er unmittelbar in sich selbst findet, auf das, was er für sein Wesen hielt: das Bewusstsein, die Vernunft. Alles wurde auf Bewusstsein und Vernunft reduziert, und was sich dem nicht fügen konnte, blieb unerkannt, wurde vergessen und manchmal verachtet. Und so sind wir am Ende allein geblieben; allein und unfähig, mit dem ›Anderen‹ umzugehen.]

Die moderne Philosophie und Wissenschaft begünstigen Zambrano zufolge eine zunehmende Kommunikationsunfähigkeit des modernen Subjekts, insofern diese zwar dialogisch arbeiten, aber letztlich nicht personale Ausdrucksformen sind:

»La filosofía, como toda ciencia, se manifiesta en forma enunciativa, impersonal. No es, propiamente hablando, comunicativa. La experiencia, si sale de su silencio, en cambio, es para comunicar.«²⁰⁶ [Die Philosophie, wie jede Wissenschaft, manifestiert sich in einer enunziativen, unpersönlichen Form. Sie ist, genau genommen, nicht kommunikativ. Die Erfahrung hingegen, wenn sie ihr Schweigen verlässt, dient der Kommunikation.]

Es wird deutlich, dass sich der Selbstbezug des modernen Subjekts in Zambranos Verständnis nicht nur auf einer zwischenmenschlich-sozialen Ebene widerspiegelt, sondern sich auch in einem modernen Anthropozentrismus manifestiert. Dieser ist jedoch nicht als eine bloße Nicht-Akzeptanz des Göttlichen im Sinne des absolut Anderen zu verstehen, sondern als die Ersetzung des Göttlichen durch den Menschen selbst: Das moderne Subjekt tritt Zambrano zufolge als Maß aller Dinge und idealistisch-konzeptueller Schöpfer an die Stelle eines Schöpfergottes, es dominiert die

205 María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 106.

206 María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 107.

Welt rational und vergöttert sich selbst.²⁰⁷ Folglich erträgt das moderne Subjekt keinen Utopismus mehr, der auf die im Kapitel 4.3 erläuterte utopische Existenz des Menschen und somit dessen Grenzen verweisen würde, die letztlich dessen Identität und Beschaffenheit als *persona* im oben erläuterten Sinne konstituieren. Im Rahmen eines Machtrausches und radikalen Fortschrittsoptimismus soll alles erreichbar und verfügbar gemacht werden. Zambrano erläutert, dass der schöpferischen Kraft des Menschen im Selbstbewusstsein des modernen Subjekts keine Grenzen mehr gesetzt werden, denn zumindest hypothetisch wird alles als erreichbar angesehen:

»Y por eso la más grave enfermedad europea será la caricatura de su íntima esperanza, la que envuelve la traición a su utopismo revolucionario de resurrección. Enfermedad que bajo la aparente energía oculta la desgana, la fatiga de seguir viviendo en tensión, en la tensión idealista del habitante entre dos mundos. La fatiga de este consubstancial idealismo puede llamarse pragmáticamente, necesidad de ›éxito‹ inmediato, de destruir el horizonte para que todo esté al alcance de la mano; embriaguez que haga olvidar la distancia insalvable entre las dos ciudades, la de Dios siempre en el horizonte, y la tierra, siempre en edificación, que anule también la diferencia entre los dos hombres, entre el hombre concreto y el siempre naciente ›hombre nuevo‹. La anulación totalitaria de la distancia, de la distinción entre ›el bien que quiero y el mal que hago‹. Barbarie monista, falsificada mística que suplanta a la permanente esperanza de resurrección y a la consustancial utopía creadora. Cansancio de la lucidez y del amor imposible y abandono del saber más peculiar del hombre europeo: el saber vivir en el fracaso.«²⁰⁸ *[Und deshalb wird die schwerwiegendste Krankheit Europas die Karikatur seiner innersten Hoffnung sein, jene, die den Verrat an seinem revolutionären Utopismus der Wiederauferstehung umschließt. Eine Krankheit, die hinter der scheinbaren Energie die Lustlosigkeit verbirgt, die Müdigkeit, weiter in Spannung zu leben, in der idealistischen Spannung des Bewohners zwischen zwei Welten. Die Müdigkeit dieses konsubstanziellen Idealismus lässt sich pragmatisch ausdrücken als das Bedürfnis nach sofortigem ›Erfolg‹, nach der Zerstörung des Horizonts, damit alles in Reichweite ist; ein Rausch, der die unüberbrückbare Distanz zwischen den beiden Städten vergessen lässt – der Stadt Gottes, die immer am Horizont bleibt, und der irdischen Stadt, die immer noch im Bau ist –, und auch den Unterschied zwischen den beiden Menschen: dem konkreten Menschen und dem immer neu entstehenden ›neuen Menschen‹. Die totalitäre Aufhebung der Distanz, der Unterscheidung zwischen ›dem Guten, das ich will, und dem Bösen, das ich tue‹. Monistische Barbarei, eine falsche Mystik, die die beständige Hoffnung auf Wiederauferstehung und die konsubstanzielle schöpferische Utopie verdrängt. Müdigkeit gegenüber der Klarheit und der unmöglichen*

207 Vgl. María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 13–17, 139–153; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 740, 746–747.

208 María Zambrano: La agonía de Europa, S. 64–65.

Liebe und der Verzicht auf das eigentümlichste Wissen des europäischen Menschen: das Wissen, im Scheitern zu leben.]

Eine reine Hoffnung im oben erläuterten Sinne sowie ein Utopismus im oben dargelegten Sinne der Hoffnung auf eine gemeinsame Stadt am Horizont werden folglich nicht nur dadurch behindert, dass das Ideal des Zusammenlebens einem Autonomieanspruch weicht, sondern das moderne Subjekt wird unfähig zum Utopismus im Allgemeinen, insofern der Mensch seine im Kapitel 4.3 erläuterte *conditio humana* als utopisches, beschränktes Wesen negiert.²⁰⁹ Indem das moderne Subjekt im Rahmen einer *frenesí de la razón* [Rausch der Vernunft]²¹⁰ seinen eigenen Willen zunehmend schöpferisch und dominierend verwirklicht und sich keiner Instanz und keinem Kontext mehr unterwirft, stellt es sich selbst Zambrano zufolge im Sinne der Erbsünde den Göttern gleich und beansprucht absolute Autonomie und Autorität für sich selbst.²¹¹

Die Isolierung des modernen Subjekts von der Realität und dem Anderen in jeglicher Hinsicht, im Rahmen seiner Selbstvergöttlichung²¹² im Sinne der Ersetzung des Göttlichen durch das schöpferisch-dominierend agierende moderne Subjekt, entspricht Zambrano zufolge dem modernen Streben nach Unabhängigkeit und Autonomie und begünstigt die Herauslösung aus einem gemeinschaftlichen Kontext. Folglich stellt Zambrano fest, dass sich auch die Stadt in der Moderne – durchaus im oben skizzierten Sinne Simmels, Arendts, Taylors oder MacIntyres – durch die Isolation der Bürger und die Abwertung der Gemeinschaft auszeichnet.²¹³ An die Stelle der im Kapitel 4.2 erläuterten, positiv verstandenen Einsamkeit des Bürgers, die sowohl mit Kommunikation als auch mit Gemeinschaft vereinbar ist, tritt in der modernen Stadt die Isolation und Entfremdung vom sozialen Kontext.²¹⁴

Während das moderne Subjekt die eigene Schöpfung, verstanden als Ausdruck von Macht, zelebriert, wird eine subtilere Form der Schöpfung im Sinne der in den Kapiteln 4.2 und 4.3 erläuterten kollektiven und utopischen *creación* der Polis zunehmend erschwert: Die Unfähigkeit zum Zusammenleben und zur Akzeptanz der utopischen Spannung sowie der eigenen Grenzen verhindert die Integration in die Polis, verstanden als gemeinschaftliches, politisches und identitätskonstituierendes Projekt, das auf die Partizipation der Bürger angewiesen ist. Die Konstituierung der modernen Demokratien sowie ein radikaler Fortschrittsoptimismus verdecken die

209 Vgl. ebd., S. 65.

210 Vgl. María Zambrano: *Claros del bosque*, S. 189.

211 Vgl. María Zambrano: *España, sueño y verdad*, S. 29.

212 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 99–104.

213 Vgl. María Zambrano: *Para una historia de la piedad*, S. 19–21.

214 Vgl. María Zambrano: *La ciudad*, S. 20.

zunehmende Unfähigkeit des modernen Subjekts zum Zusammenleben mit dem Anderen auf einer emotionalen und existenziellen Ebene:

»Y es que esta idea del progreso tuvo su máxima eficacia en lo científico con vistas a la técnica y en el adelanto industrial. Alcanzó todo su esplendor en el desarrollo de lo que llamamos civilización frente a la cultura; a él le deberá la humanidad el haber alcanzado mayor dominio sobre la naturaleza y el haber pulido las condiciones de la vida material. Pero en lo que signifique una dimensión de profundidad, de adelanto moral o político efectivo poco tendrá por qué recordarle.«²¹⁵ [*Und diese Idee des Fortschritts entfaltete ihre größte Wirksamkeit im Wissenschaftlichen in Hinblick auf die Technik und den industriellen Fortschritt. Sie erreichte ihren ganzen Glanz in der Entwicklung dessen, was wir Zivilisation im Gegensatz zur Kultur nennen; ihr wird die Menschheit verdanken, dass sie eine größere Kontrolle über die Natur erlangte und die Bedingungen des materiellen Lebens verfeinern konnte. Doch was eine Dimension der Tiefe, eines moralischen oder politischen Fortschritts im eigentlichen Sinne betrifft, wird es wenig geben, an das man sich erinnern müsste.*]

Diesen Gedanken führt die Autorin in *Hacia un saber del alma* weiter aus, wenn sie wissenschaftlichen Fortschritt und die damit einhergehende Akkumulation technischer Instrumente mit einer zunehmend emotionalen Leere im Inneren des modernen Subjekts assoziiert:

»Y resulta que el esplendor de los sistemas ha coincidido con la pobreza de convicciones. Agravado por otro gran lujo: el de la técnica. Mientras la vida se llenaba de instrumentos técnicos, de maravillas mecánicas, de *cachivaches* de todas cosas, el alma y el corazón quedan vacíos, y las horas, al ser liberadas del trabajo opresor, transcurren más oprimidas todavía, porque están sujetas a la terrible opresión de la vaciedad de un tiempo muerto. La quietud se hacía imposible. Paralelamente a los medios de comunicación y a las posibilidades de ir y venir, el vacío se adueña de las vidas.«²¹⁶ [*Und daher fällt der Glanz der Systeme mit der Armut an Überzeugungen zusammen. Verschärft durch einen weiteren großen Luxus: den der Technik. Während das Leben sich mit technischen Instrumenten, mechanischen Wundern, Geräten aller Art füllte, blieben Seele und Herz leer, und die Stunden, befreit von der belastenden Arbeit, vergingen noch bedrückter, weil sie der schrecklichen Last eines toten, leeren Zeitraums unterworfen waren. Die Ruhe wurde unmöglich. Parallel zu den Kommunikationsmedien sowie den Möglichkeiten, hin und her zu reisen, nahm das Nichts Besitz von den Leben der Menschen.*]

Insofern das moderne Subjekt Zambrano zufolge dem Anderen und der Realität gleichsam ins Wort fällt, bevor diese sich dem Subjekt überhaupt als etwas ande-

215 María Zambrano: Horizonte del liberalismo, S. 229.

216 María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 97.

res darstellen könnte, wird die Konstitution einer Kultur des Zusammenlebens und letztlich die Konstituierung eines öffentlichen Raumes verhindert, in dem die Menschen als Andere und dennoch Gleiche gemeinschaftlich zusammentreffen könnten. Folglich diagnostiziert Zambrano im oben erläuterten Sinne Arendts Diagnose des Absterbens des öffentlichen Raumes das Verschwinden des Glaubens an die Stadt und letztlich der Stadt selbst, verstanden als kollektive *creación*.²¹⁷ An die Stelle der Stadt treten Zambrano zufolge zunehmend urbane Räume, in denen Menschen wohnen, aber nicht zusammenleben.²¹⁸ Im Rückblick auf das Gesagte kann jedoch festgestellt werden, dass Zambrano im Gegensatz zu Arendt das Absterben des öffentlichen Raumes in der Moderne letztlich nicht auf die Reduktion der Politik auf Fragen der Wirtschaftlichkeit und Effizienz sowie die Konstitution des modernen Subjekts als *Animal laborans* zurückführt²¹⁹, sondern auf die Hegemonie eines modernen Absolutismus der Vernunft. Zambrano betont zwar das Potenzial der modernen Demokratien, insofern dem modernen Subjekt in ihnen mehr Freiheiten gegeben sind, sich als *persona* zu konstituieren, als in jeder vorherigen Epoche.²²⁰ Aber gleichzeitig kritisiert die Autorin, dass diese Freiheit auf einen gemeinschaftszersetzenden Autonomieanspruch reduziert wird und der oben erläuterte *absolutismo* des Menschen und der Vernunft das moderne Subjekt für das Andere verschließt und dessen Konstituierung als *persona* verhindert:

»El absolutismo es nuestro gran pecado, porque en él, con él, negamos lo mismo que queremos: el que la persona humana se realice íntegramente.«²²¹ [*Der Absolutismus ist unsere große Sünde, denn in ihm, mit ihm, leugnen wir genau das, was wir wollen: dass die menschliche Person sich vollständig realisiert.*]

In dem Maße, in dem die Konstituierung der *persona* durch die Selbstvergöttlichung des modernen Subjekts erschwert wird, wird die Konstituierung einer Perversion der *persona* begünstigt – der *personaje*. Diese definiert Zambrano als ein sich selbst vergötterndes Wesen, das seine eigenen Grenzen leugnet und keine authentische Beziehung zu seinen Mitmenschen aufbauen kann, da es diese dominiert und bestenfalls auf die Bewunderer seiner selbst reduziert.²²²

In *Horizonte del liberalismo* arbeitet die Autorin heraus, dass insbesondere ein spätmoderner, auf freie Marktwirtschaft sowie Autonomieansprüche reduzierter

217 Vgl. María Zambrano: *La ciudad*, S. 19.

218 Vgl. ebd.

219 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 57–58, 66, 73, 136–139, 191, 267, 271–272, 409.

220 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 21–22, 183–187.

221 Vgl. ebd., S. 98.

222 Vgl. ebd., S. 69–70, 102–105, 167; María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 31; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 106, 156.

Liberalismus²²³ die modernen Demokratien von innen heraus ausgehöhlt hatte: Der spätmoderne Liberalismus ist der Autorin zufolge das Ergebnis des modernen Rationalismus und Individualismus.²²⁴ Im Rahmen eines zunehmend antagonistischen Verständnisses von Individuum und Gesellschaft²²⁵ hatte ein radikaler Individualismus, der das Andere und den Kontext zugunsten eines absoluten Autonomieanspruches negiert, letztlich sich selbst negiert:

»La independencia del individuo no ha de ser su arbitrariedad, su reinado exclusivo, que, por paradoja, llega a destruirse a sí mismo. [...] Tampoco el individuo, por fuerte que sea, puede existir aislado: necesita para tener sentido sentirse vinculado a algo, referirse a algo, llevar a alguien tras de sí.«²²⁶ *[Die Unabhängigkeit des Individuums darf nicht seine Willkür sein, nicht seine exklusive Herrschaft, die paradoxerweise dazu führt, sich selbst zu zerstören. [...] Auch kann das Individuum, so stark es auch sein mag, nicht isoliert existieren: Um Sinn zu erfahren, muss es sich mit etwas verbunden fühlen, sich auf etwas beziehen, jemanden hinter sich herführen.]*

Zambrano stellt fest, dass auch auf politischer Ebene der moderne Liberalismus gescheitert ist: Da er die Gleichheit und Brüderlichkeit zugunsten eines radikalisierten Freiheitsideals geopfert hatte,²²⁷ konnte er in eine egozentrische Form der Aristokratie umschlagen, in der einzelne Individuen – durchaus im Sinne Simmels oben erläuterten Konzepts des Großstädtlers – danach streben, sich selbst in ihrer Einzigartigkeit von der Masse abzusetzen.²²⁸ Im Sinne MacIntyres oben erläutelter Diagnose einer modernen Gesellschaftsauffassung als Arena des Gegeneinanders, Barbers Auffassung der liberalen Demokratie als Ort des Konkurrenzkampfes hedonistischer Bürger und Tönnies oben erläutelter Diagnose der Gesellschaft als Ort des Handelns und Tauschens stehen sich die modernen Subjekte als kommunikationsunfähige Marktgegner gegenüber. »Porque hoy el liberalismo de muchos es el liberalismo capitalista, el liberalismo económico burgués, y no el humano.«²²⁹ *[Denn heute ist der Liberalismus der vielen der kapitalistische Liberalismus, der wirtschaftlich-bürgerliche Liberalismus, und nicht der menschliche.]* Die dem Liberalismus zugrundeliegende Moral beschreibt Zambrano folglich als kalt, rational und gefühlsfrei.²³⁰

223 Vgl. María Zambrano: Horizonte del liberalismo, S. 276–268.

224 Vgl. ebd., S. 251.

225 Vgl. ebd., S. 252.

226 Ebd., S. 253.

227 Vgl. ebd., S. 234.

228 Vgl. ebd., S. 252.

229 Ebd., S. 268.

230 Vgl. ebd., S. 240.

»La moral humana del liberalismo eluda al hombre verdadero, a sus problemas efectivos de sentimiento. Elimina al hombre en su verdadera y humilde humanidad, dejando de él una pura forma esquemática.[...] Ya tenemos diseñada la fría arquitectura; en vez del horizonte de la fe, el imperativo categórico; el deber heroico sustituyendo al fecundo y creador amor [...]«. ²³¹ [*Die menschliche Moral des Liberalismus weicht dem wahren Menschen aus, seinen tatsächlichen Problemen auf Gefühlsebene. Sie eliminiert den Menschen in seiner wahren und bescheidenen Menschlichkeit und lässt nur eine rein schematische Form von ihm übrig. [...] Wir haben bereits die kalte Architektur entworfen; anstelle des Horizonts des Glaubens steht der kategorische Imperativ; die heroische Pflicht ersetzt die fruchtbare und schöpferische Liebe [...].*]

Den spätmodernen Liberalismus versteht Zambrano dementsprechend – durchaus im oben skizzierten Sinne Taylors und Barbers – als die Reduktion des Miteinanders auf einen durch formelle Regeln strukturierten Kontext sowie die Reduktion des Menschen auf seinen Willen:

»Lo que tenemos que sacrificar de nuestro ser en aras de la ética liberal es, por lo pronto, todo apetecer, todo ansiar, todo amar... los instintos, las emociones, las pasiones. Hay que dejar sólo la voluntad, decretando inflexibles normas. Normas vacías, formales.« ²³² [*Was wir von unserem Sein zugunsten der liberalen Ethik opfern müssen, ist zunächst jedes Begehren, jedes Sehnen, jedes Lieben... die Instinkte, die Emotionen, die Leidenschaften. Es bleibt lediglich der Wille übrig und unflexible Normen werden erlassen. Leere, formale Normen.*]

Als politischer Ausdruck des modernen Individualismus und Rationalismus trägt die liberale Ethik Zambrano zufolge dazu bei, dass das moderne Subjekt Liebe und Vertrauen nur noch gegenüber sich selbst empfinden kann. ²³³

In diesem Kapitel wurde herausgearbeitet, inwiefern das dem Anderen gegenüber verschlossene moderne Subjekt Zambrano zufolge – und hier stimmt sie insbesondere mit den oben skizzierten Diagnosen von Simmel, Tönnies, Bauman, Zima, Barber, MacIntyre, Taylor und Arendt überein – unfähig ist, sich in einen Kontext des Miteinanders zu integrieren und eine authentische Beziehung zum Anderen aufzubauen. Es ist der Autorin zufolge in egozentrisch-narzisstischer Weise auf sich selbst sowie auf seine eigene Schöpfung und Wirkung auf die Realität fokussiert. An die Stelle einer Beziehung, in der das Andere in seiner Andersheit wahrgenommen werden könnte und authentische Kommunikation und Gemeinschaft möglich wäre, tritt eine von Zambrano kritisierte spezifisch moderne Toleranz, im

231 Ebd., S. 241.

232 Ebd., S. 243.

233 Vgl. ebd., S. 209, 244.

Rahmen derer das moderne Subjekt lediglich in der Lage ist, das Andere zu dulden und zu ertragen.²³⁴

»[...] tolerancia moderna no basta, tolerarse es soportarse y, aunque es algo, no es creador ni caritativo. Convivir más es que las pasiones fundamentales, los anhelos, marchen de acuerdo. Es compartir el pan y la esperanza [...].«²³⁵ [...] *moderne Toleranz reicht nicht aus. Sich zu tolerieren bedeutet, sich zu ertragen. Toleranz ist besser als nichts, aber sie ist weder schöpferisch noch liebevoll. Zusammenleben hingegen bedeutet, dass die grundlegenden Leidenschaften und Sehnsüchte im Einklang sind. Es impliziert das Teilen von Brot und Hoffnung [...].*

4.5 Die Therapie des modernen Subjekts

4.5.1 Die Notwendigkeit der Rehumanisierung des modernen Subjekts

Im vorangegangenen Kapitel wurde aufgezeigt, dass Zambrano im Rahmen ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts eine Enthumanisierung des Menschen und der Gesellschaft in der Moderne diagnostiziert, insofern das moderne Subjekt jene Eigenschaften und Voraussetzungen verliert und negiert, die es als Mensch auszeichnen: Es leugnet seine tragische Natur zwischen Realität und Notwendigkeit, das heißt seine *conditio humana* als utopisches Wesen, und akzeptiert sich nicht mehr in seiner Unzulänglichkeit, es beurteilt im Rahmen seiner Selbstvergöttlichung und in einem radikalen Fortschrittsoptimismus alles als potenziell greifbar und beherrschbar. In seinem Bedürfnis nach rationaler Beherrschung des Objekts sowie seinem Autonomiebestreben und seinen Geltungsansprüchen wird das moderne Subjekt zu einem authentischen Leben im Sinne des im Kapitel 4.2 erläuterten Zusammenlebens mit dem Anderen unfähig. Es wurde dargelegt, dass diese Tendenz Zambrano zufolge dadurch verstärkt wird, dass das moderne Subjekt im Rahmen einer Glorifizierung der *Ratio* zur Etablierung einer emotionalen Beziehung mit dem Anderen unfähig wird, insofern es nur noch sich selbst dient und als Objekt seiner Liebe betrachten kann. Da sich das moderne Subjekt trotz der formalen Konstituierung moderner Demokratien nicht mehr als begrenztes und durch einen politischen und gemeinschaftlichen Kontext konstituiertes Wesen versteht, wird die Konstituierung des Menschen als ein seiner selbst und seiner Zugehörigkeit zum Kontext bewusstes Individuum und als Bürger im Sinne des im Kapitel 4.2 erläuterten Konzepts der *persona* verhindert.

234 Vgl. María Zambrano: Para una historia de la piedad, S. 106; María Zambrano: Delirio y destino, S. 93.

235 María Zambrano: Delirio y destino, S. 93.

Enthumanisierung kann im Anschluss an Zambrano dementsprechend zum einen als die Leugnung des modernen Subjekts seiner Abhängigkeit vom Anderen in jeglicher Hinsicht verstanden werden und zum anderen als konkreter Verlust der Verbundenheit mit dem Anderen im Sinne einer Herauslösung des modernen Subjekts aus einem den Menschen überhaupt erst konstituierenden politischen Kontext gedacht werden.

Insofern Zambrano die Konstituierung der *persona*, das heißt des Menschen als politisches Wesen im Sinne der Ausführungen im Kapitel 4.2, mit der Menschwerdung als solcher gleichsetzt,²³⁶ versteht sie den Menschen durchaus im Sinne Aristoteles als *Zoon politikon*, das heißt als ein Wesen, dessen Existenz und *Telos* sich überhaupt erst in der Polis erfüllt.²³⁷ In *Politik* hatte Aristoteles die Polis als Zusammenschluss von freien und gleichen Bürgern zur gemeinschaftlichen Suche nach dem guten, glücklichen Leben verstanden, das mit dem politischen Leben und dem Streben nach charakterlicher Qualität der Bürger einhergeht.²³⁸ Die Polis hatte er ausdrücklich nicht als einen Zusammenschluss zum gegenseitigen wirtschaftlichen Nutzen verstanden,²³⁹ da solche Zusammenschlüsse ihrem Wesen nach dem Haushalt entsprechen. Der Haushalt stellt jedoch einen ökonomischen, das heißt auf die Notwendigkeiten des Lebens und letztlich die Körperlichkeit ausgerichteten Zusammenschluss dar, der auch den Tieren möglich ist und sich Aristoteles zufolge von der politischen und somit exklusiv menschlichen Lebensform unterscheidet.²⁴⁰ Vielmehr warnt er trotz eines Eingeständnisses an die Notwendigkeit des Fernhandels vor der Reduktion des öffentlichen Raumes auf einen Markt im Sinne eines Umschlagplatzes gewinnsüchtiger Geschäfte.²⁴¹ Aristoteles' Konzept des Menschen als politisches Wesen – als *Zoon Politikon* – besagt dementsprechend nicht, dass der Mensch von Natur aus in einer Polis lebt, sondern dass der Mensch die Möglichkeit hat, sich als Mensch in der Polis zu konstituieren, indem er an einer gemeinsamen politischen Suche nach dem guten Leben teilnimmt und eine auf die Notwendigkeiten des Lebens reduzierte Lebensweise überwindet. Die Menschlichkeit ist bei ihm vielmehr eine Möglichkeit, die sich im politischen Leben erfüllt. Die Verbindung der Bürger einer Polis versteht Aristoteles dabei explizit nicht durch Gesetze,²⁴² sondern durch ein Band der öffentlichen Freundschaft unter den Bürgern garantiert, da diese es ermöglicht, die Polis als ein gemeinsames Projekt zu verstehen und

236 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 70–71, 112.

237 Vgl. Aristoteles: *Politik*, Hamburg: Meiner 2012. S. 6–7.

238 Vgl. ebd., S. 15, 100–103, 270.

239 Vgl. ebd., S. 101.

240 Vgl. ebd., S. 4–7.

241 Vgl. ebd., S. 267.

242 Vgl. ebd., S. 101.

die Bürger in die Lage versetzt, füreinander und miteinander Politik zu betreiben und das Wohl der Allgemeinheit anzustreben.²⁴³

Durchaus im Sinne Aristoteles lässt Zambranos Verständnis vom Menschen die Möglichkeit einer Enthumanisierung im Sinne der Herauslösung aus einem ihn überhaupt erst konstituierenden politischen Kontext zu. In Analogie zu Aristoteles' Feststellung, dass ein Mensch, der zum Leben in der Polis unfähig ist, entweder ein Gott oder ein Monster sein müsse,²⁴⁴ suggeriert Zambrano einen monströsen Charakter des modernen Subjekts hinsichtlich seines radikalen Selbstbezuges und Geltungsanspruches:

»Sólo Dios puede ser fanático sin ser monstruo; porque él lleva dentro de sí las puras esenciales de las cosas, y lo que esté fuera de él no es. Pero lo humano, siempre parcial, limitado, ha de amar a su contrario, que es su complemento.«²⁴⁵ [*Nur Gott kann fanatisch sein, ohne dabei ein Ungeheuer zu sein; denn er trägt die reinen Essenzen der Dinge in sich, und was außerhalb von ihm ist, existiert nicht. Doch das Menschliche, immer nur Teil von etwas und begrenzt, muss seinen Gegensatz lieben, der seine Ergänzung ist.*]

Zambranos im Kapitel 4.4.2 erläuterte Analysen der Selbstvergöttlichung und des *absolutismo* des modernen Subjekts gehen folglich mit dem Austritt aus der Polis, verstanden als Grundlage der Enthumanisierung des Menschen und der Gesellschaft in der Moderne, einher. Die Parallelen zwischen den normativen Sozialanthropologien von Zambrano und Aristoteles sind freilich einer eigenständigen Untersuchung würdig. An dieser Stelle kann jedoch in Hinblick auf das Gesagte festgestellt werden, dass Zambrano sich sowohl in ihrer Sozialanthropologie als auch hinsichtlich ihrer in den folgenden Kapiteln erläuterten Vorschläge zur Therapie des modernen Subjekts im Sinne einer Öffnung für das Andere in eine aristotelisch geprägte Tradition²⁴⁶ stellt, insofern diese auf die Integration in einen identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftenden Kontext abzielt.

Im Hinblick auf die im vorangegangenen Kapitel herausgearbeiteten Pathologien, die sich aus ihrer Analyse und Kritik eines enthumanisierten modernen Subjekts ableiten, geht Rehumanisierung im Anschluss an Zambrano mit der Rekonstitution des Menschen als gemeinschaftlich orientiertes und kommunikativ ausgerichtetes Wesen einher. Konkret geht es um die Konstituierung des Menschen als *persona*, das heißt als ein Wesen, das sich selbst als begrenzt versteht und einen

243 Vgl. ebd., S. 103–104, 156.

244 Vgl. ebd., S. 7.

245 María Zambrano: Horizonte del liberalismo, S. 209–210.

246 Vgl. Gary S. Schaal/Felix Heidenreich: Politische Theorien der Moderne, S. 62, 183; Emanuel Richter: Republikanische Politik, S. 76, 136.

modernen *absolutismo* des Menschen überwindet, sich entgegen der radikalen Autonomieansprüche des modernen Subjekts durch einen sozialen Kontext sowie die Resistenz und Existenz des Anderen konstituiert weiß und einen zweckrationalen Umgang mit dem Anderen sowie einen spätmodernen Liberalismus der Toleranz im Sinne eines bloßen Erduldens des Anderen überwindet. Diese Paradigmenwechsel sollen das moderne Subjekt dazu befähigen, einen emotionalen und kommunikativ ausgerichteten Zugang zum Anderen einzunehmen und die Rekonstitution des Glaubens an die Stadt, verstanden als gemeinschafts-, sinn- und identitätsstiftendes Projekt, bewirken.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass sich Zambranos Liberalismuskritik keineswegs gegen das Paradigma des politischen Liberalismus im Allgemeinen richtet. Vielmehr kritisiert sie einen spätmodernen Liberalismus, der die Freiheit des modernen Subjekts *de facto* durch Individualismus, einseitige Autonomieansprüche, Selbstvergöttlichung, Instrumentalisierung des Anderen sowie eine Glorifizierung des Gegeneinanders im Sinne des Wirtschaftsliberalismus begrenzt.²⁴⁷ Stattdessen plädiert sie für einen neuen, authentischen, humanen Liberalismus,²⁴⁸ der Gemeinschaft anstrebt, gegenseitige Abhängigkeit anerkennt und authentische Freiheit in Gemeinschaft intendiert.²⁴⁹

Im Anschluss an ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekts plädiert die Autorin für einen Weltzugang, der ein emotional-rezeptives, das heißt ein poetisches Moment in den Vordergrund stellt.²⁵⁰ In diesem Rahmen entwickelt Zambrano ihr im Kapitel 4.5.2 erläutertes Konzept der *razón poética* als konkreten Vorschlag für einen neuen Weltzugang. Zudem identifiziert die Autorin in der spanischen Kultur und vor allem der spanischen Literatur einen *realismo español*, dem die Autorin das Potenzial zuspricht, zur Therapie des modernen Subjekts beizutragen, da dieser einen vormodernen emotional-rezeptiven Weltzugang sowie eine Offenheit gegenüber dem Anderen bewahrt hat, von einem modernen, individualistisch geprägten Bestreben nach Beherrschung des Objekts unbeeinflusst geblieben ist und sich letztlich auch als Kritik gegenüber Letzterem konstituiert. Im Folgenden soll analysiert werden, inwiefern einer *razón poética* sowie einer Literatur im Sinne des *realismo español* mit Zambrano das Potenzial zugesprochen werden kann, zur Therapie des modernen Subjekts im oben erläuterten Sinne beizutragen. Diesbezüglich wird herausgearbeitet, dass beide Konzepte miteinander in Beziehung stehen. Der Fokus wird in dieser Arbeit jedoch auf den *realismo español* gelegt, da Zambranos Auseinandersetzungen mit einer Literatur im Sinne des *realismo español* aus der in dieser

247 Vgl. María Zambrano: Horizonte del liberalismo, S. 240–245, 261, 269.

248 Vgl. ebd., S. 268–269.

249 Vgl. ebd., S. 261–262, 267–269.

250 Vgl. María Zambrano: Los bienaventurados, S. 416; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 95–96; María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 599–600.

Arbeit eingenommenen literaturwissenschaftlichen Perspektive besonders relevant sind.

4.5.2 Die *razón poética* – Eine Synthese der *Ratio* und Poesie

Zambranos im Kapitel 4.4.1 skizzierte Analyse des Antagonismus zwischen Philosophie und Poesie sowie ihre im Kapitel 4.4.2 erläuterte Kritik der Genese eines modernen Absolutismus der Vernunft impliziert aus der Perspektive der Autorin die Notwendigkeit einer Reform des modernen Vernunftbegriffes,²⁵¹ da dieser – wie in den genannten Kapiteln erläutert wurde – der Autorin zufolge zur Wahrnehmung der Realität unfähig ist, insofern die *Ratio* die Realität im oben erläuterten Sinne immer schon reduziert.²⁵² Zudem wurde im Kapitel 4.4.1 dargelegt, dass Zambrano davon ausgeht, dass ein gewisser Anteil der Realität immer nur emotional und rezeptiv erschlossen werden kann und des poetischen Wortes bedarf, um ausgedrückt werden zu können.²⁵³ Die Notwendigkeit der Reform ergibt sich im Anschluss an Zambranos Perspektive darüber hinaus dadurch, dass der moderne Absolutismus der Vernunft die im Kapitel 4.4.2 erläuterten, von Zambrano diagnostizierten Pathologien des modernen Subjekts begünstigt. In der *razón poética* wird der im Kapitel 4.4.1 skizzierte Antagonismus zwischen Philosophie und Poesie sowie damit einhergehend zwischen *Ratio* und Emotion überwunden, um die Realität in ihrer Gänze zu erschließen:

»Así pues, el conocimiento que aquí se invoca, por el que se suspire, este conocimiento postula, pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón, que acoja al ›sentir originario‹ sin coacción, libre casi naturalmente, como una *fysis* devuelta a su original condición. Así la aurora se nos aparece como la *fysis* misma de la razón poética.«²⁵⁴ [Das hier beschworene, ersehnte Wissen verlangt, dass die Vernunft poetisch wird, ohne aufzuhören, Vernunft zu sein, dass sie das ›ursprüngliche Empfinden‹ aufnimmt, ohne Zwang, frei, fast natürlich, wie eine *Physis*, die in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehrt. So erscheint uns die Morgenröte wie die *Physis* der poetischen Vernunft selbst.]

251 Vgl. María Zambrano: Fragmentos, aurora, S. 61.

252 Vgl. María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 168; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 696; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 193; María Zambrano: El horizonte y la destrucción, S. 173; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 215.

253 Vgl. María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 159, 175–181; María Zambrano: Delirio y destino, S. 184; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 293; María Zambrano: Fragmentos, aurora, S. 122.

254 María Zambrano: Fragmentos, aurora, S. 66.

Elena Laurenzi stellt diesbezüglich fest, dass die von Zambrano verwendete Metapher der Morgenröte auf die nicht statische, sondern dynamische und emotionale Wahrnehmung der Heterogenität der Realität im Kontext der *razón poética* verweist. Sie stellt Laurenzi zufolge eine gelebte, gefühlte Erfahrung der Entwicklung eines nicht statischen Bewusstseins der dynamischen Realität dar.²⁵⁵ Die *razón poética* ist trotz ihrer Dynamik hinsichtlich der zwei Pole primär kontemplativ ausgerichtet, insofern sie sich durch eine Passivität auszeichnet:

»Un modo de razón en el que se redime la pasividad, la total pasividad, frente al conocimiento y a aquello que lo mueva y aun engendra, el amor. Una razón sin paradojas, sin agonías, sin parecerse a sí misma, casi sin juicio, mas no sin orden.«²⁵⁶ [Eine Art von Vernunft, in der die Passivität erlöst wird, die totale Passivität gegenüber dem Wissen und dem, was es bewegt und sogar hervorbringt: die Liebe. Eine Vernunft ohne Paradoxien, ohne Qualen, ohne sich selbst zu gleichen, fast ohne Urteil, doch nicht ohne Ordnung.]

Obwohl die *razón poética* durch ihre Passivität Zambranos oben erläuterten Konzept der Poesie sehr nahesteht, betont die Autorin den synthetischen Charakter der *razón poética*: Die Poesie allein ist Zambrano zufolge nicht in der Lage, die Realität eindeutig zu erschließen, da sie dazu neigt, sich in Dinge hineinzusteigern, und es ihr an der notwendigen Präzision fehlt, wohingegen die *Ratio* zwar sehr präzise ist, aber durch die Emotion angeleitet werden muss, um nicht in eine Reduktion und Beherrschung der Realität zu entarten, sondern eine Rezeptivität gegenüber den Dingen zu bewahren:

»La pasión sola ahuyenta a la verdad, que es susceptible y ágil para evadirse de sus zarpas. La sola razón no acierta a sorprender la caza. Pero pasión y razón unidas, la razón disparándose con ímpetu apasionado para frenar en el punto justo, puede recoger sin menoscabo a la verdad desnuda.«²⁵⁷ [Die Leidenschaft allein vertreibt die Wahrheit, die so empfindlich und geschickt ist, dass sie ihren Klauen entkommt. Die Vernunft allein vermag die Beute nicht zu überraschen. Doch wenn Gefühl und Vernunft vereint sind, kann die Vernunft sich mit leidenschaftlichem Schwung entfalten und im richtigen Moment anhalten, um die nackte Wahrheit unversehrt zu erfassen.]

Die Synthese von Vernunft und Poesie beschreibt die Autorin als einen Tanz von diskursiver Vernunft und Poesie, das heißt von *Ratio* und Gefühl:

255 Vgl. Elena Laurenzi: Bajo el signo de la aurora, S. 43–44.

256 María Zambrano: Fragmentos, aurora, S. 62.

257 María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 44.

»El sentir y el entender no pueden reunirse sino, como todo lo viviente o en vía de serlo, por una especie de simbiosis. Simbiosis, danza en un conocimiento durante un tiempo, en el cual los que van a reunirse ocupan el uno el lugar del otro. Cambios de lugar, entrecruzamiento según ritmo. El sentir despierta, aviva, y es fuego reanimado por el entender; el sentir que guía, velando solo en largas noches oscuras, luego es sostenido, custodiado.«²⁵⁸ [*Das Fühlen und das Verstehen können sich nur vereinen – wie alles Lebendige oder im Entstehen Begriffene – durch eine Art Symbiose. Symbiose, ein Tanz im Rahmen eines Wissens über eine bestimmte Zeit hinweg, in dem diejenigen, die sich vereinen sollen, die Plätze tauschen und einander durchkreuzen, nach einem Rhythmus. Das Fühlen erwacht, wird entfacht, ist ein Feuer, das durch das Verstehen neu belebt wird; das Fühlen, das führt und alleine über lange dunkle Nächte wacht, wird später [durch die Vernunft] getragen und bewacht.*]

Die Vereinigung von Vernunft und Poesie entspricht dabei einer Wiedervereinigung von *Ratio* und Gefühl, die – wie im Kapitel 4.4.1 dargelegt wurde – Zambrano zufolge ursprünglich in einer vorsokratischen poetisch-rationalen Erkenntnisform vereint waren.²⁵⁹ Diesbezüglich identifiziert Zambrano im Werk Heraklits noch eine ursprüngliche Erkenntnisform, die im Nachhinein als eine Verbindung von Philosophie und Poesie bewertet werden kann.²⁶⁰ Aufgrund der Passivität ihres poetischen Moments spricht Zambrano der *razón poética* das Potenzial zu, dem modernen Subjekt eine rezeptive Grundhaltung zu vermitteln sowie eine Liebe und emotionale Beziehung zum Anderen wiederherzustellen und dadurch die Konstitution einer Kultur des Zusammenlebens verstanden als notwendiges Merkmal menschlicher Existenz zu begünstigen.²⁶¹ In diesem Sinne ist die *razón poética* kompatibel zu einer Kultur, in der trotz des notwendigerweise rationalen Zuganges zur Wirklichkeit das Andere immer auch in seiner Andersheit wahrgenommen werden kann, das Subjekt für das Andere rezeptiv und emotional offen bleibt, sich in Abhängigkeit und Gemeinschaft konstituiert weiß und ein dominierender und instrumentalisierender Zugang zum Anderen unterbunden wird:

»El conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia, a mitad de camino porque el afán que busca esa presencia jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada que tiene quien ambiciosamente se separó de la realidad. [...] no es aleiteia, sino revelación graciosa y gratuita; razón poética. [...] Equilibrio individual y comunidad. Por el conocimiento poético el hombre no se separa jamás del universo y, conservando intacta su intimidad, participa de todo, es miembro del universo, de la naturaleza y de

258 María Zambrano: Los bienaventurados, S. 447.

259 Vgl. ebd., S. 446–447.

260 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 564.

261 Vgl. María Zambrano: Los bienaventurados, S. 416; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 193; María Zambrano: Hacia un saber sobre el alma, S. 95–96.

lo humano y aun de lo que hay entre lo humano, y aún más allá de él. Pero este conocimiento poético maravilloso, confesémoslo, no es mucho más todavía que una promesa, porque no había sonado su hora. De su plenitud puede surgir toda una cultura en la que ciencia y conocimientos hasta ahora errabundos, como la historia, sean la médula; en la que ciencias como la Sociología, nacientes aún, alcancen su pleno desarrollo; en que el saber más audaz y más abandonado sea por fin posible: el conocimiento del hombre. Conocimiento del hombre que no será sino el movimiento de reintegración, de restauración de la unidad humana hace tiempo perdida en la cultura europea.²⁶² *[Das poetische Wissen wird durch eine Anstrengung erreicht, der auf halbem Weg eine unbekannte Präsenz entgegenkommt – auf halbem Weg, denn das Streben, das diese Präsenz sucht, war niemals in Einsamkeit, in jener verzweifelten Einsamkeit, die derjenige erlebt, der sich ehrgeizig von der Realität getrennt hat. [...] Es ist nicht die Aletheia sondern eine gnädige und unentgeltliche Offenbarung; poetische Vernunft. [...] Individuelles Gleichgewicht und Gemeinschaft. Durch das poetische Wissen trennt sich der Mensch niemals vom Universum, und während er seine Intimität unversehrt bewahrt, nimmt er an allem teil, ist Mitglied des Universums, der Natur und des Menschlichen, ja sogar dessen, was zwischen den Menschen existiert, und darüber hinaus. Doch dieses wunderbare poetische Wissen, gestehen wir es ein, ist noch nicht viel mehr als eine Verheißung, denn seine Stunde hat noch nicht geschlagen. Aus seiner Fülle könnte eine ganze Kultur entstehen, in der die Wissenschaften und die bis jetzt umherirrenden Erkenntnisse wie etwa Geschichte das Rückgrat bilden; in dem poetischen Wissen können Wissenschaften wie etwa die Soziologie, die sich noch im Entstehen befindet, ihre volle Entwicklung erreichen; in ihr könnte so schließlich das kühnste und am stärksten vernachlässigte Wissen möglich werden: das Wissen vom Menschen. Ein Wissen vom Menschen, das nichts anderes sein wird als die Bewegung der Wiedereingliederung, der Wiederherstellung der menschlichen Einheit, die vor langer Zeit in der europäischen Kultur verloren gegangen ist.]*

In diesem Sinne schreibt Zambrano der *razón poética* ein reintegratives Potenzial zu, wenn sie diese an anderer Stelle als eine Vernunft der wieder in die Welt integrierenden Liebe²⁶³ bezeichnet. Auch wenn die *razón poética* eine Synthese von Ratio und Gefühl darstellt, spricht Zambrano insbesondere dem poetischen Anteil der *razón poética* das Potenzial zu, eine Therapie, wie sie im Kapitel 4.5.1 skizziert wird, zu begünstigen, insofern der Autorin zufolge die Poesie – wie im Kapitel 4.4.1 dargelegt wurde – Gemeinschaft in jeglicher Hinsicht anstrebt und das Subjekt rezeptiv für das Andere werden lässt. Dementsprechend stellt Zambrano bezüglich der Poesie fest, dass es an ihr liegt, eine in der modernen Kultur verloren gegangene Gemeinschaft der Menschen wiederherzustellen: »A ella, le pertenece el restituir la comu-

262 María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 599–600.

263 Vgl. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 193.

nión entre los hombres, errabundos en su perdición.»²⁶⁴ [*Ihr obliegt es, die Gemeinschaft unter den Menschen wiederherzustellen, die umherirren in ihrem Verlust.*]

Es wird deutlich, dass Zambrano ihren Ausführungen zur *razón poética* einen Kunstbegriff zugrunde legt, welcher Kunst nicht auf das Produkt eines Prozesses der subjektiven Schöpfung und Expression des Künstlers reduziert, sondern sich am im Kapitel 4.4.1 erläuterten griechisch-antiken Verständnis des Künstlers als Medium orientiert. Das *conocimiento poético* [*poetische Erkenntnis/poetisches Wissen*] zielt dementsprechend auf das Empfangen einer kontemplativ erfahrenen offenbarte Wahrheit ab.²⁶⁵ Im Zentrum von Zambranos Ausführungen zur *razón poética* steht folglich eine im erläuterten Sinne auf Rezeption und Kommunikation ausgelegte Einstellung zur Wirklichkeit. Nichtsdestotrotz macht Zambrano deutlich, dass diese Einstellung – wie im folgenden Kapitel dargestellt wird – durch den Künstler und insbesondere die Literatur konkret thematisiert und ausgedrückt werden kann. Zambrano spricht diesbezüglich einer Literatur im Sinne des *realismo español* das Potenzial zu, zur Überwindung der oben erläuterten *cultura hostil de origen racionalista* [*feindselige, auf den Rationalismus zurückzuführende Kultur*]²⁶⁶ beizutragen. Wie im folgenden Kapitel deutlich wird, versteht Zambrano den *realismo español* als Basis eines *conocimiento poético*, welches die spanische Kultur dominiert.²⁶⁷

4.5.3 Der *realismo español* – Zambrano und die spanische Literatur

4.5.3.1 Zambranos Konzept des *realismo español*

Zambranos Konzept des *realismo español* kann ausgehend von ihrer Distanzierung von der *Escuela de Madrid*, ihrer Hinwendung in ihrem Spätwerk zur Mystik und Poesie, ihrer Vernunftkritik und damit einhergehend ihren oben erläuterten Ausführungen zur Dichotomie zwischen *Ratio* und Poesie verstanden werden.

In den vorangegangenen Kapiteln wurde herausgearbeitet, dass Zambrano in ihrem Werk die Entfremdung des modernen Subjekts aus einem gemeinschaftlichen Kontext im Rahmen eines spezifisch modernen Absolutismus der Vernunft kritisiert,²⁶⁸ der die Zersetzung der Beziehung zwischen dem modernen Subjekt und dem Anderen in jeglicher Hinsicht bewirkt, das heißt die Beziehung zum Mitmenschen, zur belebten und unbelebten Natur sowie zum Göttlichen.²⁶⁹

264 María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 416.

265 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 599.

266 Vgl. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 236.

267 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 597.

268 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 86–129, 219–222; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 106; María Zambrano: *La confesión*, S. 45–46.

269 Vgl. María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 159, 181–199; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 108–109; María Zambrano: *España de Galdós*, S. 55.

Wie Adorno und Horkheimer diagnostiziert auch Zambrano einen auf die rationale Beherrschung des Anderen ausgerichteten Weltzugang und Selbstbehauptungszwang eines modernen Subjekts, das sich dem Objekt, das heißt dem Anderen gegenüber rezeptiv verschlossen hat und diesem gegenüber eine dominierende sowie instrumentalisierende Haltung einnimmt.²⁷⁰ An die im Kapitel 4.4 erläuterten Analyse- und Kritikansätze knüpfen Zambranos ästhetische Auseinandersetzungen mit dem Unterschied zwischen einem rationalen und poetischen Weltzugang an. Sowohl ihre im Kapitel 4.5.2 erläuterten Ausführungen zur *razón poética* als auch ihr in diesem Kapitel behandeltes Konzept des *realismo español* sind in diesen Kontext einzuordnen, da – wie im Laufe dieses Kapitels deutlich wird – beide Konzepte darauf abzielen, einen instrumentalisierenden und dominierenden Zugang des modernen Subjekts zum Objekt zu therapieren und das Subjekt rezeptiv für das Andere zu öffnen.²⁷¹

In der Sekundärliteratur wurde herausgearbeitet, dass Zambranos ästhetische Reflexionen und Auseinandersetzungen mit spanischer Literatur insbesondere im Kontext einer Distanzierung von der *Escuela de Madrid* sowie einer Hinwendung in ihrem Spätwerk zur Mystik und Poesie zu verstehen sind. Diesbezüglich wurde dargelegt, dass Zambrano insbesondere in ihrer Vernunftkritik maßgeblich von ihrem akademischen Lehrer und der zentralen Figur der *Escuela de Madrid*, José Ortega y Gasset, beeinflusst worden ist.²⁷² Dieser hatte einen durch den deutschen Idealismus begünstigten subjektzentrierten Vernunftbegriff kritisiert, der die Koexistenz von Subjekt und Objekt weitgehend ignoriert.²⁷³ Im Rahmen seines *racionvitalismo* hatte Ortega y Gasset einen Vernunft- und Realitätsbegriff entwickelt, der die wechselseitige Beziehung von *Ratio* und Leben berücksichtigt, wobei er das Leben als Kontext der Koexistenz von Subjekt und Objekt verstanden hatte: Realität hatte Ortega y Gasset weder im Sinne des Realismus als gegeben noch im Sinne des Idealismus als vom Subjekt rational konstruiert verstanden, sondern im Rahmen

270 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 736–755, 768; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 144–157, 236, 295; María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 228–229; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 74; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 46–48, 165–170; María Zambrano: *Unamuno*, S. 22, 50, 143.

271 Vgl. María Zambrano: *Claros del bosque*, S. 87–165; María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 746–776; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 447–452; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 167, 169; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 193, 200, 378; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 43–56, 73; María Zambrano: *Fragmentos, aurora*, S. 61–67, 184; María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 595–640.

272 Vgl. Pamela Soto García/Ricardo Espinoza Lolas: Zubiri y Zambrano, S. 442; Carmen Guzmán Revilla: Scheler y Zambrano, S. 151–152; Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 30, 75, 211; José Luis López-Aranguren, et al.: Mesa redonda, S. 126–139.

273 Vgl. María Luisa Maillard García: Concepto de creencia, S. 31–32; Gladis del Socorro García Restrepo/Conrado Giraldo Zuluaga: De Ortega a Zambrano, S. 205; Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 75.

seines *perspectivismo* für ein Verständnis von Realität als ein aus verschiedenen Perspektiven zusammengesetzter Kontext geworben, welcher letztlich immer auch vom historischen Kontext bedingt ist.²⁷⁴ Er war zu der Aussage *yo soy yo y mi circunstancia* [Ich bin ich und meine Umstände/mein Umfeld] gelangt,²⁷⁵ die dahingehend als Überwindung eines subjektzentrierten Weltzuganges und Vernunftbegriffes verstanden werden kann, dass diese Aussage ein Verständnis von Realität als im Dialog des Subjekts mit seiner Umwelt zustande gekommener Kontext sowie ein Verständnis von Leben als Zusammenleben impliziert.²⁷⁶ Wie oben ausgeführt wurde, greift Zambrano diesen Gedanken auf, wenn sie das Subjekt als intersubjektiv und kommunikativ konstituiert versteht, Leben mit Zusammenleben gleichsetzt²⁷⁷ und die Etablierung eines solchen Verständnisses von Realität anstrebt.²⁷⁸ Während Ortega y Gasset jedoch lediglich die Reform eines subjektzentrierten, vom Leben abstrahierten Vernunftbegriffes angestrebt hatte, beabsichtigt Zambrano mit ihrem oben erläuterten Konzept der *razón poética* eine mit Konzepten verfahrenende *Ratio* im Allgemeinen zu überwinden, da Konzepte im Sinne ihrer im Kapitel 4.4 erläuterten Ausführungen bloße Abstraktionen der Realität darstellen und eine authentische Erfahrung der Realität verhindern. Vielmehr geht Zambrano Ana Bundgård und Diego Sánchez Meca zufolge davon aus, dass Realität immer nur erlebt werden kann.²⁷⁹ Hinsichtlich Zambranos Distanzierung von der *Escuela de Madrid* hatte Amarís Duarte herausgearbeitet, dass Zambrano sich im Laufe ihres Lebens immer weiter von einer philosophisch-rationalen Perspektive im Sinne ihres Lehrers entfernt und ihrer Philosophie zunehmend metaphysisch-mystische Prämissen unterstellt hatte.²⁸⁰ Die Mystik ist auf die Religionen der Pythagoreer und Orphiker

274 Vgl. Elena Laurenzi: Bajo el signo de la aurora, S. 40; Gladis del Socorro García Restrepo/Conrado Giraldo Zuluaga: De Ortega a Zambrano, S. 205; José Luis Abellán: Una pensadora de nuestro tiempo, S. 90.

275 Vgl. Gladis del Socorro García Restrepo/Conrado Giraldo Zuluaga: De Ortega a Zambrano, S. 205; Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 59, 405.

276 Vgl. María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 757.

277 Vgl. María Zambrano: La ciudad, S. 20; María Zambrano: Unamuno, S. 85; María Zambrano: Persona y democracia, S. 34–40, 154, 171, 221; María Zambrano: Delirio y destino, S. 16, 50.

278 Vgl. Carmen Danés Eibas: »La ciudad: paradigma de libertad«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 2 (1999), S. 19–24, hier S. 21. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/144852> (Zugriff: 01.07.2025); Luis Miguel Pino Campos: En los orígenes, S. 135; Eva María Marquéz Jimeno: Historia y convivencia, S. 420–421; Laura García Portela: Educación para la democracia, S. 160–161; Juan Fernando Ortega Muñoz: »Europa: sueño y esperanza en María Zambrano«, in: Javier Gómez-Montero (Hg.), Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano, Kiel: Ludwig 2014, S. 93–103, hier S. 96–97; Juana Sánchez-Gey Venegas: Galdós y Zambrano, S. 20.

279 Vgl. Diego Sánchez Meca: Arte y metafísica, S. 43–47; Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 29.

280 Vgl. Olga Amarís Duarte: La mística del exilio, S. 250–263.

zurückzuführen²⁸¹ und hatte später christliche Momente aufgegriffen, insofern sie sich insbesondere auf die augustinische Suche im Inneren beruft.²⁸² In Anschluss an Amarís Duarte kann diese als subjektive Erfahrung der Einkehr in das Innere verstanden werden, die darauf ausgerichtet ist, eine verlorengegangene Harmonie und Einheit mit dem Ganzen und dem Anderen wiederherzustellen.²⁸³ In diesem Rahmen praktiziert der Mystiker das Schweigen seines Selbst sowie die Einkehr in das Innere, um sich rezeptiv gegenüber einer rational nicht fassbaren Instanz zu öffnen, mit welcher der Mystiker beabsichtigt, sich zu verbinden und an dessen Wahrheit teilzuhaben.²⁸⁴ Diese Öffnung und Hinwendung zum Anderen stellt ein zentrales Motiv von Zambranos Konzept des *realismo español* dar.

Die zunehmende Annäherung der Autorin an die Mystik führt Amarís Duarte vornehmlich auf Zambranos Exilerfahrungen zurück, insofern sowohl das Exil als auch die Mystik eine Trennung von einem alten Kontext und Denkschema widerspiegeln, die eine zweite Geburt in einem neuen – im Falle des Mystikers höher bewerteten – Kontext begünstigen.²⁸⁵ In diesem Sinne hatte Amarís Duarte zufolge das lokale Exil Zambranos Wurzeln zu einer weltlichen Heimat getrennt und ihre zunehmend metaphysisch-mystische Suche nach einer Heimat im Sinne einer liebevollen Wiedervereinigung mit dem Sein und dem Anderen begünstigt.²⁸⁶ Dementsprechend folgert Amarís Duarte, dass Zambranos Exil eine Abstandnahme von der *Escuela de Madrid* um Ortega y Gasset sowohl im lokalen als auch im intellektuellen Sinne eine zunehmende Distanzierung von Ortega y Gassets Vernunftoptimismus bewirkte und Zambranos zunehmende Auseinandersetzung mit Poesie und Mystik begünstigte.²⁸⁷

In ähnlicher Weise hatte Bundgård darauf hingewiesen, dass Zambrano Ortega y Gasset zunächst auch in seinem Projekt gefolgt war, zwischen einer nordeuropäischen und südeuropäischen Kultur zu vermitteln und später über ihn hinausging.²⁸⁸ Ortega y Gasset stellt in *Meditaciones del Quijote* einen südeuropäischen Weltzugang in römischer Tradition einem nordeuropäischen Weltzugang in griechischer Tradition gegenüber: Ersteren assoziiert er mit einem an die unmittelbare Realität gebundenen Impressionismus und Fokus auf die individuell-konkrete und sinnlich fassbare Form, und Letzterem spricht er einen Fokus auf Transzendenz,

281 Vgl. ebd., S. 75.

282 Vgl. ebd., S. 118.

283 Vgl. ebd., S. 69, 70, 72, 73, 77.

284 Vgl. ebd., S. 84–103.

285 Vgl. ebd., S. 15–36, 69–71, 88, 259–263, 369–371, 429–436.

286 Vgl. ebd., 465–468.

287 Vgl. ebd., S. 259–263.

288 Vgl. Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 210.

Essenzialität und Konzeptualität jenseits der konkreten Form zu.²⁸⁹ Beide Ansätze versteht er als gleichberechtigte Perspektiven der europäischen Kultur,²⁹⁰ da beide zu einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Realität beitragen: Ein südeuropäisch-impressionistischer Zugang zur Realität ist dem Autor zufolge notwendig, um die individuell-konkrete Existenz eines Gegenstandes im Sinne dessen innerer Natur zu erfassen,²⁹¹ und ein nordeuropäisch-konzeptueller Zugang erlaubt es, das Verhältnis eines Gegenstandes zu anderen Gegenständen zu bestimmen und dadurch zum einen dessen äußere Grenzen und zum anderen dessen relative Position in einem Kontext der Koexistenz mit anderen Gegenständen zu erfassen.²⁹² Dementsprechend wirbt er für einen Wirklichkeitszugang, der beide Perspektiven berücksichtigt.²⁹³ Den Fokus legt Ortega y Gasset in *Meditaciones del Quijote* jedoch auf ein Plädoyer für die Öffnung der spanischen Kultur für einen durch die nordeuropäische Kultur vermittelten Weltzugang nach griechischem Vorbild sowie eine Kritik des spanischen Antikonzeptualismus: Die spanische Kultur beschreibt Ortega y Gasset als das europäische Zentrum jenes Impressionismus in römischer Tradition²⁹⁴ und kritisiert im Gegensatz zu Zambrano eine spanische Abneigung gegenüber einem konzeptuellen Denken, welche die spanische Kultur daran hindere, das Potenzial eines durch die nordeuropäische Kunst und Wissenschaftskultur vermittelten griechischen Fokus auf Essenzialität und Konzeptualität auszuschöpfen.²⁹⁵ In diesem Rahmen kritisiert Ortega y Gasset die Tendenz des spanischen Künstlers, unabhängig von einem Bezug zur transzendenten, konzeptuell fassbaren Essenz eines Gegenstandes, die unmittelbare Impression zu formulieren und dadurch in jedem Werk einen radikalen Neuanfang zu realisieren.²⁹⁶ Durch den einseitigen Fokus auf die Erfahrung und den Ausdruck der individuell-konkreten Form verwehrt sich die spanische Kultur dem Autor zufolge sowohl einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Realität als auch einer werksübergreifenden Weiterentwicklung des Konzepts eines Gegenstandes oder Sachverhaltes und damit einhergehend des Zugangs zu diesem.²⁹⁷ Letztlich wirbt er für die Überwindung eines spanischen Antikonzeptualismus und einseitigen Fokus auf den oben erläuterten Impressionismus und plädiert für eine Integration des durch die nordeuropäische Wissenschaftskultur und Kunst vermittelten griechischen

289 Vgl. José Ortega y Gasset: »Meditaciones del Quijote«, in: José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*, Madrid: Alianza 2014, S. 15–146, hier S. 62–94.

290 Vgl. ebd., S. 62, 79.

291 Vgl. ebd., S. 70–73, 80.

292 Vgl. ebd., S. 76–81.

293 Vgl. ebd., S. 79–84.

294 Vgl. ebd., S. 88.

295 Vgl. ebd., S. 79–94.

296 Vgl. ebd., S. 82.

297 Vgl. ebd., S. 82–84.

Wirklichkeitszugangs in die spanische Kultur.²⁹⁸ Zambrano hingegen stellt einem durch den nordeuropäischen Rationalismus und Idealismus geprägten Absolutismus der Vernunft, den sie für die oben genannten gesellschaftlichen Pathologien verantwortlich macht, einen *realismo español* gegenüber und spricht diesem – wie in diesem Kapitel herausgearbeitet wird – das Potenzial zur Therapie des Egozentrismus des modernen Subjekts in einer rationalistisch geprägten modernen Kultur zu.

Auch bezüglich Zambranos Kritik eines modernen Egozentrismus kann festgestellt werden, dass die Autorin die zentralen Themen ihres Lehrers aufgreift, jedoch in ihrer konkreten Analyse sowie ihren Ausführungen zu einer durch die Literatur im Sinne des *realismo español* vermittelten Therapie des modernen Subjekts von dessen Perspektive abweicht: In *La rebelión de las masas* hatte Ortega y Gasset einen spätmodernen Egozentrismus sowie damit einhergehend die zunehmende Unfähigkeit des Menschen zu einem bürgerlichen Zusammenleben analysiert.²⁹⁹ Der Autor diagnostiziert zunächst die Konstitution und gesellschaftliche Hegemonie eines neuen Menschentypus in der Spätmoderne – des *hombre masa* [Massenmenschen].³⁰⁰ Dieser zeichnet sich Ortega y Gasset zufolge durch ein geringes Maß an Ansprüchen an sich selbst sowie einen selbstgenügsamen Lebensstil aus, der auf die Befriedigung egoistischer Ziele ausgerichtet ist.³⁰¹ An die traditionelle Stelle des Bürgers, der Normen, Traditionen sowie moralische Verpflichtungen akzeptiert, tritt der *hombre masa*, der diese ablehnt³⁰² und stattdessen verstärkt Freiheitsrechte zur subjektiven Entfaltung einfordert.³⁰³ Obwohl der *hombre masa* dem Autor zufolge aufgrund seiner Anspruchslosigkeit an die eigene Moral und Bildung sowie seines egozentrischen Lebensstils zur Politik unfähig ist,³⁰⁴ beansprucht dieser im Kontext einer spätmodernen *hyperdemocracia* [Hyperdemokratie]³⁰⁵ die Führung der Gesellschaft für sich.³⁰⁶ An die Stelle einer *minoría selecta* [Elite/auserlesene Minderheit],³⁰⁷ der aufgrund ihres hohen Anspruches an die eigene Moral und Bildung sowie ihrer daraus resultierenden politischen Kompetenz von der Mehrheit die wichtigsten politischen Ämter anvertraut wurden,³⁰⁸ tritt im Rahmen einer spätmodernen *rebelión de las masas* [Rebellion

298 Vgl. ebd., S. 68, 85, 88, 89.

299 Vgl. José Ortega y Gasset: »La rebelión de las masas«, in: José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Madrid: Alianza 2020, S. 17–312, hier S. 129–137.

300 Vgl. ebd., S. 70, 163, 172, 203.

301 Vgl. ebd., S. 70–73, 107, 122–125.

302 Vgl. ebd., S. 93, 105, 203–205, 211, 261–262.

303 Vgl. ebd., S. 73, 123, 130.

304 Vgl. ebd., S. 134.

305 Vgl. ebd., S. 72.

306 Vgl. ebd., S. 70–77.

307 Vgl. ebd., S. 70.

308 Vgl. ebd., S. 70–71, 107.

der Massen] eine Regierung, die lediglich als Stellvertreter und Sprachrohr der Masse fungiert.³⁰⁹ Der vernunftgeleitete politische Diskurs, in dem Menschen einander zuhören und gemeinsam Politik betreiben, verschwindet im Kontext einer spätmodernen Spaßgesellschaft, in der gemeinsame Normen und Moralvorstellungen zugunsten subjektiver Freiheitsrechte abgelehnt werden.³¹⁰ Der *hombre masa* versteht das Gemeinwesen nicht mehr als ein kollektives, auf die Zukunft ausgerichtetes Projekt, das die politische Partizipation der Bürger erfordert,³¹¹ sondern reduziert das demokratische Gemeinwesen auf die Funktion eines Garanten seiner subjektiven Freiheiten und nimmt die Existenz der demokratisch strukturierten Gesellschaften als selbstverständlich hin.³¹² Dementsprechend diagnostiziert Ortega y Gasset eine mit dem Zerfall einer Diskussionskultur des einander Zuhörens sowie der Ablehnung kollektiver Moralvorstellungen assoziierte spezifisch moderne Rückkehr zur Barbarei.³¹³

Im Rückblick auf die vorangegangenen Kapitel kann festgestellt werden, dass Zambrano zwar durchaus mit Ortega y Gassets Diagnosen eines modernen Egozentrismus sowie einer Unfähigkeit des modernen Subjekts zum bürgerlichen Zusammenleben übereinstimmt, jedoch in ihrer konkreten Analyse und Kritik des modernen Subjekts von der aristokratischen Perspektive ihres Lehrers abweicht: Weder identifiziert die Autorin diese Pathologien als exklusiv spätmoderne Phänomene, noch führt sie diese auf die gesellschaftliche Hegemonialstellung eines anspruchswissenlosen *hombre masa* zurück. Nicht die Machtergreifung eines *hombre masa* und die damit einhergehende Schwächung einer vermeintlich moralisch überlegenen, bildungsaristokratischen *minoría selecta*, die in besonderer Weise zur Politik befähigt ist, stellt sich für Zambrano als das zentrale Problem dar, sondern die oben erläuterte moderne Glorifizierung eines zweckrationalen Umganges mit der Realität. Dementsprechend zielen Zambranos Ansätze zur Therapie des modernen Subjektzentrismus sowie der Abwertung des öffentlichen Raumes auf die Überwindung des oben erläuterten Absolutismus der Vernunft ab, um unabhängig von der elitären Unterscheidung zwischen einer *minoría selecta*³¹⁴ und *masa vulgar* [vulgäre Masse]³¹⁵ das moderne Subjekt rezeptiv für das Andere zu öffnen und die Basis für eine Kultur des gegenseitigen Zuhörens und Wahrnehmens sowie die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext zu legen. An dieser Stelle setzen ihre im Kapitel 4.5.2 erläuterten Reflektionen zur *razón poética* sowie

309 Vgl. ebd., S. 107.

310 Vgl. ebd., S. 105–111, 131–134, 163, 219.

311 Vgl. ebd., S. 225, 234, 244.

312 Vgl. ebd., S. 103, 108, 118, 161, 219, 264.

313 Vgl. ebd., S. 132–136.

314 Vgl. ebd., S. 70.

315 Vgl. ebd., S. 151.

ihre Analyse einer Literatur im Sinne eines *realismo español* an. Diesbezüglich wird in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet, inwiefern sie Letzterem das Potenzial zuspricht, die Öffnung des Subjekts für das Andere zu begünstigen und einem Egozentrismus des modernen Subjekts gleichsam von vornherein das Fundament zu entziehen.

Während im vorangegangenen Kapitel herausgearbeitet wurde, dass Zambros Konzept der *razón poética* als eine nicht gleichberechtigte Synthese eines rationalen und poetischen Weltzuganges im Sinne eines antiken Kunstverständnisses verstanden werden kann, hat ihr Konzept des *realismo español* keinen synthetischen Charakter mehr. Wie Bundgård feststellt, steht hier die Therapie eines pathogenen, nordeuropäisch geprägten Rationalismus durch einen rezeptiv ausgerichteten und dadurch sozialverträglichen und gemeinschaftsfördernden Weltzugang im Sinne des *realismo español* im Zentrum.³¹⁶ In der Sekundärliteratur konnte herausgestellt werden, dass Zambrano in ihrer Skepsis gegenüber einer rationalistisch geprägten Kultur der Moderne sowie ihrer Annahme des Potenzials eines gemeinschaftsfördernden und die Realität wahrnehmenden Weltzuganges der spanischen Kultur in die Tradition der *generación 98*³¹⁷ [Generation 98] und vor allem Miguel de Unamunos getreten war.³¹⁸ Während Zambrano in ihrer Rationalismus- und Idealismuskritik zunächst Ortega y Gasset gefolgt war, ging sie mit Unamuno über ihn hinaus. José Luis Abellán, Carlos Segade Alonso und Ana Bundgård zufolge beeinflusste dieser Zambrano vor allem dahingehend, dass sie einen Fokus auf den historischen und sozialen Kontext im Sinne José Ortega y Gassets zunehmend transzendierte, eine metaphysisch-mystisch-religiöse Ebene beschritt und der Poesie und Ästhetik einen zunehmend bedeutenden Stellenwert in ihren Reflexionen eingestand.³¹⁹ Bundgård hatte diesbezüglich herausgearbeitet, dass Zambrano vor allem in ihrem Bestreben, die Krise Europas mithilfe eines Bezuges auf die spanische Kultur zu therapieren, in ihrer Suche nach einem metaphysisch-mystischen, das Subjekt mit dem Anderen vermittelnden Kern sowie in ihrer Diagnose des Hoffnungsverlusts des modernen Subjekts als Ursache für die Krise der spätmodernen Kultur von Unamuno beeinflusst wurde.³²⁰ Angesichts dieser Parallelen ist es nicht verwunderlich, dass Zambrano – wie im weiteren Verlauf dieses Kapitels dargelegt wird – auch im Kontext ihrer Reflexionen zum *realismo español* Unamunos literarischem Werk sowie insbesondere seiner Quijote-Interpretation besondere Aufmerksamkeit schenkt.

316 Vgl. Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 182–214.

317 Vgl. ebd., S. 36, 146, 190, 210; Patricia Palomar Galdón: Génesis de la actitud confesional, S. 47;

318 Vgl. Patricia Palomar Galdón: Génesis de la actitud confesional, S. 47; José Luis Abellán: Una pensadora de nuestro tiempo, S. 89–92.

319 Vgl. Carlos Segade Alonso: El descubrimiento del misticismo, S. 94–100; José Luis Abellán: Una pensadora de nuestro tiempo, S. 89–92; Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 75.

320 Vgl. Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 40, 76–97.

Neben der Wirkung ihrer akademischen Lehrer Unamuno und Ortega y Gasset auf ihr Werk wurde in der Sekundärliteratur insbesondere der Einfluss von Heidegger auf Zambranos Vernunftkritik und Poesiebegriff herausgearbeitet. Wie Jorge Acevedo Guerra erläutert, unterscheidet dieser ähnlich wie Zambrano zwischen einer römisch geprägten *Ratio* im Sinne eines rechnenden, kalkulierenden Denkens, das darauf abzielt, die Realität zu verändern und zu beherrschen, sowie einem griechisch geprägten *Logos* im Sinne eines besinnlichen Denkens, das darauf abzielt, die Wahrheit kontemplativ zu erkennen und auszudrücken.³²¹ Im Anschluss an seine Technikkritik, in der Heidegger die Instrumentalisierung und Beherrschung der Welt durch die kalkulierende *Ratio* diagnostiziert, ergibt sich für den Philosophen die Notwendigkeit und das Potenzial einer Besinnung auf einen *Logos* des Erkennens und Sein-Lassens.³²² Diesen *Logos* hatte er insbesondere in der Poesie verortet, welche wahrnimmt und das Sein der Dinge, das heißt deren Essenz im Wort ausdrückt. Wie Bundgård und Acevedo Guerra feststellen, trägt Poesie im Anschluss an Heidegger folglich zur Entfaltung der *Aletheia* bei, indem das Sein ausgedrückt und benannt wird.³²³ Im Anschluss an Chiara Zamboni, Jorge Acevedo Guerra und Ana Bundgård kann zusammengefasst werden, dass Zambrano dieses Moment aus Heideggers Ästhetik übernimmt, wenn sie Poesie als nicht gewaltvollen Akt, sondern als Ausdruck des Seins im Sinne des *Logos* versteht und eine Wahrheit jenseits der wissenschaftlichen, rationalen Erkenntnis annimmt.³²⁴ Zamboni zufolge lässt Kunst sowohl bei Heidegger als auch bei Zambrano dementsprechend den Menschen mit dem Sein und damit auch mit dem Göttlichen in Kontakt treten.³²⁵ In diesem Sinne betreiben Bundgård zufolge sowohl Heidegger als auch Zambrano eine Suche nach der ursprünglichen Nicht-Dualität, die infolge einer seit Descartes eingeleiteten, für die Moderne konstitutiven Trennung zwischen Subjekt und Objekt verloren gegangen ist.³²⁶

Wie auf den folgenden Seiten deutlich wird, kann auch Zambranos Konzept des *realismo español* in den Kontext einer Suche nach einer ursprünglichen Nicht-Dualität eingeordnet werden. Diesbezüglich wird herausgearbeitet, dass der *realismo español* auf die Re-Etablierung der Gemeinschaft und die rezeptive Öffnung des modernen Subjekts für das Andere abzielt, welches sich – wie oben dargelegt wurde

321 Vgl. Jorge Acevedo Guerra: *La razón poética*, S. 78–80.

322 Vgl. ebd., S. 81.

323 Vgl. Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 442–450; Jorge Acevedo Guerra: *La razón poética*, S. 84.

324 Vgl. Chiara Zamboni: *Heidegger y Zambrano*, S. 129–130; Jorge Acevedo Guerra: *La razón poética*, S. 86–89; Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 392–394.

325 Vgl. Chiara Zamboni: *Heidegger y Zambrano*, S. 132; Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 447.

326 Vgl. Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 442, 450.

– dem modernen Subjekt Zambrano zufolge vornehmlich als beherrschbares und instrumentalisierbares Objekt darstellt.

Hinsichtlich Zambranos Verwendung des Begriffes *realismo español* kann zunächst festgestellt werden, dass die Autorin sich hiermit auf einen spezifischen Weltzugang im Sinne eines *conocimiento admirativo* [einer bewundernden Erkenntnis/eines bewundernden Wissen]³²⁷ bezieht, das dem Anderen, das heißt der Realität, kontemplativ und antikonzeptionell³²⁸ begegnet und in der spanischen Kultur und insbesondere Literatur Ausdruck findet.³²⁹ Diese Aussagen sollen auf den folgenden Seiten näher erläutert werden, bevor auf Zambranos konkrete Auseinandersetzung mit spanischer Literatur im Sinne des *realismo español* eingegangen wird.

Das kontemplative Moment des *realismo español* im Sinne eines *conocimiento admirativo*, welches die Realität explizit nicht konzeptuell erfasst,³³⁰ kann im Kontext von Zambranos im Kapitel 4.4.1 herausgearbeiteten Annahmen zur Dichotomie zwischen *Ratio* und Poesie sowie ihrer Exegese eines griechisch-antiken Poesiebegriffs und ihrer mystischen Prämissen verständlich gemacht werden: Wie im Kapitel 4.4.1 ausgeführt wurde, orientiert sich Zambrano normativ an einem griechisch-antiken Poesiebegriff, welcher Poesie explizit nicht als subjektive Expression, sondern als Ausdruck des Anderen, nicht rational, sondern lediglich emotional fassbaren versteht und durch den Poeten, verstanden als Medium, metaphorisch ausgedrückt wird.³³¹ Die ursprünglich mittels der Metapher der Inspiration des Künstlers durch die Musen veranschaulichte Funktion des Poeten als Medium des Göttlichen im Sinne des absolut Anderen³³² führt Zambrano auf eine Passivität aus Liebe³³³ zurück, insofern dieser seine eigene Stimme zum Schweigen bringt und sich rezeptiv für das Andere öffnet³³⁴ und zu einem *conocimiento admirativo* im Sinne des *realismo español* fähig wird.

Diese Dichotomie zwischen einer aktiv-schöpferisch-dominierenden *Ratio* und einem passiv-kontemplativen poetischen Zugang zur Welt, welcher sich im von Zambrano skizzierten Poeten in exemplarischer Form manifestiert, zieht sich nicht nur durch ihre im Kapitel 4.4.1 erläuterte Ästhetik in *filosofía y poesía* und bildet

327 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 581–584.

328 Vgl. ebd., S. 576–577, 597; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 329.

329 Vgl. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 232–246, 328–331; María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 578–597; María Zambrano: *España, sueño y verdad*, S. 83, 130; María Zambrano: *España de Galdós*, S. 58–62; María Zambrano: *Unamuno*, S. 138–143.

330 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 576–577, 597; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 329.

331 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 709–712; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 451; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 195.

332 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 710.

333 Vgl. ebd., S. 765.

334 Vgl. ebd., S. 759–772.

das Fundament ihrer im Kapitel 4.5.2 skizzierten Überlegungen zur *razón poética*, sondern wird von der Autorin ebenfalls ihren Ausführungen zum *realismo español* zugrunde gelegt: So gebraucht die Autorin den Begriff des *realismo* durchaus in Abgrenzung zu einem rationalen Weltzugang, da dieser im oben erläuterten Sinne durch die Bedürfnisse motiviert ist, sich aus einer ursprünglichen Situation der Gemeinschaft und Gegebenheit zu lösen, die Realität in rational fassbare Kategorien zu zwingen, um sie konzeptuell besitzen zu können, durch die rationale Konstruktion von Systemen, Kategorien und Konzepten selbst schöpferisch tätig zu werden und somit Macht auf die Realität auszuüben.³³⁵

Die Autorin bezeichnet den *realismo español* in Abgrenzung zur *Ratio* als einen antikonzeptionellen und antisystematischen³³⁶ sowie seinerseits nicht systematisch fassbaren³³⁷ Zugang zur Wirklichkeit. Sie versteht ihn in diesem Sinne als eine Form der Erkenntnis,³³⁸ da der *realismo español* einen spezifischen Modus des Umganges mit der Realität darstellt. Insofern im Sinne der Erläuterungen im Kapitel 4.4.2 der Autorin zufolge die schöpferisch-subjektzentrierten Momente des Idealismus in einem Streben nach Macht und Selbstbehauptung begründet sind,³³⁹ stellt die Autorin den passiv ausgerichteten *realismo español* insbesondere dem Idealismus antagonistisch gegenüber:

»De ello solamente podemos sacar la raíz profunda de este realismo y verlo así como un modo de conocimiento, desligado de la voluntad, desligado de toda violencia más o menos precursora del apetito de poder. Esto hace que veamos al realismo español como algo que ante todo que no es idealismo, y que no lo es por proceder de otros íntimos orígenes.«³⁴⁰ [*Daraus können wir nur die tiefe Wurzel dieses Realismus ableiten und ihn als eine Form des Wissens betrachten, losgelöst vom Willen, losgelöst von jeglicher mehr oder weniger verborgenen Gewalt des Machtstrebens. Dies lässt uns den spanischen Realismus als etwas erkennen, das vor allem kein Idealismus ist, weil er aus anderen, inneren Ursprüngen hervorgeht.*]

Mit dem Begriff *realismo* bezieht sich die Autorin jedoch weder auf den philosophischen Realismus noch auf den Realismus als moderne literarische Strömung, wenn-

335 Vgl. María Zambrano: La agonía de Europa, S. 64–65; María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 113–117, 139–153; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 740, 746–747; María Zambrano: Persona y democracia, S. 123; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 193; María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 581.

336 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 576–577, 597; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 329.

337 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 582.

338 Vgl. ebd., S. 584.

339 Vgl. María Zambrano: El hombre y lo divino, S. 13–17, 139–153; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 740, 746–747.

340 María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 581.

gleich festgehalten werden kann, dass Zambranos Konzept des *realismo español* bei den Bedeutungen durchaus nahesteht, insofern der Realismus in allen drei Weisen die Existenz einer Realität voraussetzt, die – wenn auch auf unterschiedliche Weise und aus unterschiedlichen Motiven heraus – wahrgenommen und wiedergegeben wird.

Die kontemplative Komponente des *realismo español*, die ihrerseits in der im Kapitel 4.4.1 erläuterten Passivität eines poetischen Weltzuganges begründet ist, führt Zambrano auf einen im Handlungsverzicht implizierten emotionalen Modus im Sinne eines *apego a la realidad* [*Gebunden-Sein an die Realität*]³⁴¹ zurück, insofern der Handlungsverzicht immer auch ein Raumeingeständnis an das Andere zur Folge hat, welches seinerseits als Basis für die Wahrnehmung des Anderen fungiert:

»El realismo [...] es una forma de conocimiento porque es una forma de tratar con las cosas, de estar ante el mundo, es una manera de mirar al mundo admirándose, sin pretender reducirle en nada. Tal es la manera de conducirse del enamorado. El realismo español no es otra cosa como conocimiento que un estar enamorado del mundo, prendido de él, sin poderse desligar, por tanto. Y eso explica que un ser que tanto anhela la independencia, tan poco se afane y se plantee la libertad. Porque la libertad jamás ha sido planteada por ningún amante con respecto al objeto de su amor; el amante solo piensa en la libertad y se afana por ella cuando algún obstáculo se interpone entre el objeto que le enamora y él. No es el problema intrínseco del amor, la libertad, porque enamorarse es forjar unas cadenas, es estar y vivir encadenado sin dolor, con gozo y plenitud en este encadenamiento. Quien mira al mundo como enamorado, jamás querrá separarse de él, no cultivar barreras que le separan ni las distinciones que le distinguen. Sólo buscará embeberse más y más.«³⁴² [*Der Realismus [...] ist eine Form des Wissens, weil er eine Form des Umgangs mit den Dingen darstellt, der Welt gegenüberzustehen, eine Form, die darin besteht, die Welt bewundernd zu betrachten, ohne zu versuchen, sie in irgendeiner Weise zu reduzieren. So ist die Haltung des Verliebten. Der spanische Realismus ist als Erkenntnis nichts anderes als ein Verliebtsein in die Welt, ein Gebunden-Sein an sie, sodass er sich von ihr nicht lösen kann. Und das erklärt, warum ein Wesen, das so sehr nach Unabhängigkeit strebt, sich so wenig um Freiheit bemüht oder sie in Frage stellt. Denn die Freiheit ist für keinen Liebenden jemals ein Problem in Bezug auf das Objekt seiner Liebe gewesen; der Liebende denkt nur an Freiheit und strebt danach, wenn ein Hindernis zwischen ihm und dem Objekt seiner Liebe steht. Freiheit ist kein intrinsisches Problem der Liebe, denn sich zu verlieben bedeutet, Ketten zu schmieden, bedeutet, gefesselt zu sein und in dieser Fesselung ohne Schmerz, mit Freude und Erfüllung zu leben. Wer die Welt wie ein Verliebter betrachtet, wird sich niemals von ihr trennen wollen, keine Barrieren kultivieren, die ihn von ihr trennen, noch Unterscheidungen, die ihn unterscheiden. Er wird nur danach streben, sich immer mehr in sie zu vertiefen.*]

341 Vgl. ebd., S. 585.

342 Ebd., S. 584–585.

In diesem Zitat kommen die Parallelen zwischen Zambranos Konzept des *realismo español* und ihrer Ästhetik zum Ausdruck, insofern die Erkenntnisform des *realismo español* durchaus im Sinne des im Kapitel 4.4.1 erläuterten Martyriums des Poeten³⁴³ emotional, das heißt durch eine Liebe zum Anderen begründet ist, die sich durch die im Kapitel 4.4.1 erläuterte Passivität aus Liebe³⁴⁴ ausdrückt. Die Liebe zur Realität, das heißt zum Anderen, manifestiert sich in einem Handlungsverzicht, der es dem Anderen erlaubt sich in seiner Andersheit zu zeigen und vom Subjekt erfahren zu werden.

In den Kapiteln 4.4.1 und 4.4.2 wurde herausgearbeitet, dass die Poesie Zambrano zufolge immer schon durch die Liebe des Poeten zum Anderen³⁴⁵ motiviert ist. Daher bezeichnet die Autorin den Poeten auch als einen liebevollen Sohn, der die Realität explizit nicht rational zu verfremden beabsichtigt.³⁴⁶ Wie im vorangegangenen Zitat deutlich wird, geht es im *realismo español* explizit nicht um eine konzeptuelle Reduktion und Besitznahme der Realität, sondern um die emotional motivierte Kontemplation des Anderen im Sinne des oben erläuterten *conocimiento admirativo*. Die Tatsache, dass Zambrano den *realismo español* schließlich explizit mit dem *conocimiento poético* assoziiert,³⁴⁷ verdeutlicht die Parallelen zwischen Zambranos Konzept des *realismo español* und ihrer oben erläuterten Ästhetik.

Wie bereits in den vorangegangenen Kapiteln herausgearbeitet wurde, machen nun auch ihre Annahmen zum *realismo español* deutlich, dass die Autorin Liebe mit einem authentischen Interesse am Anderen, das heißt mit einem Interesse an der Realität assoziiert, das mit Zambranos in den Kapiteln 4.4.1 und 4.4.2 erläuterter Auffassung einer konzeptuellen Annäherung an die Realität unvereinbar wäre.

Insofern der *realismo español* der Realität rezeptiv begegnet, anstatt diese durch Konzepte zu verfremden und auf Distanz zu ihr zu gehen, geht der *realismo español* Zambrano zufolge immer auch mit einem positiv verstandenen Materialismus einher.³⁴⁸ Dies impliziert jedoch keineswegs einen positivistischen Materialismus, im Sinne der Reduktion der Realität auf Materie, welcher der Autorin zufolge die moderne Instrumentalisierung der Welt begünstigt hat:³⁴⁹ »No será menester recabar la absoluta independencia de este materialismo fanático español con respecto a todos los materialismos europeos.«³⁵⁰ [*Es ist nicht notwendig, die absolute Unabhängigkeit*

343 Vgl. María Zambrano: *Filosofía y Poesía*, S. 711–712, 749.

344 Vgl. ebd., S. 765.

345 Vgl. ebd., S. 758.

346 Vgl. ebd., S. 763.

347 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 597.

348 Vgl. ebd., S. 588–590.

349 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 215; María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 596; María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 228–229; María Zambrano: *Notas de un método*, S. 74; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, S. 182.

350 María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 589.

dieses fanatischen spanischen Materialismus von allen europäischen Materialismen zu betonen.] Das Andere im Sinne Zambranos Materialismus wird vielmehr zur wahrgenommenen und geliebten Materie, die es explizit nicht theoretisch zu entfremden gilt:

»El español, tal vez por un amor excesivo, por una adhesión fidelísima a la realidad que le rodea, se ha negado persistentemente a elaborar teorías sobre ella, a dejársela suplantar por los conceptos, como ha hecho el europeo.«³⁵¹ [*Der Spanier hat sich vielleicht aus übermäßiger Liebe, aus einer äußerst treuen Hingabe an die ihn umgebende Realität heraus hartnäckig geweigert, Theorien über sie zu entwickeln oder sie, wie der Europäer es getan hat, durch Konzepte zu ersetzen.*]

Durchaus im Sinne der oben erläuterten Passivität aus Liebe widerspricht der *realismo español* einem Bedürfnis nach Manipulierung und Beherrschung des Anderen im Sinne eines Absolutismus der Vernunft und wird von der Autorin als *humilde* [bescheiden/demütig] und *misericordioso* [mitleidsvoll/barmherzig] stilisiert – eine Aussage, die insbesondere im Rahmen ihrer im Kapitel 4.5.3.4 analysierten Auseinandersetzung mit dem Werk von Galdós verständlich wird:

»A la luz de su aparición, el realismo español será algo mucho más que una cualidad y más decisivo que un estilo; será simplemente la actuación continua y humilde de una razón que no ha comenzado por nombrarse a sí misma, por establecerse a sí misma; de una razón o manera de conocimiento que se ha extendido humildemente por seres y cosas, sin delimitarse previamente a sí propia; [...] Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordia.«³⁵² [*Im Lichte seines Auftretens wird der spanische Realismus weit mehr als eine Eigenschaft und ein Stil sein; er wird schlicht das kontinuierliche und demütige Wirken einer Vernunft sein, die nicht damit begonnen hat, sich selbst zu benennen, sich selbst zu etablieren; einer Vernunft oder einer Form des Wissens, die sich demütig über Wesen und Dinge ausgebreitet hat, ohne sich vorher selbst abzugrenzen; [...] Eine Vernunft, die im Wesentlichen antipolemisch, demütig, zerstreut und barmherzig ist.*]

Die spanische Kultur als Ausdruck eines *realismo español* stellt die Autorin einer modernen rationalistisch-szientistisch geprägten europäischen Kultur gegenüber, die Zambrano im oben erläuterten Sinne mit der rationalen Beherrschung des Anderen, mit der konzeptuellen Reduktion der Realität sowie mit einem spezifisch modernen Individualismus in Verbindung bringt:³⁵³

351 María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 329.

352 Ebd., S. 236.

353 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 573–577; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 206–208.

»Mientras Europa creaba los grandes sistemas filosóficos desde Descartes a Hegel, con sus consecuencias; mientras descubría los grandes principios del conocimiento científico de la naturaleza de Galileo y Newton a la física de la Relatividad, el español, salvo originalísimas excepciones individuales, se nutría de otros incógnitos, misteriosos manantiales de saber que nada o apenas nada tenían que ver con esta magnificencia teórica, como nada o apenas nada tenía que ver su miserable vida económica con el esplendor del moderno capitalismo.«³⁵⁴ [*Während Europa die großen philosophischen Systeme von Descartes bis Hegel mit all ihren Konsequenzen schuf; während es die großen Prinzipien der Naturwissenschaften entdeckte, von Galileo und Newton bis zur Relativitätstheorie, nährte sich der Spanier – abgesehen von einigen höchst originellen individuellen Ausnahmen – aus anderen unbekannten, mysteriösen Quellen des Wissens, die nichts oder kaum etwas mit dieser theoretischen Pracht zu tun hatten, ebenso wie sein wirtschaftlich kümmerliches Leben nichts oder kaum etwas mit dem Glanz des modernen Kapitalismus zu tun hatte.*]

Dieser Gedanke findet sich auch in *Pensamiento y poesía en la vida española* wieder, wenn die Autorin feststellt, dass die spanische Kultur zwar im Kontext der Konstitution eines Staates notwendigerweise Gewalt, Macht und Vereinheitlichung zum Ausdruck bringt, jedoch hinsichtlich eines im oben erläuterten Sinne antisystematischen und antikonzeptionellen Denkens anarchistisch geblieben ist:

»En el terreno del poder también supimos y pudimos – bien que ello entrañe nuestra más grande tragedia – levantar un estado, que es orden y violencia. Solamente en el terreno del pensamiento, la violencia y el orden no fueron aplicados; solamente en el saber renunciamos o no tuvimos nunca este ímpetu de construir grandes conjuntos sometidos a unidad. Podríamos decir que en cuanto al pensamiento fuimos anárquicos, si por anárquico se entiende simplemente lo que la palabra manifiesta: sin poder, sin sometimiento.«³⁵⁵ [*Auch auf dem Gebiet der Macht wussten und konnten wir – wenngleich dies unsere größte Tragödie birgt – einen Staat errichten, der Ordnung und Gewalt ist. Nur auf dem Gebiet des Denkens wurden Gewalt und Ordnung nicht angewandt; nur im Bereich des Wissens verzichteten wir auf diesen Drang oder hatten niemals den Drang, große Zusammenhänge zu errichten, die einer Einheit unterworfen sind. Man könnte sagen, dass wir im Hinblick auf das Denken anarchistisch waren, wenn man unter anarchistisch das versteht, was das Wort ausdrückt: ohne Macht, ohne Unterwerfung.*]

Zambranos Annahme, dass der bereits in ihrer Ästhetik erläuterte Handlungsverzicht, der ein zentrales Moment des *realismo español* darstellt, ein konstitutives Moment der spanischen Kultur ist, spiegelt sich ebenfalls in ihren Reflexionen zum

354 María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 207.

355 María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 575.

Stoizismus Senecas wider, wenn sie den Stoizismus zunächst als die einflussreichste und zugleich für die spanische Kultur konstitutive philosophische Tradition der Antike bezeichnet³⁵⁶ und deren Essenz in einem *suicidio del yo* [Suizid des Ichs] identifiziert: Im Rahmen eines Suizids seines Selbst im Sinne eines Suizids seiner individuellen Bedürfnisse und Geltungsansprüche bringt der Stoiker im Sinne Zambranos im Kapitel 4.4.1 erläuterten Konzepts des *martirio del poeta* das Selbst und seine individuellen Bedürfnisse sowie Geltungs- und Machtansprüche zum Schweigen und schafft dadurch Raum für das Universelle, Ganze, die Gemeinschaft und letztlich das Andere.³⁵⁷

»En el estoicismo empieza el suicidio de la voluntad, la entrega que se consuma en el quietismo. El estoicismo es aniquilación del individuo ante la razón, ante la objetividad que es la comunidad, ante algo humano-social, ante lo cual la voluntad individual resigna sus poderes, se abate, se entrega.«³⁵⁸ [Im Stoizismus beginnt der Selbstmord des Willens, die Hingabe, die im Quietismus vollendet wird. Der Stoizismus ist die Vernichtung des Individuums angesichts der Vernunft, angesichts der Objektivität der Gemeinschaft, angesichts etwas Menschlich-Sozialem, in Anbetracht dessen der individuelle Wille seine Macht aufgibt, sich beugt, sich hingibt.]

Durch das im Suizid des Stoikers implizierte Raumeingeständnis an das Andere wird die Entfaltung des Anderen möglich:

»Y tal vez el suicidio del estoico signifique una amorosa aniquilación del yo, para que *lo otro*, la realidad, comience a existir plenamente.«³⁵⁹ [Und womöglich bedeutet der Selbstmord des Stoikers eine liebevolle Vernichtung des Selbst, damit das Andere, die Realität, beginnen kann, vollständig zu existieren.]

Den im Stoizismus implizierten Suizid des Ichs bewertet Zambrano letztlich – wie auch die Mystik³⁶⁰ und die oben erläuterte Ablehnung eines Rationalismus³⁶¹ und Idealismus³⁶² – als Ausdruck einer für die spanische Kultur konstitutiven Hinwendung zum Anderen im Sinne ihrer Ausführungen zum *realismo español*.³⁶³ Die im *realismo español* implizierte Ablehnung der im Kapitel 4.4 erläuterten vereinheitlichenden und absolutistischen rationalen Gewalt im Denken³⁶⁴ assoziiert Zambrano

356 Vgl. ebd., S. 606–609.

357 Vgl. ebd., S. 606–640.

358 Ebd., S. 640.

359 María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 193.

360 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 615.

361 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 207.

362 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 581.

363 Vgl. ebd., S. 615.

364 Vgl. ebd., S. 576–577.

letztlich mit der spanischen Literaturaffinität, wenn sie diese als Konsequenz eines Denkens interpretiert, das die im Kapitel 4.4 erläuterte konzeptionelle Gewalt und Verfügbarmachung der Realität ablehnt:

»Pensamiento desarraigado de la violencia y, por tanto, del querer, pensamiento no complicado con ningún querer ajeno, en la medida en que esto sea posible; pensamiento no absoluto, no unitario; libre, disperso. Su forma no es el sistema; no se ofrece en principio nombrándose a sí mismo, estableciéndose a sí mismo, sino a través de otras cosas, envuelto en otras formas. La necesidad ineludible de saber que tiene todo hombre y todo pueblo sobre las cosas que más le importan, se ha satisfecho en España en formas diríamos »sacramentales« con la novela y su género máximo, la poesía. Novela y poesía funcionan, sin duda, como dos formas de conocimiento en las que se encuentra el pensamiento disuelto, disperso, extendido; por las que corre el saber sobre los temas esenciales y últimos sin revestirse de autoridad alguna, sin dogmatizarse, tan libre que puede parecer extraviado.«³⁶⁵
[Ein Denken, das von der Gewalt entwurzelt ist und daher auch vom Wollen, ein Denken, das in keiner Weise mit einem fremden Wollen verstrickt ist, soweit dies möglich ist; ein Denken, das weder absolut noch einheitlich ist; frei, zerstreut. Seine Form ist nicht das System; es bietet sich nicht an, indem es sich selbst benennt oder etabliert, sondern durch andere Dinge, eingebettet in andere Formen. Das unausweichliche Bedürfnis des Menschen und jedes Volkes, über die Dinge, die ihm am meisten bedeuten, Bescheid zu wissen, wurde in Spanien – so könnte man sagen – in »sakramentalen« Formen erfüllt, durch den Roman und seine höchste Gattung, die Poesie. Roman und Poesie fungieren zweifellos als zwei Formen des Wissens, in denen das Denken aufgelöst, zerstreut, ausgedehnt ist; durch die das Wissen über die grundlegenden, letzten Themen fließt, ohne irgendeine Autorität zu beanspruchen, ohne sich zu dogmatisieren, so frei, dass es verloren erscheinen mag.]

Der *realismo español* manifestiert sich der Autorin zufolge in der spanischen Literatur zum einen in Form eines Materialismus, insofern den Gegenständen und der Natur in den zentralen Werken der spanischen Literaturgeschichte ein protagonistischer Charakter eingeräumt wird.³⁶⁶ Zum anderen – und dieser Aspekt ist aus einer subjektkritischen Perspektive besonders relevant – verortet sie in der literarischen Manifestierung und Thematisierung eines Wirklichkeitszuganges im Sinne des *realismo español* ein Potenzial zur Überwindung einer subjektzentrierten modernen Kultur im Sinne des im Kapitel 4.5.1 erläuterten Verständnisses von Rehumanisierung. Letztere Formen der Manifestation eines *realismo español* identifiziert Zambrano insbesondere in den literarischen Werken von San Juan de la Cruz, Benito Pérez Galdós sowie Miguel de Unamuno.

365 Ebd., S. 577.

366 Vgl. ebd., S. 591.

4.5.3.2 Zambrano und San Juan de la Cruz

San Juan de la Cruz wird von Juan Jesús Páez Martín, Jesús Moreno Sanz und Olga Amarís Duarte als wichtiger Einflussfaktor für die mystisch-gnostischen Elemente in Zambranos Denken bezeichnet.³⁶⁷ Zambrano versteht San Juan de la Cruz als den bedeutendsten religiösen Poeten und begabtesten Vertreter der Mystik.³⁶⁸ Dies qualifiziert ihn im Anschluss an Zambrano ebenfalls als einflussreichen Vertreter des *realismo español*, insofern die Mystik im Sinne des *realismo español* eine der Realität gegenüber rezeptiv ausgerichtete Haltung impliziert.³⁶⁹ Darüber hinaus stellt Zambrano fest, dass die spanische Mystik im Gegensatz zu einer nordeuropäischen Mystik durchaus im Sinne der materialistischen Facette des *realismo español* trotz der mystischen Einkehr ins Innere den äußeren Erscheinungen und Lebewesen eine besondere Aufmerksamkeit schenkt und einen besonderen Wert zugesteht:

»La mística alemana, predecesora de la reforma protestante, parte de la soledad absoluta del hombre frente a la tiránica voluntad divina, es mística asentada en el esfuerzo angustioso para consolidar la existencia, es mística de naufragos, de agonizantes que se agarran a la indescifrable potencia de Dios; en esa mística no aparece como en la nuestra la misericordia; ni tampoco la presencia maravillosa del mundo y sus criaturas, como en San Juan de la Cruz. Ni la carne, con su palpitar, la materia misma de las cosas consideradas maternalmente, como en Santa Teresa. El místico norteño es un hombre solo, que en su absoluta soledad no es padre ni hijo, ni tal vez hermano, está más cerca de la angustiosa filosofía idealista que tiene en ellos, con toda seguridad, su raíz. Si hemos nombrado al místico, tratándose de »realismo español« como forma de conocimiento, ha sido para que veamos cómo hasta allí donde se parece estar más lejos de él, aparece en su fondo. En España, ni el místico quiere desprenderse por entero de la realidad, de la idolatrada realidad de este mundo. La realidad que es la naturaleza, la naturaleza que son las criaturas humanas y también las cosas.«³⁷⁰ [Die deutsche Mystik, Vorläuferin der protestantischen Reformation, geht von der absoluten Einsamkeit des Menschen angesichts des tyrannischen göttlichen Willens aus. Es ist eine Mystik, die auf dem angstvollen Bemühen beruht, die Existenz zu festigen, eine Mystik der Schiffbrüchigen, der Sterbenden, die sich an die unentschlüsselbare Macht Gottes klammern. In dieser Mystik erscheinen weder die Barmherzigkeit, wie in unserer Mystik, noch die wunderbare Präsenz der Welt und ihrer Geschöpfe, wie bei San Juan de la Cruz. Auch nicht das Fleisch, mit seinem Pulsieren,

367 Vgl. Juan Jesús Páez Martín: La filosofía poético-literaria, S. 50; Jesús Moreno Sanz: Panorámica general, S. 18; Jesús Moreno Sanz: »Las fórmulas del corazón«, in: Fernando Savater, et al. (Hg.), Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano, Madrid: Zero 1983, S. 16–38, hier S. 22; Olga Amarís Duarte: La mística del exilio, S. 102, 322.

368 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 285.

369 Vgl. ebd., S. 294.

370 María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 585.

die Materie der Dinge, die mütterlich betrachtet wird, wie bei Teresa von Ávila. Der nördliche Mystiker ist ein einsamer Mensch, der in seiner absoluten Einsamkeit weder Vater noch Sohn ist, vielleicht nicht einmal Bruder; er steht der angstvollen idealistischen Philosophie nahe, die in ihnen zweifellos ihre Wurzel hat. Wenn wir den Mystiker in Bezug auf den ›spanischen Realismus‹ als Form des Wissens genannt haben, dann, um zu zeigen, wie selbst dort, wo er scheinbar am weitesten entfernt ist, er doch im Hintergrund auftaucht. In Spanien will sich nicht einmal der Mystiker völlig von der Realität lösen, von der vergötterten Realität dieser Welt. Der Realität, die die Natur ist. Die Natur, die die menschlichen Geschöpfe und auch die Dinge sind.]

Im Sinne des im Kapitel 4.4.1 erläuterten Martyriums verschwindet Zambrano zufolge das Selbst im Rahmen der mystisch-asketischen Poesie von San Juan de la Cruz, um Raum für das Andere zu schaffen.³⁷¹ Die mystische Poesie von San Juan de la Cruz wird von Zambrano zur Poesie *par excellence* erklärt, da jede Poesie der Autorin zufolge notwendigerweise mystische Anteile besitzt³⁷² und einer Religiosität des Autors entspringt, insofern dieser sich entsprechend ihrer im Kapitel 4.4.1 erläuterten Ästhetik im Rahmen einer Liebe zum Anderen als Vehikel einer nicht auf die *Ratio* reduzierbaren Existenz versteht: Der Mystiker dient – wie der von Zambrano normativ verstandene Poet – explizit nicht sich selbst, er betreibt keine Expression, sondern dient als Vehikel der Entfaltung und Manifestation des Anderen:

»La poesía se separa de la filosofía porque el poeta no quiere conquistar nada por sí. Únicamente lo ofrece como gloriosa manifestación de quien tan generosamente se lo regala. Según un filósofo, Schelling, ›Dios es el Señor del ser‹. Y con esto sí está de acuerdo el poeta, aunque no lo diga, ni crea creerlo. Toda poesía no es sino servidumbre a un señor que está más allá del ser.«³⁷³ [Die Poesie trennt sich von der Philosophie, weil der Dichter nichts für sich selbst erobern will. Der Dichter bietet sie [seine Poesie] lediglich als glorreiche Manifestation dessen an, der es ihm so großzügig schenkt. Nach einem Philosophen, Schelling, ist ›Gott der Herr des Seins‹. Und damit stimmt der Dichter überein, auch wenn er es nicht sagt oder nicht glaubt, es zu glauben. Jede Poesie ist nichts anderes als Dienerschaft gegenüber einem Herrn, der jenseits des Seins steht.]

Die Verbindung zwischen Mystik und Poesie ist Zambrano zufolge zudem darin begründet, dass die mystische Erfahrung eines poetischen Ausdrucks bedarf,³⁷⁴ da die poetische Sprache als Vermittlerin des Gefühls als Ausdrucksmedium für das von

371 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 287–290.

372 Vgl. ebd., S. 294.

373 María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 767.

374 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 292.

der Mystik thematisierte Innere des Menschen fungiert.³⁷⁵ Die Mystik von San Juan de la Cruz versteht Zambrano in diesem Sinne nicht primär als Produkt des Christentums. Vielmehr ist die Mystik mit dem Christentum eine Verbindung eingegangen, da das Christentum Zambrano zufolge in der Liebe zum Anderen mit der Mystik übereinstimmt:

»Al místico el cristianismo le ha sobrevenido, y su amor entonces se encamina a Cristo, pero sin Cristo hay también místicos. El místico no es problema netamente cristiano, y tal vez lo que sea problema es cómo existe una mística cristiana. La mística es ella, de por sí, una religión, que luego vino a entrar en el cristianismo, inclusive el catolicismo, pero la cuestión de la mística no coincide con la cuestión cristiana.«³⁷⁶ *[Dem Mystiker ist das Christentum zugekommen, und seine Liebe richtet sich dann auf Christus, doch auch ohne Christus gibt es Mystiker. Der Mystiker ist kein eindeutig christliches Phänomen, und vielleicht besteht das eigentliche Problem darin, wie eine christliche Mystik überhaupt existiert. Die Mystik ist an sich bereits eine Religion, die später ins Christentum, in den Katholizismus, eintrat, doch das Thema der Mystik deckt sich nicht mit dem christlichen Thema.]*

San Juan de la Cruz realisiert der Autorin zufolge in seiner Poesie einen Prozess des In-sich-Kehrens und einen Akt des Schweigens der eigenen Stimme im Sinne des *realismo español*, der ihn rezeptiv für das Andere öffnet und einen Raum schafft, in welchem die Begegnung mit dem Anderen möglich wird:

»Y así vemos que el místico ha realizado toda una revolución; se hace otro, se ha enajenado por entero; ha realizado la más fecunda destrucción, que es la destrucción de sí mismo, para que en este desierto, en este vacío, venga a habitar por entero otro; ha puesto en suspenso su propia existencia para que este otro se resuelva a existir en él. Y hay por fuerza un espacio en esta transmutación en que nada hay, en que es la nada absoluta. Y así San Juan previene y aconseja: ›No pierda cuidado orar, y espere en desnudez y vacío que no tardará su bien...‹. ›Por lo cual mejor es aprender a poner las potencias en silencio y callando, para que hable Dios.«³⁷⁷ *[Und so erkennen wir, dass der Mystiker eine regelrechte Revolution vollzogen hat; er wird ein anderer, er hat sich vollständig entfremdet; er hat die fruchtbarste Zerstörung vollzogen, nämlich die Zerstörung seiner selbst, damit in dieser Wüste, in dieser Leere ein anderer vollständig zu wohnen beginnt; er hat seine eigene Existenz ausgesetzt, damit das Andere sich entschließt, in ihm zu existieren. Und es gibt zwangsläufig einen Moment in dieser Verwandlung, in dem nichts da ist, in dem absolute Leere herrscht. Und so warnt und rät San Juan: ›Sorge nicht weiter zu beten, und harre in Nacktheit und Leere, denn das Gu-*

375 Vgl. ebd., S. 293.

376 Ebd., S. 288.

377 Ebd., S. 289.

te wird nicht lange auf sich warten lassen...<. >Deshalb ist es besser, die eigenen Mächte schweigen und verstummen zu lassen, damit Gott spricht.>]

In diesem Sinne wird das Sterben zur Bedingung für das Leben, da Leben Zambrano zufolge – wie in den Kapiteln 4.2 und 4.3 erläutert wurde – immer mit einem Zusammenleben gleichzusetzen ist, und der erläuterte Suizid des Ichs letztlich authentisches Leben jenseits eines individualistischen Weltzugangs und einer rationalen Reduktion der Realität begünstigt. Das Motiv eines gewählten Todes des Selbst als Grundlage eines Lebens in Gemeinschaft greift Zambrano an diversen Stellen ihres Werkes auch unabhängig von ihren Ausführungen zur Mystik von San Juan de la Cruz sowie zum *realismo español* auf und präsentiert es als ein universales Prinzip.³⁷⁸ Die Mystik von San Juan wird in diesem Sinne zum Ausdruck jenes Prinzips.

Zambrano argumentiert, dass die von San Juan de la Cruz praktizierte mystische Einkehr ins Innere in augustinischer Tradition letztlich der Kommunikation mit dem Anderen dient³⁷⁹ und durch eine Liebe zum Anderen im Sinne des *realismo español* motiviert ist.³⁸⁰ Dementsprechend präsentiert Zambrano den mystischen Zugang zur Realität als Gegensatz zu einem in den Kapiteln 4.4 und 4.5.2 erläuterten, das Andere rational beherrschenden und reduzierenden Zugang:

»San Juan renunció, más no por el camino de la filosofía. Fue el amor el que le apuró para que renunciara. La violencia aquí no se originó de la voluntad ansiosa de poderío, como sospechamos ocurrió en el conocimiento filosófico, en virtud de algunos fuertes indicios. Y ésa tal vez sea la diferencia. Siempre que de la admiración primera se es arrancado por una violencia que no persigue el poder, el afán de dominación, se va a parar a la poesía y no al conocimiento racional. Y así, la unidad con que sueña el filósofo solamente se da en la poesía. La poesía es todo; el pensar escinde a la persona, mientras el poeta es siempre uno.«³⁸¹ [*San Juan verzichtete, aber nicht auf dem Weg der Philosophie. Es war die Liebe, die ihn drängte, zu verzichten. Die Gewalt entsprang hier nicht einem nach Macht strebenden Willen, wie wir vermuten, dass es beim philosophischen Erkenntnisweg aufgrund einiger deutlicher Hinweise der Fall war. Und das ist womöglich der Unterschied. Immer, wenn jemand aus der anfänglichen Bewunderung herausgerissen wird durch eine Gewalt, die nicht nach Macht oder Herrschaft strebt, gelangt er zur Poesie und nicht zur rationalen Erkenntnis. Und so wird die Einheit, von der der Philosoph träumt, nur in der Poesie erreicht. Die Poesie ist alles; das Denken spaltet die Person, während der Dichter immer eins bleibt.*]

378 Vgl. María Zambrano: *Delirio y destino*, S. 339; María Zambrano: *Unamuno*, S. 188; María Zambrano: *Los bienaventurados*, S. 422.

379 Vgl. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 289.

380 Vgl. ebd., S. 295.

381 Ebd.

Zambrano präsentiert die mystische Poesie als eine exemplarische Realisierung und Praxis eines Weltzuganges im Sinne des *realismo español*.³⁸² Eine dem modernen Subjekt im Rahmen seines Individualismus abhandengekommene Liebe zum Anderen stellt das zentrale Motiv der mystischen Einkehr in das Innere dar.³⁸³ Im Schweigen des Selbst wird eine Leere erzeugt, in der sich das Andere dem Subjekt zeigen kann.³⁸⁴ Das Schweigen kann dabei als Ausdruck einer Passivität und Rezeptivität verstanden werden, die es Zambrano zufolge in einer modernen Kultur, in der nur noch Aktion möglich ist, zu re-etablieren gilt, da ein expressivselbstbezogenes Subjekt dem Anderen immer schon ins Wort fällt: »Es la pasividad la que no ha sido tenida en cuenta ni por el pensamiento ni por la poesía apenas, ni mucho menos por la moral. Todo es acción.«³⁸⁵ [Es ist die Passivität, die weder vom Denken noch von der Poesie und noch viel weniger von der Moral berücksichtigt wurde. Alles ist Aktion.] Durch die rezeptive Einkehr in das Innere als Sitz der Gefühle wird die Basis für eine authentische Kommunikation gelegt, die eine emotionale Beziehung voraussetzt:

»Porque para ver hemos de salir afuera, para oír hundirnos más adentro, allí en el ›fondo del alma‹, que dicen los místicos, allí se recibe la música y de allí nace esa comunicación profunda, ese tiempo, ›el mismo‹, que roza la identidad y surge un instante de vida verdadera.«³⁸⁶ [Denn um zu sehen, müssen wir nach außen gehen, um zu hören, müssen wir uns tiefer nach innen begeben, dorthin, zum ›Grund der Seele‹, wie die Mystiker sagen. Dort wird die Musik empfangen, und von dort entspringt jene tiefe Kommunikation, jene Zeit, ›dieselbe‹, die die Identität streift, und ein Moment wahren Lebens entsteht.]

Während Zambrano feststellt, dass das moderne Subjekt sich dem Anderen gegenüber verschlossen hat, insofern es unfähig geworden ist, mit diesem zu kommunizieren und eine harmonische Beziehung einzugehen,³⁸⁷ stellt die mystische Poesie im Anschluss an Zambranos Ausführungen einen diesbezüglich gegensätzlichen Ansatz dar, weil der Mensch durch die Einkehr ins Innere für das Andere emotional geöffnet und zur Kommunikation mit dem Anderen befähigt wird. Folglich kann der *realismo español*, wie er in der spanischen Mystik realisiert ist, im Anschluss an Zambranos Analysen einen Beitrag zur Wiederherstellung des oben erläuterten mensch-

382 Vgl. ebd., S. 285–298.

383 Vgl. ebd., S. 290.

384 Vgl. ebd., S. 289.

385 María Zambrano: Los bienaventurados, S. 386.

386 María Zambrano: Delirio y destino, S. 162.

387 Vgl. María Zambrano: Para una historia de la piedad, S. 106.

lichen Zusammenlebens³⁸⁸ leisten und somit die Basis für eine von Zambrano angestrebte Kultur des Einander-Zuhörens und des Miteinanders legen.³⁸⁹

Was im Falle des Mystikers zunächst nur für die religiös-kontemplative Erfahrung einer nicht-rational fassbaren Entität zu gelten scheint, kann im Anschluss an Zambrano ebenso für die Öffnung des Menschen für das menschliche Gegenüber und somit für die Integration in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext gelten, in dem Menschen sich wahrnehmen und gemeinschaftlich miteinander verbunden fühlen, anstatt primär danach zu streben, aufeinander und auf die Welt zu wirken, sich expressiv zu entfalten und Geltungsansprüche aneinander zu stellen. Während Kommunikationsunfähigkeit sowie die Beherrschung und Instrumentalisierung von Mensch und Natur mit Zambrano als Symptome einer strukturellen Verschlussenheit eines selbstbezogenen modernen Subjekts gegenüber dem Anderen verstanden werden können, kann die mystische Poesie als eine Ausdrucksform aufgefasst werden, welche die Öffnung des Menschen im Rahmen einer Passivität aus Liebe³⁹⁰ in exemplarischer Weise realisiert und die Re-Etablierung der in der Moderne verloren gegangenen, im Kapitel 4.4 erläuterten *piedad*³⁹¹ begünstigen kann. Der Mystiker öffnet sich für das Andere, das heißt letztlich für die Realität als solche, auch wenn er einen Fokus auf das Göttliche legt. Dies sieht Zambrano im oben erläuterten Befund bestätigt, dass die spanische Mystik immer auch im Sinne des mit dem *realismo español* einhergehenden *materialismo español* [spanischer Materialismus] für die Lebewesen sowie die Natur empfänglich ist und sich zu diesen hingezogen fühlt.³⁹² Abschließend kann festgestellt werden, dass sich Zambrano durchaus in romantische Tradition begibt, wenn sie den Künstler –in ihrem Fall den mystischen Poeten – als Vorbild für einen neuen Menschen in einer utopischen Kultur des Miteinanders präsentiert, insofern die Figur des Künstlers Taylor zufolge vor allem in der Romantik zum Visionär³⁹³ und Vorbild³⁹⁴ für den Menschen im Allgemeinen stilisiert wurde. Gleichzeitig kann jedoch bereits an dieser Stelle festgestellt werden, dass die mystische Poesie von San Juan de la Cruz im Anschluss an Zambranos Analysen durchaus als Alternative zu einer expressionistischen Kunst in romantischer Tradition verstanden werden kann, insofern die Romantik zwar ebenfalls von der Einkehr ins Innere und in die Gefühlswelt des Künstlers ausging und sich – wie Hilmar Schäfer feststellt – gegen einen spezifisch neuzeitlichen rational-

388 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 208–209.

389 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 599–600; María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 209, 216, 220.

390 Vgl. María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 765.

391 Vgl. María Zambrano: Para una historia de la piedad, S. 103–107.

392 Vgl. María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 585.

393 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst, S. 357, 658–659, 737.

394 Vgl. ebd., S. 836.

instrumentalisierenden Weltzugang richtete,³⁹⁵ sie jedoch – wie Zambrano bemerkt – vielfach in der expressiven Konsolidierung der eigenen Existenz im Sinne einer *furia de expresión* [*Furie des Ausdrucks*] mündete.³⁹⁶ Dadurch vernachlässigte sie Taylor zufolge ihr ursprüngliches Motiv der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit dem Anderen im Allgemeinen, das heißt mit der Natur, mit dem Kosmos, mit Gott und dem Menschen – ein Motiv, das die Romantik ursprünglich mitkonstituiert hatte.³⁹⁷ Auf diesen Aspekt wird im Kapitel 6 näher eingegangen.

4.5.3.3 Zambrano und Miguel de Unamuno

Die Einflüsse des baskischen Autors und akademischen Lehrers Miguel de Unamuno auf Zambrano wurden in der Sekundärliteratur von diversen Autor(inn)en hervorgehoben. Hinsichtlich der diesbezüglichen Forschungsergebnisse kann zusammengefasst werden, dass Zambrano insbesondere hinsichtlich ihrer Kritik eines modernen Positivismus und Rationalismus,³⁹⁸ einer zunehmenden Distanzierung der *Ratio* vom Leben³⁹⁹ sowie eines modernen Verlusts von Hoffnung und Utopismus⁴⁰⁰ von Unamuno beeinflusst ist. Darüber hinaus wird Zambranos Bestreben der Vermittlung zwischen Poesie und Vernunft als Erbe Unamunos interpretiert.⁴⁰¹

Insbesondere in ihrer Monografie *Unamuno* analysiert und interpretiert die Autorin das philosophisch-religiös geprägte literarische Werk des Autors. Hinsichtlich des religiösen Charakters von Unamunos Werk ist anzumerken, dass Zambrano dem Autor eine spezifisch spanische Religiosität zuschreibt.⁴⁰² Diese ist der Autorin zufolge zwar eher dem Katholizismus als dem Protestantismus zuzurechnen, insofern sie einem protestantisch geprägten Individualismus gegenübersteht und primär das im Kapitel 4.4 erläuterte Moment der Demut im Sinne der Öffnung für das Andere und die Gemeinschaft betont,⁴⁰³ sie kann jedoch nicht mit dem Katholizismus als solchem gleichgesetzt werden, welcher der Autorin zufolge ein Konglo-

395 Vgl. Andreas Reckwitz: Analytischer Bezugsrahmen, S. 15, 34.

396 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 74.

397 Vgl. Charles Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 667–668, 721, 790, 799–800.

398 Vgl. Sergio Sevilla: *Saber y racionalidad*, S. 70; Ricardo Tejada: »Sacar a la luz la crisis de Occidente. En torno al diagnóstico y a las terapias defendidas por Camus y Zambrano para curarse de esta«, in: Javier Gómez-Montero (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 117–130, hier S. 124.

399 Vgl. Patricia Palomar Galdón: *Génesis de la actitud confesional*, S. 47; José Luis Abellán: *Una pensadora de nuestro tiempo*, S. 81, 91.

400 Vgl. Carlos Segade Alonso: *El descubrimiento del misticismo*, S. 92–100; Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 36–37, 40.

401 Vgl. Juan Jesús Páez Martín: *La filosofía poético-literaria*, S. 57, 59.
Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 97, 199, 294.

402 Vgl. María Zambrano: *Unamuno*, S. 51–58.

403 Vgl. ebd., S. 52.

merat aus vielen Religionen darstellt.⁴⁰⁴ Die spanische Religiosität, die Zambrano zufolge in besonders prägnanter Weise auch in den Werken von Fray Luis León und San Juan de la Cruz zum Ausdruck kommt,⁴⁰⁵ ist der Autorin zufolge darüber hinaus schon deshalb inkompatibel mit einem römischen Katholizismus, weil sie einer durch die katholische Inquisition bekämpften Mystik besonders nahe steht.⁴⁰⁶

Auch wenn Zambrano hervorhebt, dass das literarische Werk von Unamuno äußerst vielfältig ist, da dieses Theaterstücke, Romane, lyrische und satirische Poesie sowie Essays beinhaltet,⁴⁰⁷ spricht sie von einer Einheit seines Werkes,⁴⁰⁸ insofern sein Gesamtwerk letztlich den existenziellen Konflikt des Menschen im Sinne seiner tragischen Existenz zum Ausdruck bringt.⁴⁰⁹ Auf der einen Seite steht der Wunsch nach individueller Existenz und auf der anderen Seite das Wissen um das gemeinschafts- und harmoniezersetzende Potenzial dieses Verlangens sowie damit einhergehend der Wunsch nach Liebe und Teilhabe an einem Ganzen.⁴¹⁰ Der Fokus von Zambranos Auseinandersetzung mit dem baskischen Autor liegt auf der Beschäftigung mit seinem poetischen Werk sowie seiner Quijote-Interpretation. Diesbezüglich arbeitet die Autorin in ihrer Monografie zu Unamuno heraus, dass, während der Autor in seiner Poesie den genannten Konflikt zum Ausdruck bringt, er in seiner Quijote-Interpretation diesen Konflikt überwindet. Ihre diesbezügliche Auseinandersetzung mit dem literarischen Werk von Unamuno soll auf den folgenden Seiten erläutert und zu Zambranos Reflexionen bezüglich des *realismo español* sowie ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts in Beziehung gesetzt werden.

Zunächst kann festgestellt werden, dass Zambrano mehrfach betont, dass Unamuno durch den Wunsch gekennzeichnet ist, nicht individuell sein zu wollen, das heißt, nicht aus eigener Kraft heraus existieren zu wollen, insofern er diesen Wunsch mit der Erbsünde identifiziert,⁴¹¹ welche den Menschen für das Andere verschließt und insbesondere in der Moderne in ihrer radikalisierten Form in eine Selbstvergöttlichung, einen Individualismus sowie den Wunsch nach der Beherrschung des Anderen gemündet ist.⁴¹² Diesbezüglich kann mit Ricardo Tejada ergänzt werden, dass Unamunos Auffassung eines Selbst, das in einem kontinuierlichen Konflikt mit sich selbst gedacht wird, in einer biblischen Tradition interpretiert werden kann, insofern der Autor die Existenz eines guten und bösen

404 Vgl. ebd., S. 51.

405 Vgl. ebd.

406 Vgl. ebd.

407 Vgl. ebd., S. 71.

408 Vgl. ebd., S. 71–75.

409 Vgl. ebd., S. 95.

410 Vgl. ebd., S. 71–103.

411 Vgl. ebd., S. 94, 124, 133, 142.

412 Vgl. ebd., S. 49–50, 83, 97, 114–115, 124.

Selbst in einem übergeordneten Subjekt annimmt und diese in seinem Werk miteinander in Konflikt und Dialog treten lässt.⁴¹³ Zwar stellen Ricardo Tejada und Carmine Luigi Ferraro fest, dass Unamuno in mystischer Tradition eine Einkehr ins Innere praktiziert, um mit dem Anderen sowie letztlich dem Göttlichen als dem Anderen *par excellence* in Kontakt zu treten.⁴¹⁴ Zambrano selbst stimmt mit Unamunos diesbezüglichem Ansatz überein, stellt jedoch fest, dass während die Mystik im oben erläuterten stoischen Sinne einen Suizid des Ichs⁴¹⁵ betreibt, Unamuno sich trotz seiner Annahme des *pecado original del querer ser* [Ursünde des Sein-Wollens]⁴¹⁶ durch einen modernen Individualismus auszeichnet,⁴¹⁷ der ihn von der absoluten Öffnung für das Andere im Sinne eines aus Liebe zum Anderen begründeten Suizids des Ichs abhält.⁴¹⁸ Nichtsdestotrotz betont Zambrano, dass Unamunos Gesamtwerk von einem Interesse für das Andere, insbesondere im Sinne einer der Realität zugrundeliegenden Basis – durchaus im existenzialistischen Sinne⁴¹⁹ – geleitet ist.⁴²⁰ Insofern Unamuno das Andere jedoch nicht durch die *Ratio*, sondern mittels einer religiös motivierten Poesie im Ausdruck zu erschließen beabsichtigt,⁴²¹ stellt er sich Zambrano zufolge in eine spanische Tradition, welche einer rationalen Reduktion der Realität und Beherrschung des Anderen widerstrebt:

»El fondo último de la vida española había quedado escondido y prisionero. La cultura europea no le proporcionaba manera de expresión; no era su clima adecuado; la razón cartesiana no le había sido propicia; esto parece indudable [...]. La cultura moderna nos condena a vivir de incógnito, y justo es decir que cierta flexibilidad que coexiste con la interna irreductibilidad contribuyó a que las aguas se cerrasen sobre nuestras cabezas. Inhibición del pensamiento ante el esplendor de los grandes sistemas, ante la majestad y la eficacia del racionalismo, del que solo tuvimos curiosidad. [...] Y por no haber penetrado efectivamente hasta las creencias del español, la reforma cartesiana, es decir, la razón moderna en su plenitud, que era matemática y que era la afirmación del individuo como tal, la mente española

413 Vgl. Ricardo Tejada: »Las peripecias de la subjetividad y de la alteridad en Unamuno y Zambrano«, in: Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno 42 (2006), S. 109–125, hier S. 112–115.

414 Vgl. Carmine Luigi Ferraro: »María Zambrano, Intérprete de Miguel de Unamuno«, in: Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno 34 (1999), S. 13–28, hier S. 16; Ricardo Tejada: Las peripecias, S. 113.

415 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 192, 228; María Zambrano: Pensamiento y Poesía, S. 615–640.

416 Vgl. María Zambrano: Unamuno, S. 94, 124, 133, 142.

417 Vgl. ebd., S. 42.

418 Vgl. ebd., S. 42, 93, 94, 183.

419 Vgl. ebd., S. 81.

420 Vgl. ebd., S. 44, 49.

421 Vgl. ebd., S. 79, 130, 154, 180.

no puede entrar en el concierto europeo. No era cuestión de dotes, sino de que en España no se realizó esa reforma del entendimiento que puso en libertad al individuo, en libertad y soledad, y aceleró la marcha de la razón dominadora. No tomamos parte en esa violencia del entendimiento, nosotros, pueblo tan dado a violencia. La razón moderna ha estado penetrada de violencia en la misma raíz, violencia por desvelar la realidad y poseerla, razón eminentemente activa.⁴²² *[Der tiefste Grund des spanischen Lebens blieb verborgen und gefangen. Die europäische Kultur bot ihm keinen Ausdrucksweg; sie war ihm kein angemessenes Klima; die kartesische Vernunft war ihm nicht günstig; das scheint unbestreitbar [...]. Die moderne Kultur verurteilt uns dazu, inkognito zu leben, und es muss gesagt werden, dass eine gewisse Flexibilität, die mit der inneren Unnachgiebigkeit koexistierte, dazu beitrug, dass die Wasser sich über unseren Köpfen schlossen. Eine Hemmung des Denkens angesichts des Glanzes der großen Systeme, angesichts der Majestät und Effizienz des Rationalismus, für den wir nur Neugier hegten. [...] Und weil die reformierte kartesische Vernunft – das heißt die moderne Vernunft in ihrer Fülle, die mathematisch war und die das Individuum als solches bekräftigte – nicht effektiv bis zu den Überzeugungen der Spanier vordringen konnte, konnte der spanische Geist nicht in das europäische Konzert eintreten. Es war keine Frage der Fähigkeiten. Vielmehr hatte in Spanien jene Reform des Verstandes nicht stattgefunden, die das Individuum in Freiheit und Einsamkeit setzte und den Fortschritt der beherrschenden Vernunft beschleunigte. Wir nahmen nicht an dieser Gewalt des Verstandes teil, wir, ein Volk, das doch so sehr zur Gewalt neigt. Die moderne Vernunft war von Grund auf von Gewalt durchdrungen, Gewalt, um die Realität zu enthüllen und zu besitzen, eine eminent aktive Vernunft.]*

Da Unamuno Zambrano zufolge trotz der Anerkennung der oben genannten negativen Folgen des Wunsches nach Individualität⁴²³ den Wunsch nach Individualität mit einem Wunsch nach Gemeinschaft und Harmonie mit dem Anderen in seinem Denken vereint, versteht die Autorin Unamuno als einen Sonderfall innerhalb einer Tradition des *realismo español*.⁴²⁴ In Form einer *queja* [Wehklage]⁴²⁵ beteuert Unamuno seinen Wunsch nach Individualität und bringt das Bedürfnis zum Ausdruck, nicht individuell sein zu wollen. Zambrano beruft sich diesbezüglich insbesondere auf Unamunos Gedicht *La unión con dios* [Vereinigung mit Gott]:

»La unión con dios

Querría, Dios, querer lo que no quiero;
fundirme en Ti, perdiendo mi persona,

422 Ebd., S. 49–50.

423 Vgl. ebd., S. 83, 97, 114–115, 124.

424 Vgl. ebd., S. 112–113, 162, 170, 189.

425 Vgl. ebd., S. 177.

este terrible yo por el que muero
y que mi mundo en derredor encona.

Si tu mano derecha me abandona
¿qué será de mi suerte? prisionero
quedaré de mí mismo; no perdona
la nada al hombre, su hijo, y nada espero.

»¡Se haga tu voluntad, Padre!« – repito –
al levantar y al acostarse el día,
buscando conformarme a tu mandato,

pero dentro de mí resueña el grito
del eterno Luzbel, del que quería
ser, de veras, ¡fiero desacatado!«⁴²⁶

[Vereinigung mit Gott

*Ich wollte, Gott, dass ich wollte, was ich nicht will;
mich in Dir auflösen, mein Selbst verlieren,
dieses schreckliche Selbst, an dem ich sterbe
und das meine Welt ringsumher vergiftet.
Wenn deine rechte Hand mich verlässt,
wie wird mein Schicksal aussehen? Gefangener
werde ich bleiben meines eigenen Selbst; Es verzeiht nicht
das Nichts dem Menschen, seinem Sohn, und ich erwarte nichts.
»Dein Wille geschehe, Vater!« – wiederhole ich –
beim Aufgang und Untergang des Tages,
bemüht, mich Deinem Gebot zu fügen.
Doch in mir hallt der Schrei
des ewigen Luzifers, jener, aus dem ich
wahrhaftig sein wollte, rebellisches Ungeheuer!]*

Das zitierte Gedicht interpretiert Zambrano als poetischen Ausdruck des oben erläuterten existenziellen Konflikts Unamunos sowie letztlich des Menschen im Allgemeinen.⁴²⁷ Unamunos Wunsch, nicht nach Individualität streben zu wollen, sowie das darin implizierte Raumeingeständnis an das Andere drückt der Autorin zufolge die im Kapitel 4.4 erläuterte, mit dem *realismo español* assoziierte Demut im Sinne

426 Ebd., S. 97–98.

427 Vgl. ebd., S. 93–96.

der Öffnung für das Andere aus.⁴²⁸ Zambrano stellt fest, dass Unamuno in christlicher Tradition steht, wenn er den existenziellen Konflikt des Menschen im Sinne einer christlichen Anthropologie auf zwei Facetten seiner Existenz zurückführt: Liebe und Neid.⁴²⁹ Auf der einen Seite steht die Liebe zum Anderen in Anerkennung der eigenen Unvollständigkeit sowie Abhängigkeit und auf der anderen Seite der Wunsch nach eigener Existenz im Sinne eines Begehrens, sich selbst eine individuelle, selbstgenügsame Existenz zuzusprechen.⁴³⁰ Das tragische Selbst Unamunos, welches sich im lyrischen Ich des Gedichts widerspiegelt, vergleicht Zambrano aufgrund seines Bestrebens nach einer die ursprüngliche Gemeinschaft negierenden, selbstgenügsamen Existenz mit dem Selbst des biblischen Menschen, der nach der verbotenen Frucht des Baumes der Erkenntnis greift: »Este yo de Unamuno es el yo de la tragedia de la Creación y del Paraíso Perdido, del ›Seréis como Dioses‹.«⁴³¹ [*Dieses Selbst bei Unamuno ist das Selbst der Tragödie der Schöpfung und des verlorenen Paradieses, des ›Ihr werdet sein wie Götter‹.*]

Über den zusprechenden Ton hinaus, den Zambrano anstimmt, wenn sie den von Unamuno ausgedrückten Konflikt als den poetischen Ausdruck der menschlichen Existenz⁴³² und der existenziellen Tragik⁴³³ des Menschen bezeichnet, lassen sich aus den Zeilen des zitierten Gedichts diverse Parallelen zu Zambranos eigenen anthropologischen und ästhetischen Prämissen aufzeigen und Bezüge zu ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowie ihren Reflexionen zum *realismo español* herstellen:

Die erste Strophe kann vor allem mit dem in den Kapiteln 4.4.1 und 4.5.3.1 erläuterten, von Zambrano glorifizierten Suizid des Ichs im Sinne des Martyriums des Poeten kompatibel gedacht werden. So wurde in den genannten Kapiteln herausgearbeitet, dass der Autorin zufolge das Individuelle zugunsten des Universellen, Gemeinschaftlichen und Göttlichen zurücktreten muss, damit der Mensch, vermittelt durch ein Schweigen, in Kontakt mit dem Anderen treten und in einer poetisch-rezeptiven Haltung einen modernen Individualismus überwinden kann. Auch die zweite Strophe ist kompatibel zu einer zentralen Annahme Zambranos: Hierfür kann zunächst auf die Feststellung von Fernando Pérez-Borbujo Álvarez verwiesen werden, dass eine zentrale Annahme Unamunos darin besteht, dass die moderne Kultur jegliche Objektivität in einem Atheismus und Subjektzentrismus abgelehnt hat und das moderne Subjekt dementsprechend ohne Bezug zu etwas Festem, was

428 Vgl. ebd., S. 171, 187.

429 Vgl. ebd., S. 97–100.

430 Vgl. ebd., S. 92–97.

431 Ebd., S. 98.

432 Vgl. ebd., S. 94.

433 Vgl. ebd., S. 97.

ihm Halt bieten könnte, auf einer Suche nach Objektivität und Halt umherirrt.⁴³⁴ Dies tut es durchaus im Sinne des lyrischen Ichs in Unamunos Gedicht, das sich in der zweiten Strophe im Kontext seines Individualismus als Gefangener seiner selbst bezeichnet. Wie im Kapitel 4.4.2 herausgearbeitet wurde, war auch Zambrano im Rahmen ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts zur Diagnose gekommen, dass das moderne Subjekt durch seinen Subjektzentrismus sowie die Hegemonie eines Absolutismus der Vernunft im Sinne einer Glorifizierung der instrumentellen Vernunft darin behindert ist, das Andere sowie durch das Andere vermittelt sich selbst in seiner intersubjektiven Identität und Eingebundenheit in einen Kontext des Zusammenlebens wahrzunehmen. Wenn das lyrische Ich in der dritten Strophe eine Hinwendung zum Göttlichen als Befreiung eines Status als *prisionero de mí mismo* [Gefangener meiner Selbst] in Aussicht stellt, entspricht dies durchaus Zambranos im Kapitel 4.5.3.1 erläuterten Ausführungen zur im *realismo español* thematisierten Hinwendung zum Anderen. Die Tatsache, dass das lyrische Ich sich in dem Gedicht konkret an das Göttliche richtet, kann mit Zambrano dahingehend erklärt werden, dass Unamuno der Autorin zufolge das Göttliche letztlich als den *antagonista por excelencia* [Antagonist par excellence] des Menschen denkt.⁴³⁵ Auch in diesem Punkt stimmt die Autorin mit dem baskischen Autor überein, insofern Zambrano im Rahmen ihrer oben erläuterten Anthropologie dargelegt hatte, dass das Göttliche dem absolut Anderen des Menschen und damit einer Resistenzfläche entspricht, im Angesicht derer sich die Existenz des Menschen darstellt. Die letzte Strophe des Gedichts verweist schließlich auf den oben erwähnten, von Tejada identifizierten, biblischen Dualismus im Denken Unamunos,⁴³⁶ insofern Unamuno von der Existenz eines zweiten Selbst ausgeht, das in christlicher Tradition als *Luzbel* benannt wird. Hierbei handelt es sich um eine Instanz, die den Menschen von der Hinwendung zum Anderen mittels eines Egozentrismus – durchaus im Sinne Zambranos Ausführungen zum modernen Subjektzentrismus – abhält.

Über die dargelegten Parallelen des Gedichts zu Zambranos anthropologischen und ästhetischen Prämissen ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowie ihren Reflexionen zum *realismo español* hinaus, sei an dieser Stelle auf die Parallelen zu einem Gedicht von Zambrano selbst verwiesen. In diesem thematisiert die Autorin, wie Unamuno in *La unión con dios*, eine Rezeptivität und Passivität im Sinne ihrer Ausführungen zum *realismo español*, welche von ihr als Basis für den Kontakt mit dem Anderen im göttlichen Sinne gedacht wird:

434 Vgl. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez: »El Quijote y la filosofía española del XX«, in: *Ars Brevis* 13 (2008), S. 258–275, hier S. 260–264.

435 Vgl. María Zambrano: Unamuno, S. 103.

436 Vgl. Ricardo Tejada: *Las peripecias*, S. 112–115.

»16 de agosto de 1974

Viernes siguiente a la Asunción de la Virgen, a la caída del sol.

El hacer

Hay que hacer el vaso vacío y puro resistente, para que en él
Se haga el espíritu.

No hay que hacer el espíritu tal como en el Romanticismo
algunos incurrieron.

No hay que hacer el espíritu, sino el vaso.

Ser vaso vacío y resistente hacia fuera,

Sin forma hacia dentro.

No hay que hacer la forma.

No hay que hacerse espíritu.

No hay que darse forma – trascendente.

No hay que ser forma.«⁴³⁷

[16. August 1974

Freitag nach Himmelfahrt, bei Sonnenuntergang.

Das Tun

Man muss das Gefäß leer, rein und resistent machen, damit sich in ihm
der Geist entfalten kann.

Man darf den Geist nicht erschaffen, wie es in der Romantik
manche versuchten.

Man darf den Geist nicht erschaffen, sondern das Gefäß.

Ein leeres, nach außen hin resistentes Gefäß sein,
ohne Form nach innen.

Man darf die Form nicht machen.

Man darf sich nicht zum Geist machen.

Man darf sich keine – transzendente – Form geben.

Man darf keine Form sein.]

Wie *La unión con dios* handelt auch *El hacer* von der Vereinigung mit dem Anderen im Sinne einer transzendenten Instanz. Zwar steht bei Zambrano nicht wie in Unamunos Gedicht die konfliktsche Existenz des Menschen im Zentrum, wohl aber verweist das lyrische Ich darauf, dass durch die Wahl eines expressiven Weges, wie ihn die

437 María Zambrano: »Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928–1990)«, in: Goretti Ramírez, et al. (Hg.), *Obras completas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2014, S. 127–799, hier S. 546–547.

Romantik im Sinne Zambranos Kritik an einer Furie des Ausdrucks⁴³⁸ eingeschlagen hat, der Kontakt mit dem Anderen – die Vereinigung mit dem *espíritu* [Geist] – scheitern muss. Durchaus im Sinne des lyrischen Ichs in Unamunos Gedicht, das in den ersten Zeilen den Wunsch ausdrückt, seine individuelle Person zu verlieren, um sich selbst in Gott wiederzufinden, rät das lyrische Ich in *El hacer*, das Glas zu leeren, um im Sinne des in den Kapiteln 4.4.1 und 4.5.3.1 erläuterten Suizid des Poeten durch Passivität einen rezeptiven Raum zu schaffen, in dem sich das Andere offenbaren kann.

Während in den Strophen zwei bis fünf das lyrische Ich in *La unión con dios* beklagt, dass ein nach Identität strebender Anteil seiner selbst der ersehnten *unión con dios* im Wege steht, ist sich auch das lyrische Ich in *El hacer* bewusst, dass eine aktive, expressive Dynamik, die sich selbst oder etwas anderem – im Falle des Gedichts einem Geist – aktiv eine Form gibt, immer schon verhindert, dass sich das Andere von sich aus konstituieren und in seiner Andersheit zeigen kann. Dies wird in der zweiten Zeile demjenigen in Aussicht gestellt, der sich wie ein Gefäß leert, um gefüllt werden zu können. Obwohl beide Gedichte letztlich auf eine Dynamik verweisen, die sich im Sinne Zambranos Konzept des *realismo español* durch einen Verzicht auf eigene Geltungsansprüche und die Ablehnung eines Subjektzentrismus im Rahmen eines Raumeingeständnisses an das Andere auszeichnet, fehlt in *El hacer* im Gegensatz zu *La unión con dios* das expressive Moment: Gemäß ihrer in ihrem essayistischen Werk sowie dem Gedicht *El hacer* getätigten Kritik einer spezifisch modernen subjektiven Expression verzichtet auch das lyrische Ich in *El hacer* auf eine ausgeprägte Expression seiner Gefühle und Konflikte, sondern erteilt vielmehr Ratschläge, die im Vergleich zum lyrischen Ich in *La unión con dios* als nüchtern bezeichnet werden können. Das Gedicht *La unión con dios* hingegen weist trotz der Einsicht des lyrischen Ichs in die Abträglichkeit seines eigenen Anspruchs auf Individualität und Expression für die *unión con dios* einen expressiven Charakter auf, insofern die Expression der konfliktiven Existenz des Menschen im oben erläuterten Sinne im Zentrum des Gedichts steht.

Hinsichtlich der Formulierung dieser konfliktiven Existenz des Menschen, die sich Zambrano zufolge über seine Poesie hinaus durch das Gesamtwerk Unamunos zieht,⁴³⁹ sieht Zambrano den Autor nicht nur in einer christlichen Tradition, sondern ebenfalls in einer europäischen Tradition der Konfession des Subjekts seit Rousseau, was ihn zugleich in eine dem *realismo español* gegenüberstehende expressiv-romantische Tradition stellt.⁴⁴⁰ Da Unamuno zugleich seinen Individualismus und sein Streben nach Existenz sowie Wirkung kritisiert und – wie im Folgenden

438 Vgl. María Zambrano: *La agonía de Europa*, S. 74.

439 Vgl. María Zambrano: Unamuno, S. 94–95.

440 Vgl. ebd., S. 40–41.

erläutert wird – eine Lösung für den Konflikt findet, bricht der Autor Zambrano zufolge jedoch mit dieser individualistischen europäischen Tradition, von welcher er hinsichtlich seines individualistischen Diskurses zunächst ausgegangen war: »La libertad, la creencia ilimitada en el individuo y en su talento ha sido, pues el suelo inicial de Unamuno, mas no seguramente su área de desarrollo [...]«. ⁴⁴¹ [*Die Freiheit, der unbegrenzte Glaube an das Individuum und sein Talent waren also der Ausgangspunkt Unamunos, jedoch sicherlich nicht sein Entwicklungsfeld [...]*.] Zur Lösung des existenziellen Konflikts des Menschen setzt Unamuno der Autorin zufolge explizit nicht auf die *Ratio*. ⁴⁴² Vielmehr zeichnet sich sein Werk durch einen Antipositivismus und Antipragmatismus im Sinne der Kritik einer modernen *religión de la ciencia* [Wissenschaftsreligion] ⁴⁴³ aus:

»Lo que Unamuno combate en el positivismo, en el pragmatismo, es lo que combate en toda filosofía, algo que él no especifica y que es lo que está, justamente en el fondo de ella, de toda filosofía, pero más aún en su comienzo, en Grecia: la resignación. Sin embargo, Unamuno no va a esta fuente. Él combate, no contra la razón griega, sino contra la razón moderna. Y contra ésta, sí va explícitamente. Frente a la filosofía, defiende los derechos de la tragedia y, luego, apurándola, descubre la semilla salvadora que no es una nueva razón, sino un nuevo género de amor.« ⁴⁴⁴ [*Das, was Unamuno am Positivismus, am Pragmatismus bekämpft, ist dasselbe, was er an jeder Philosophie bekämpft. Etwas, das er nicht genau benennt und das exakt im Kern der Philosophie liegt – mehr noch, an ihrem Ursprung in Griechenland: die Resignation. Doch Unamuno kehrt nicht zu dieser Quelle zurück. Er kämpft nicht gegen die griechische Vernunft, sondern gegen die moderne Vernunft. Und gegen diese richtet er sich explizit. Gegenüber der Philosophie verteidigt er die Rechte der Tragödie und entdeckt, wenn er sie bis zur Grenze ausreizt, den rettenden Samen, der keine neue Vernunft ist, sondern eine neue Form der Liebe.*]

Unamunos Ablehnung der *Ratio* sieht die Autorin in dessen Kritik einer spezifisch modernen Isolierung des Subjekts vom Objekt begründet, ⁴⁴⁵ welche er auf eine durch die positivistisch-pragmatisch ausgeprägte moderne Wissenschaftskultur bewirkte Sinnentleerung sowie einen Hoffnungsverlust des modernen Subjekts zurückführt. ⁴⁴⁶ Letzteres ist der Autorin zufolge im Anschluss an Unamuno im Kontext einer modernen *cultura voluntariosa* [eine auf das eigene Willen ausgerichtete

441 Ebd., S. 42.

442 Vgl. ebd., S. 82–85.

443 Vgl. ebd., S. 88.

444 Ebd., S. 87.

445 Vgl. ebd., S. 85–86.

446 Vgl. ebd., S. 83–84.

Kultur]⁴⁴⁷ lediglich in der Lage, seinem Wunsch nach selbstständiger Existenz und Realisierung des eigenen Willens nachzugehen.

Darüber hinaus ist Unamunos Hinwendung zum Anderen der Autorin zufolge immer auch durch den Wunsch nach Selbsterkenntnis motiviert, insofern Unamuno sich im Rahmen seiner Wehklage in alttestamentarischer Tradition Hiobs an das Göttliche, verstanden als das absolut Andere im Sinne eines Antagonisten *par excellence*,⁴⁴⁸ richtet, um Selbsterkenntnis zu erlangen, da nur im Angesicht der Resistenzfläche des Anderen Identität und Realität des Selbst erfahrbar werden.⁴⁴⁹

Zur Überwindung des erläuterten tragischen Konflikts sowie eines die Realität reduzierenden und dominierenden modernen Rationalismus und Szientismus setzt Unamuno demnach durchaus im Sinne des *realismo español* auf eine bewusste Hinwendung zum Anderen. Diese erläutert Zambrano insbesondere vor dem Hintergrund der Quijote-Interpretation Unamunos und bezeichnet diese als *semilla salvadora* [rettender Same], insofern sich hieraus ein *nuevo género de amor* [neue Art der Liebe]⁴⁵⁰ im Sinne einer durch Liebe motivierten Öffnung für das Andere entsprechend ihrer im Kapitel 4.5.3.1 erläuterten Ausführungen zum *realismo español* ableiten lässt. Wie auf den folgenden Seiten deutlich wird, stimmt Zambrano Unamunos Interpretation der Bedeutung der Figur des Don Quijote in *Vida de Don Quijote y Sancho* in vielen Aspekten zu.

Zunächst kann mit Pérez-Borbujo Álvarez festgestellt werden, dass die spanische Quijote-Rezeption im 20. Jahrhundert einen besonderen Fokus auf das Herauslesen einer Essenz des Spanischen aus dem Roman gelegt hatte.⁴⁵¹ Pérez-Borbujo Álvarez zufolge hatte sich Spaniens Kultur insbesondere seit der Renaissance durch eine Abkehr von einem philosophischen Denken ausgezeichnet, welche ihrerseits die Bedeutung von Literatur für die spanische Geistesgeschichte begünstigt hatte.⁴⁵² Diesbezüglich weist der Autor darauf hin, dass Unamuno selbst – den er nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als zentrale Figur der spanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts versteht⁴⁵³ – zur Feststellung gelangt war, dass sich die spanische Philosophie stets literarischer Ausdrucksformen bedient und deren zentrale Themen weniger konzeptuell-systematisch als literarisch ausgedrückt werden.⁴⁵⁴ Hierbei handelt es sich Pérez-Borbujo Álvarez zufolge um eine Feststellung, die das Denken von Zambrano maßgeblich beeinflusst hatte.⁴⁵⁵ Wie auf den folgen-

447 Vgl. ebd., S. 115.

448 Vgl. ebd., S. 103.

449 Vgl. ebd., S. 92–97.

450 Vgl. ebd., S. 87.

451 Vgl. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez: *El Quijote y la filosofía española*, S. 260.

452 Vgl. ebd., S. 258–259.

453 Vgl. ebd.

454 Vgl. ebd., S. 259.

455 Vgl. ebd., S. 260.

den Seiten deutlich wird, können Zambranos Auseinandersetzung mit Unamunos Quijote-Interpretation sowie ihre Reflexionen zum *realismo español* und zur spanischen Literaturaaffinität im Kontext dieser Prämissen verstanden werden.

Entgegen einer traditionellen Auslegung des Romans als kritisch gemeinte Parodie des Ritterromans verstehen Unamuno und Zambrano Don Quijote als Sinnbild und Ausdruck eines spanischen Strebens nach Tugend und Gemeinschaft im Sinne eines Hungers nach Gerechtigkeit, Liebe, Unsterblichkeit⁴⁵⁶ sowie Brüderlichkeit.⁴⁵⁷ Zambrano arbeitet im Anschluss an Unamuno heraus, dass sich Don Quijote für eine liebevolle und wohlthätige Hinwendung zum Anderen entschließt. Liebe und Wohltätigkeit werden dabei Dulcinea dargeboten, die metaphorisch für das Andere, das heißt für das Objekt eines der Liebe unterworfenen Willens, steht:

»Dulcinea es la mujer símbolo de la voluntad de don Quijote, en esto muy occidental, pues la dama que el varón medieval adoraba y a la que dedicaba todo su heroico esfuerzo era la mujer que bajo una imagen sagrada, hacía existir a su amador. [...] El amor, el eros es el suelo nutricio de la voluntad, y así resulta perfectamente claro que el caballero medieval, del que es pervivencia don Quijote, necesite de la imagen de la dama, objeto erótico del que su voluntad se alimenta. Mas el amor nada quiere para sí. La voluntad, en cambio, parece quererlo todo. Amor y voluntad son contrapuestos, contrarios, pero la habilidad suprema consiste en unirlos, fundiéndolos el uno en el otro, acción de las más sutiles y eficaces, creadoras, de una cultura. Nuestra época, tan poco afortunada en estos asuntos, ha tomado el partido de la voluntad, pero resulta, y es bien visible, que la voluntad sin amor pierde el horizonte, pierde unidad y objeto, como si el amor le diese no solo las emociones últimas inefables, sino la unidad del objeto. La voluntad, al predominar sin amor, crea una cultura voluntariosa o voluntarista en la que la voluntad acaba por quedarse sin objeto y, al cabo, sin funcionamiento. Unamuno identifica a Dulcinea con el ansia de inmortalidad, con el yo mejor de don Quijote y de cada uno.«⁴⁵⁸ [*Dulcinea ist das Symbol des Willens von Don Quijote, in diesem Sinne sehr westlich, denn die Dame, die der mittelalterliche Mann verehrte und der er all seine heroischen Anstrengungen widmete, war die Frau, die unter einem heiligen Bildnis ihren Liebhaber existieren ließ. [...] Die Liebe, der Eros, ist der nährnde Boden des Willens, und so wird vollkommen klar, dass der mittelalterliche Ritter, dessen Erbe Don Quijote ist, das Bildnis der Dame benötigt, das erotische Objekt, von dem sein Wille genährt wird. Doch die Liebe will nichts für sich. Der Wille hingegen scheint alles zu wollen. Liebe und Wille sind Gegensätze, Widersprüche. Die höchste Kunst besteht darin, sie zu vereinen, sie ineinander zu verschmelzen – eine der subtilsten, wirksamsten und schöpferischsten Handlungen einer Kultur. Unsere in diesem Belangen so unglückliche Epoche hat sich auf die Seite des*

456 Vgl. María Zambrano: Unamuno, S. 115.

457 Vgl. ebd., S. 116.

458 Ebd., S. 114–115.

Willens geschlagen, doch es zeigt sich, und das ist deutlich sichtbar, dass der Wille ohne Liebe den Horizont, die Einheit und das Objekt verliert – so als würde die Liebe ihm nicht nur die letzten unaussprechlichen Empfindungen geben, sondern auch die Einheit des Objekts. Der Wille, der ohne Liebe dominiert, schafft eine willensbetonte oder voluntaristische Kultur, in der der Wille letztlich ohne Objekt bleibt und am Ende sogar ohne Funktion. Unamuno identifiziert Dulcinea mit dem Verlangen nach Unsterblichkeit, mit dem besseren Ich von Don Quijote und von jedem von uns.]

Zambrano stimmt Unamuno in seiner Interpretation zu, dass die Verrücktheit Don Quijotes keiner tatsächlichen Verrücktheit entspricht, sondern einen gewählten Existenzmodus im Sinne einer Entscheidung für die Hinwendung zum Anderen, durchaus im Sinne Zambranos Konzept des *realismo español*, darstellt. In diesem Sinne interpretieren Zambrano und Unamuno die vermeintlichen Einbildungen und Verwechslungen Quijotes nicht als tatsächliche Halluzinationen, sondern als einen gewählten Vorwand für ein heroisches Handeln im Sinne eines Dienstes am Anderen und eines Strebens nach Tugendhaftigkeit und Gemeinschaft:

»Don Quijote es la fe humanizada, combinada de muchas y diferentes maneras con la duda. Uno de los más conmovedores episodios es aquel en que se muestra a don Quijote saludando, rodilla en tierra ante las tres aldeanas, de las que Sancho ha dicho ser Dulcinea y sus doncellas. Bien visible resulta que don Quijote no acaba de creerlo, pues quizá no cree tampoco en Dulcinea, es decir, en su realidad. Por la palabra de su Escudero, se humilla ante ellas, ofreciéndoles toda la devoción que su alma enamorada atesora. Y quién sabe si vio a los molinos como molinos, y a los carneros del legendario rebaño como tales carneros, y se fingió a sí mismo ver gigantes y caballeros que le eran imprescindibles para su heroico empeño. La fe crea también las imágenes que adora, y el amor, la imagen de la mujer amada, que es inventada siempre.«⁴⁵⁹ [Don Quijote ist der vermenschlichte Glaube, auf vielerlei und unterschiedliche Weise mit dem Zweifel kombiniert. Eine der ergreifendsten Episoden ist die, in der Don Quijote kniend vor den drei Bäuerinnen erscheint, von denen Sancho gesagt hat, sie seien Dulcinea und ihre Zofen. Es wird deutlich, dass Don Quijote es nicht ganz glaubt, denn vielleicht glaubt er ebenso wenig an Dulcinea selbst, das heißt, an ihre Realität. Aufgrund der Worte seines Knappen verneigt er sich vor ihnen und widmet ihnen die ganze Hingabe, die seine verliebte Seele in sich trägt. Und wer weiß, ob er die Windmühlen als Windmühlen und die Schafe der legendären Herde als Schafe sah und sich selbst vorgab, Riesen und Ritter zu sehen, die er für sein heroisches Unterfangen unbedingt brauchte. Der Glaube erschafft auch die Bilder, die er verehrt, und die Liebe erschafft das Bild der geliebten Frau, das immer erfunden ist.]

459 Ebd., S. 111.

Folglich ändern auch die Zweifel nichts am Entschluss für den Glauben an das Andere und den liebevollen Dienst am Anderen.⁴⁶⁰ Während das moderne Subjekt durch den egozentrischen Wunsch nach Existenz und Realisierung seiner Selbst angetrieben wird und in seiner Selbstbezogenheit das Objekt seines Willens verloren hat,⁴⁶¹ ist für Don Quijote eben dieses Objekt in Dulcinea vorhanden und durch seinen bewusst gewählten Glauben garantiert: ein Glaube an das Andere, der mit einem durch Don Quijote realisierten Heldentum einhergeht, das sich – wie Zambrano in *España, Sueño y Verdad* ergänzt – in einer entmythologisierten Welt nur noch als Verrücktheit manifestieren kann.⁴⁶² Im Anschluss an Unamunos Quijote-Interpretation erläutert Zambrano, dass sich in Don Quijotes Entschluss für das Festhalten an einem Heldentum⁴⁶³ und seiner Entscheidung, die vermeintliche Verrücktheit als Vorwand zu nutzen sowie den damit einhergehenden Spott als Preis seines heldenhaften Dienstes am Anderen zu akzeptieren,⁴⁶⁴ eine spanische Hingabe an die Realität ausdrückt:⁴⁶⁵ »El español está hecho para volcarse íntegro en la realidad y, por ello, cuando va a la realidad, es el hombre que más íntegramente la recibe.«⁴⁶⁶ [Der Spanier ist dafür gemacht, sich vollständig in die Realität zu vertiefen, und daher ist er, wenn er sich der Realität zuwendet, derjenige, der sie am umfassendsten wahrnimmt.] Wie im folgenden Zitat deutlich wird, stilisiert die Autorin in *Los intelectuales en el drama de España* auch unabhängig von ihren Ausführungen zu Unamunos Interpretation Don Quijote als Antagonist des modernen Subjekts.⁴⁶⁷ Ihm ist der Fokus auf das Andere und insbesondere auf den anderen Menschen nicht wie einem egozentrischen modernen Subjekt abhandengekommen, sondern er richtet sein Leben und seine Handlungen auf den Mitmenschen aus, wobei er in diesem Kontext die Etablierung einer Beziehung der Liebe, der Gemeinschaft und des Vertrauens anstrebt:

»La soledad esencial sobre la que se funda el idealismo es en don Quijote profunda, esencial convivencia; allí donde está su voluntad, allí está el otro, el hombre igual a él, su hermano, por quien hace y arremete contra todo. El prójimo no es algo que sobreviene a la soledad del hombre en nuestro don Quijote, sino que, en su misma melancólica soledad, está esencialmente el prójimo; cuanto más solo y lejos de los hombres, más unido y entregado por su voluntad a ellos. [...] Pero a nadie parece locura su profunda convivencia con Sancho, su escudero y amigo. A nadie su profunda confianza en el hombre, tan extremada que le lleva a vencer

460 Vgl. ebd., S. 112.

461 Vgl. ebd., S. 114–115.

462 Vgl. María Zambrano: *España, sueño y verdad*, S. 33.

463 Vgl. ebd., S. 32.

464 Vgl. ebd., S. 36.

465 Vgl. María Zambrano: *Unamuno*, S. 138, 141.

466 Ebd., S. 138.

467 Vgl. María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 216–217.

la burla, el resentimiento. [...] Ante el resentimiento que poco a poco ha ido envenenando las relaciones humanas, hasta dejarnos encerrados en oscuros calabozos de aislamiento, hasta hacer perder al hombre la imagen del hombre, hasta perder la noción del semejante y creerse cada cual único, y al creerse único, perdiendo la medida de lo humano, perder la noción de sí; de su propia medida. La nobleza de don Quijote presupone todo lo contrario; él lleva clara e inequívoca la noción del semejante en el centro de su espíritu; está solo en su empeño, pero esencialmente acompañado por lo mejor de cada hombre que vive en él. Es la nobleza esencial del hombre lo que don Quijote cree y crea, la mutual confianza y reconocimiento.⁴⁶⁸ *[Die essentielle Einsamkeit, auf der der Idealismus gründet, ist bei Don Quijote eine tiefe, wesentliche Gemeinschaft; dort, wo sein Wille ist, ist auch der Andere, der Mensch, der ihm gleich ist, sein Bruder, für den er handelt und gegen alles kämpft. Der Nächste ist für unseren Don Quijote nicht etwas, das zur Einsamkeit des Menschen hinzukommt, sondern in seiner melancholischen Einsamkeit ist der Nächste wesentlich präsent; je einsamer und weiter entfernt von den Menschen er ist, desto stärker ist er durch seinen Willen hingebungsvoll mit ihnen verbunden. [...] Doch niemand empfindet seine tiefe Gemeinschaft mit Sancho, seinem Knappen und Freund, als verrückt. Niemand empfindet seine tiefe Zuversicht in den Menschen als so extrem, dass sie ihn dazu bringt, Spott und Groll zu überwinden. [...] Der Groll vergiftete nach und nach die menschlichen Beziehungen, bis er uns in dunkle Kerker der Isolation einschloss, bis er den Menschen das Bild des Menschen verlieren ließ, bis er die Vorstellung vom Mitmenschen auslöschte und jeden glauben machte, einzigartig zu sein. In diesem Glauben, einzigartig zu sein, ließ er den Menschen das Maß des Menschlichen verlieren und somit auch die Vorstellung von sich selbst. Don Quijotes Edelmut setzt genau das Gegenteil voraus; er trägt die klare und unmissverständliche Vorstellung des Mitmenschen im Zentrum seines Geistes; er ist in seinem Vorhaben allein, aber im Wesentlichen begleitet vom Besten eines jeden Menschen, das in ihm lebt. Es ist der tiefe Edelmut des Menschen, an den Don Quijote glaubt und den er schafft: das gegenseitige Vertrauen und die gegenseitige Anerkennung.]*

Don Quijote kann im Anschluss an Zambrano und Unamuno als Ausdruck der Tragödie des Spaniers verstanden werden, der an einer Liebe zur Realität festhält, die sich in der Moderne zunehmend als uneuropäisch erweist, insofern die europäische Kultur im Rahmen des oben erläuterten Absolutismus der Vernunft die rationale Reduktion und Beherrschung der Realität glorifiziert⁴⁶⁹ und die Verbindung zum Anderen in jeglicher Hinsicht verliert.⁴⁷⁰

Don Quijotes Zugang zur Welt und sein Verhältnis zu sich selbst stellen folglich Alternativen zu einem modernen Individualismus und Rationalismus dar, insofern Don Quijote das Bedürfnis nach individueller Existenz und Wirkung auf die Welt in den Dienst der Liebe, Wohltätigkeit und Gerechtigkeit stellt. Zambrano betont,

468 Ebd., S. 214–215.

469 Vgl. María Zambrano: Unamuno, S. 143.

470 Vgl. María Zambrano: Para una historia de la piedad, S. 105–107.

dass die Quijote-Interpretation Unamunos gleichsam die Lösung für Unamunos in seiner Poesie formulierten persönlichen Konflikt und zugleich den menschlichen Konflikt als solchen darstellt,⁴⁷¹ der in der Moderne zugunsten der radikalen Realisierung des eigenen Willens aufgelöst wurde.⁴⁷² Die Autorin stellt im Anschluss an Unamunos Interpretation fest, dass es Don Quijote gelingt, zwei Pole menschlicher Existenz zu vereinen: den Wunsch nach individueller Existenz und Wirkung auf die Welt auf der einen Seite und das Bedürfnis nach Befreiung von diesem gemeinschaftszerstörenden Bestreben sowie der damit zusammenhängende Wunsch nach Harmonie und Teilhabe an einem Ganzen auf der anderen Seite.⁴⁷³ Dadurch überwindet Don Quijote den in der oben erläuterten Poesie formulierten Konflikt eines Subjekts, das sich selbst als Gefangenes seines eigenen Egozentrismus betrachtet. Die explizit nicht instrumentelle Ausrichtung auf das Objekt im Kontext einer Hingabe an das Andere im oben erläuterten Sinne, verstanden als rechtfertigende und sinnstiftende Instanz des eigenen Strebens und Handelns, steht im Anschluss an Zambranos Ausführungen einem modernen Subjektzentrismus gegenüber, den die Autorin im Gegensatz zum gewählten Existenzmodus Don Quijotes als Albtraum und tatsächliche Verrücktheit bezeichnet:

»Pues no basta querer vivir. Si sólo tenemos este querer, acabará siendo locura y pesadilla, querer fantasmagórico en laberinto de espejos. Hace falta una justificación, es decir, una objetividad.«⁴⁷⁴ [Denn es reicht nicht, leben zu wollen. Wenn wir nur diese Form des Wollens haben, wird diese letztlich zum Wahnsinn und Albtraum, ein gespenstisches Wollen in einem Labyrinth aus Spiegeln. Es braucht eine Rechtfertigung, das heißt, eine Objektivität.]

Die Autorin betont, dass Don Quijote zwar – wie der Mensch im Allgemeinen und die Romanfigur insbesondere – an die individuelle Existenz und Realisierung seiner selbst gebunden ist, Don Quijote im Anschluss an die Unamuno-Interpretation jedoch einen produktiven Umgang mit dieser Notwendigkeit findet: Er entschließt sich für eine Hingabe an die Realität, das heißt für die Wohltätigkeit am Anderen, und negiert dabei nicht seine eigene Individualität, wie etwa der Stoiker oder Mystiker. In diesem Sinne wird Don Quijote – und hier knüpft die Autorin durchaus an Unamunos Interpretation von Don Quijote als *Caballero de la Fe* [Ritter des Glaubens]⁴⁷⁵ an – für Zambrano zum Ausdruck einer *fe humanizada* [humanisierter Glaube].⁴⁷⁶ Un-

471 Vgl. María Zambrano: Unamuno, S. 112–113.

472 Vgl. ebd., S. 114.

473 Vgl. ebd., S. 123–124.

474 Ebd., S. 123.

475 Vgl. Miguel de Unamuno: Vida de Don Quijote y Sancho, Madrid: Cátedra 1988. S. 157, 336, 436.

476 Vgl. María Zambrano: Unamuno, S. 111.

amunos Interpretation versteht Zambrano auf der einen Seite durch dessen eigene Konfession eines gemeinschaftszersetzenden Bedürfnisses nach eigener Existenz motiviert.⁴⁷⁷ Auf der anderen Seite wird der Roman von Unamuno und Zambrano zur *guía* [Wegweiser] für die Überwindung eines die Realität reduzierenden Rationalismus, eines Individualismus sowie eines Sinnverlusts mittels einer liebevollen Hinwendung zum Anderen stilisiert.⁴⁷⁸

Im Anschluss an Zambrano und Unamuno kann die vermeintliche Rückschrittlichkeit eines spanischen Weltzuges im Sinne des *realismo español*, der sich in Don Quijote als Hingabe zur Realität und Dienst am Anderen manifestiert, nicht als Problem, sondern vielmehr als Potenzial einer Kultur verstanden werden, die einer rationalen Reduktion und Beherrschung der Realität entsagt und in ihrer Liebe zum Anderen und zur Realität die Möglichkeit einer Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne der Ausführungen im Kapitel 4.5.1 impliziert. Auch wenn Unamuno selbst Don Quijote in seiner Interpretation an diversen Stellen als prototypischen Christen präsentiert,⁴⁷⁹ diesen mit Jesus vergleicht⁴⁸⁰ und Cervantes' Roman schließlich als ein christliches Epos bezeichnet,⁴⁸¹ wird im Anschluss an Zambraños Analysen deutlich, dass sich die Hinwendung zum Anderen bei Unamuno – wie auch bei San Juan de la Cruz – nicht notwendigerweise auf das Göttliche beschränkt, sondern vielmehr in einer Hinwendung zu einem Existenzmodus im Sinne des *realismo español* gründet. Dies wird unter anderem dadurch deutlich, dass die Öffnung für das Objekt im Allgemeinen und der liebevolle Dienst am Anderen als Lösung des existenziellen Konflikts dargestellt wird. Das Andere ist bei Unamuno Zambrano zufolge trotz seines Fokus auf das Göttliche als das absolut Andere im Sinne eines Antagonisten *par excellence*⁴⁸² durchaus generell gefasst:

»Dentro de la temática de Unamuno, es este tema, »el otro«, uno de los más próximos al nudo central, quizá sea – la forma dubitativa aquí es sincera expresión de duda, no afirmación paliada – el nudo mismo. »El otro«, que es mi igual sin ser yo, mi forma en otra existencia distinta de la mía, que puede ser mi hermano – mi Abel o Caín –, que es mi yo fuera de mí, que es »el otro«, Dios.«⁴⁸³ [Innerhalb der Thematik Unamunos ist der Aspekt »des Anderen« von zentraler Bedeutung. Vielleicht – die zweifelnde Form ist hier ein ehrlicher Ausdruck von Zweifel, keine abgefederte Behauptung – handelt es sich bei diesem Aspekt um das Zentrum seines Denkens. »Der Andere«,

477 Vgl. ebd., S. 119, 175, 177.

478 Vgl. ebd., S. 109, 119, 175.

479 Vgl. Miguel de Unamuno: *Vida de Don Quijote y Sancho*, S. 164–169, 256, 366, 370.

480 Vgl. ebd., S. 172, 183, 194, 230, 269–270, 279, 394, 424, 459, 524.

481 Vgl. ebd., S. 522.

482 Vgl. María Zambrano: *Unamuno*, S. 103.

483 Ebd., S. 148.

der mein Gleicher ist, ohne ich zu sein, meine Form in einer anderen Existenz, die von meiner abweicht, die mein Bruder sein kann – mein Abel oder Kain –, der mein Ich außerhalb von mir ist, der ›Andere‹, Gott.]

Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass sich in Unamunos Intention der Hinwendung zum Anderen, die Zambrano zufolge in der Motivation gründet, die eigene Identität vermittelt durch das Andere zu erfahren,⁴⁸⁴ ebenfalls die Sozialanthropologie Zambranos widerspiegelt: So wurde im Kapitel 4.2 dargelegt, dass die Autorin in *El hombre y lo divino* und *Persona y democracia* herausgearbeitet hatte, dass sich das Selbst nur in Relation zum Anderen konstituieren kann. In diesem Sinne interpretiert Zambrano in Unamunos Werk ihre oben erläuterten eigenen Ansichten hinein, dass authentisches Leben notwendigerweise durch das Andere vermittelt ist und als Zusammenleben verstanden werden muss.

4.5.3.4 Zambrano und Benito Pérez Galdós

Auch wenn Zambranos Konzept des *realismo español* sich nicht auf den literarischen Realismus und Naturalismus des 19. Jahrhunderts bezieht, ist der von Zambrano hinsichtlich seiner Elemente eines *realismo español* analysierte Roman *Misericordia* in die Tradition des literarischen Realismus einzuordnen.⁴⁸⁵ Beeinflusst durch den französischen Realismus skizziert Galdós in *Misericordia* die Armut der Unterschicht Madrids.⁴⁸⁶ Wie Luciano García Lorenzo und Carmen Menéndez Onrubia bemerken, steht diese spätmoderne Unterschicht nicht mehr primär im Konflikt mit der Aristokratie, sondern mit der Bourgeoisie, die das liberale Paradigma als ideologische Rechtfertigung ihrer ökonomischen Privilegien gebraucht.⁴⁸⁷ Insofern das spätmoderne liberale Paradigma einseitig auf die Ökonomie ausgerichtet ist und die im Zuge der industriellen Revolution sich entwickelnden Probleme der sozialen Gerechtigkeit missachtet, kann es zu der für das 19. Jahrhundert charakteristischen und im realistischen Roman dargestellten sozialen Ungleichheit kommen, die insbesondere in den Großstädten sichtbar wird.⁴⁸⁸ Konkret kann diesbezüglich mit Habermas zusammengefasst werden, dass diese neue Form der Ungleichheit durch die Annahme gerechtfertigt wurde, dass – ungeachtet der Tatsache, dass es in einem Konkurrenzsystem Gewinner und Verlierer gibt – in einem liberalen Konkurrenzsystem zumindest jeder Mensch die gleichen Chancen auf die Erlangung von Reich-

484 Vgl. ebd., S. 93, 96.

485 Vgl. Rocío Pizarro: »Introducción«, in: Benito Pérez Galdós, *Misericordia*, Madrid: Edimat 2008, S. 5–24, hier S. 8–10; Luciano García Lorenzo/Carmen Menéndez Onrubia: »Introducción«, in: Benito Pérez Galdós, *Misericordia* [Edición de Luciano García Lorenzo], Madrid: Cátedra 2017, S. 9–69, hier S. 40–43.

486 Vgl. Rocío Pizarro: Introducción, S. 8–10.

487 Vgl. Luciano García Lorenzo/Carmen Menéndez Onrubia: Introducción, S. 6–7.

488 Vgl. Rocío Pizarro: Introducción, S. 8–10.

tum und Bildung hätte,⁴⁸⁹ obwohl die Bedingungen einer authentischen Chancengleichheit in der Realität freilich nicht erfüllt waren.⁴⁹⁰ Eben diese mit den Werten der Aufklärung und des Humanismus schwer zu vereinbarende Realität der Ungleichheit in der Epoche des Umbruchs vom Absolutismus zum Liberalismus wird Rocío Pizarro zufolge in dem Roman *Misericordia* kritisch abgebildet.⁴⁹¹ Neben den sozio-politischen Implikationen des Romans zeichnet sich dieser durch ein spirituelles Moment aus, insofern – wie Pizarro erläutert – im Spätwerk von Galdós der sozio-politische Gehalt seiner Werke zunehmend durch religiöse Aspekte ergänzt und abgelöst wird.⁴⁹² Insofern die Kirche sich auch mit den neuen Machtstrukturen einer elitären Bourgeoisie verflochten und damit endgültig als authentische Repräsentantin christlicher Werte disqualifiziert hatte,⁴⁹³ realisiert Galdós Pizarro zufolge in seinem Spätwerk eine Berufung auf die zentralen Elemente des Christentums jenseits der Institution Kirche.⁴⁹⁴ In diesem Zuge tritt der spirituelle Held im Spätwerk von Galdós an die Stelle des politischen Helden seines Frühwerks.⁴⁹⁵ Die Protagonistin des Romans *Misericordia* kann in Anschluss an Pizarro als eine solche spirituelle Heldin verstanden werden, insofern diese in dem Roman als Trägerin christlicher Werte fungiert.⁴⁹⁶ Jedoch wird die Protagonistin von Pizarro, García Lorenzo und Menéndez Onrubia nicht nur als Repräsentantin christlicher Werte identifiziert,⁴⁹⁷ sondern wurde – wie García Lorenzo und Menéndez Onrubia darlegen – aufgrund ihrer materiellen Armut, Nächstenliebe und Opferung für ihre Mitmenschen von Autoren wie Donald W. Bleznick, Mario E. Ruiz und Gustavo Correa mit Jesus selbst verglichen.⁴⁹⁸ Eben diese Eigenschaften der Protagonistin bilden die Ausgangsbasis für Zambranos Interpretation des Romans *Misericordia*. So interessiert sich Zambrano trotz des politischen Aspekts ihres eigenen Gesamtwerks und der in Kapitel 4.5.1 erläuterten Skepsis gegenüber einem einseitig auf die Ökonomie ausgerichteten liberalen Paradigma weniger für den in der kritischen Darstellung einer spätmodernen gesellschaftlichen Realität implizierten politischen Gehalt des Romans, sondern vornehmlich für die ethisch-religiöse Dimension in *Misericordia*, von welcher ausgehend sie – wie im Folgenden herausgearbeitet wird – den Bogen zu ihrem Konzept des *realismo español* spannt.

489 Vgl. Jürgen Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 143–160.

490 Vgl. ebd., S. 158.

491 Vgl. Rocío Pizarro: Introducción, S. 10–20.

492 Vgl. ebd., S. 22–23.

493 Vgl. ebd.

494 Vgl. ebd.

495 Vgl. ebd., S. 23.

496 Vgl. ebd.

497 Vgl. ebd.; Luciano García Lorenzo/Carmen Menéndez Onrubia: Introducción, S. 50.

498 Vgl. Luciano García Lorenzo/Carmen Menéndez Onrubia: Introducción, S. 30–31, 52–53.

In ihren Analysen des literarischen Werks von Benito Pérez Galdós identifiziert Zambrano diesen als Vertreter des *realismo español*,⁴⁹⁹ insofern der Autor in seinem Werk die im *realismo español* implizierte, oben erläuterte Hinwendung zur Realität thematisiert:

»En la novela de Galdós, como en el realismo español, la fascinación de la vida ha triunfado sobre el poder de las ideas, sobre su prometedora fuerza de avasallar la realidad. Mas amor con amor se paga; la realidad viene a entregarse plenamente a quien así se le entrega [...].«⁵⁰⁰ [*In den Romanen von Galdós, wie im spanischen Realismus, hat die Faszination des Lebens über die Macht der Ideen gesiegt, über ihre verlockende Kraft, die Realität zu überwältigen. Doch Liebe wird mit Liebe vergolten; die Realität gibt sich vollends dem hin, der sich ihr in dieser Weise hingibt [...].*]

Zambrano beschäftigt sich im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit dessen Werk – insbesondere in ihrer Monografie *La España de Galdós* – vor allem mit Benina, der Protagonistin des Romans *Misericordia*, den die Autorin wiederum als Schlüsselwerk in Galdós' Gesamtwerk bezeichnet.⁵⁰¹ Sie arbeitet heraus, inwiefern die Protagonistin den anderen Figuren im Roman, die im Sinne eines modernen Egozentrismus den Kontakt zur Realität verloren haben, antagonistisch gegenübergestellt wird.⁵⁰² Sie betreiben *novelería* [*hier: das Leben im Sinne einer [selbstbezogenen] Romanfigur leben*], das heißt, sie sind unfähig, mit der Realität und dem Anderen eine Verbindung einzugehen, weil sie in egozentrischer Weise versuchen, sich in zeitlichen Kategorien narrativ selbst zu verwirklichen.⁵⁰³ Die Figuren sind vom Wunsch angetrieben, sich selbst und ihr eigenes Konzept von der Realität zu verwirklichen, anstatt eine gegebene Realität wahrzunehmen.⁵⁰⁴ Sie drängen sich selbst sowie ihr Welt- und Selbstverständnis der Welt auf. »Y esta realidad así ganada, contra todo y aun por encima de todo, se arriesga a ser monstruosa.«⁵⁰⁵ [*Und diese auf solche Weise gewonnene Realität, gegen alles und sogar über alles hinaus, läuft Gefahr, monströs zu sein.*] Ausgehend von einem Konzept ihrer selbst, streben sie nach Wirkung auf die Welt und haben den Status einer *personaje* im Sinne Zambranos diesbezüglichen, im Kapitel 4.4.2 erläuterten Konzepts:

»Al personaje que ›vive su vida‹, le acompaña, sostiene y guía un proyecto, una figura en la que se ve, y a la que se va reduciendo, mientras que el ávido de ganar

499 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 235–238.

500 Ebd., S. 238.

501 Vgl. María Zambrano: España de Galdós, S. 29.

502 Vgl. ebd., S. 49, 68.

503 Vgl. ebd., S. 46–73.

504 Vgl. ebd., S. 54–55.

505 Ebd., S. 53.

realidad no la tiene.«⁵⁰⁶ [*Die Figur, die ›ihr Leben lebt‹, wird von einem Projekt begleitet, getragen und geleitet, einer Gestalt, in der sie sich erkennt und auf die sie sich zunehmend reduziert, während derjenige, der gierig danach ist, Realität zu gewinnen, eine solche nicht besitzt.*]

Diese subjektzentrierte Lebensweise identifiziert die Autorin als Grundlage für eine Geschichte der Gewalt, in der Menschen sich selbst gegenüber der Welt und den Mitmenschen durchsetzen und im Extremfall – durchaus im Sinne MacIntyres Gesellschaftsauffassung als Arena des Gegeneinanders oder Barbers Auffassung des modernen Subjekts als ein auf Konkurrenzdenken ausgerichteter, hedonistischer Kämpfer – einen modernen Krieg gegen ihre Mitmenschen führen.⁵⁰⁷ Die Figuren leiden nicht nur, weil es in einem solchen System notwendigerweise Verlierer und Gewinner geben muss, denen es besser oder schlechter gelingt, sich selbst auf Kosten des Anderen zu verwirklichen.⁵⁰⁸ Sie leiden ebenfalls, weil sie sich selbst die Möglichkeit nehmen, eine Beziehung zum Anderen, das heißt letztlich zur Realität, herzustellen und authentisch im Sinne des oben erläuterten menschlichen Zusammenlebens zu existieren, da ihnen ihr egozentrisches Selbst im Weg steht.⁵⁰⁹

Zambrano argumentiert, dass die Figuren im Roman *Misericordia* – ausgenommen Benina – in ihrer Selbstbezogenheit sowie ihrem Bedürfnis nach Selbstverwirklichung exemplarisch für die Romanfigur als solche stehen.⁵¹⁰ Paradoxerweise zeichnet sich die Protagonistin im Roman *Misericordia* der Autorin zufolge explizit dadurch aus, nicht die typischen Eigenschaften der Romanfigur zu vereinen, insofern diese sich nicht narrativ selbst zu verwirklichen beabsichtigt:

»¿Es Nina en verdad un personaje de novela? El mundo todo que la rodea parece no sólo girar en su torno, sino encuentra en ella su centro invisible: parece cobrar realidad de ella. Ellos sí tienen carácter fantasmagórico del personaje de novela, de quien está viviendo una novela. Sólo Nina vive la vida. La vida más que su vida, pues el que vive su vida es justamente el que está viviendo una novela, la vida encubrada y decaída en novela.«⁵¹¹ [*Ist Nina tatsächlich eine Romanfigur? Die gesamte Welt, die sie umgibt, scheint sich nicht nur um sie zu drehen, sondern findet in ihr ihr unsichtbares Zentrum: Es scheint, als ob sie der Welt Realität verleiht. Die anderen haben tatsächlich den gespenstischen Charakter einer Romanfigur, von jemandem, der ein [selbstbezogenes] Romanleben lebt. Nur Nina lebt das Leben. Sie lebt ›das Leben‹ mehr als ihr eigenes Leben, denn derjenige, der sein eigenes Leben lebt, lebt sein Leben als ein Roman lebt, ein erhobenes Leben, das zu einem Roman herabgesunken ist.*]

506 Ebd., S. 55.

507 Vgl. ebd., S. 45.

508 Vgl. ebd.

509 Vgl. María Zambrano: *España, sueño y verdad*, S. 96.

510 Vgl. María Zambrano: *España de Galdós*, S. 49–50.

511 Ebd., S. 49.

In der Protagonistin des Romans *Misericordia* ist im Anschluss an Zambrano eine Kritik an einem der Romanfigur als solcher typischen Selbstbezug impliziert:

»Todos están viviendo una novela, y Nina solamente vive la vida. Y aquí comienza Nina a servirnos para descubrir la condición de estos personajes y aun del personaje de novela.«⁵¹² [*Alle leben ein Leben als Roman, und nur Nina lebt das Leben. Und hier beginnt Nina uns dabei zu helfen, die Beschaffenheit dieser Figuren und sogar der Romanfigur an sich zu entdecken.*]

Ähnlich wie in ihren oben dargelegten Ausführungen zu Don Quijote arbeitet Zambrano heraus, dass auch Benina letztlich zur Hauptfigur eines selbstkritischen Romans wird.⁵¹³ Das Leben der Romanfiguren in *Misericordia* hat der Autorin zufolge einen tragischen Charakter, da sie in ihrem Egozentrismus unfähig sind, sich selbst in ihrer Einbettung in einem sozialen Kontext sowie in die Realität als solche zu erkennen und unabhängig von ihren egozentrischen Bestrebungen sich und die Welt wahrzunehmen. Alles dreht sich um sie selbst. Der einzige Kontext, in den sie bewusst hineintreten, ist ein Kontext des Gegeneinanders im Sinne der Verwirklichung ihrer selbst auf Kosten des Anderen und der Realität.⁵¹⁴

Das Leben der Romanfigur, die Zambrano zufolge zwanghaft ein fiktives Konzept ihrer selbst realisiert und der Welt aufzwingen will,⁵¹⁵ vergleicht Zambrano schließlich mit der Hölle.⁵¹⁶ Dies heißt jedoch nicht, dass Zambrano das Genre Roman als solches kritisiert. Zum einen kann der Roman Zambrano zufolge die Realität in besonders authentischer Weise abbilden, insofern er diese als ein Gefüge aus unterschiedlichen Individuen und diesbezüglichen Perspektiven darstellen kann – wie es der Autorin zufolge Galdós in besonderer Weise gelingt⁵¹⁷ – und zum anderen kann der Roman die Tragik eines pathogenen Selbstbezuges in besonderer Weise veranschaulichen, kritisieren und Alternativen aufzeigen. Zambrano erläutert, dass Galdós dies in seinem Roman *Misericordia* gelingt, wenn er den auf sich selbst fixierten *personajes de novela* [Romanfiguren]⁵¹⁸ die Protagonistin Benina normativ gegenüberstellt. Sie bildet den Kontrast und repräsentiert zugleich einen alternativen Weltzugang im Sinne des *realismo español*. Diesbezüglich legt Zambrano dar, dass Benina vom Bedürfnis befreit ist, ein Konzept ihrer selbst zu verwirklichen und sich selbst narrativ der Welt aufzudrängen.

512 Ebd.

513 Vgl. ebd., S. 68.

514 Vgl. ebd., S. 45, 56.

515 Vgl. ebd., S. 32, 33, 46, 92–98.

516 Vgl. ebd., S. 32.

517 Vgl. María Zambrano: *España, sueño y verdad*, S. 93–94.

518 Vgl. María Zambrano: *España de Galdós*, S. 50.

»Su historia, como se verá, es la historia de alguien que se adentra en la verdad y en la vida habiendo estado desde el principio tan en ella. Si alguna novelaría tuvo se le fue sin dejar rastro, y no entró en su verdadera historia.«⁵¹⁹ [*Ihre Geschichte ist, wie sich zeigen wird, die Geschichte einer Person, die in die Wahrheit und ins Leben eintritt, obwohl sie von Anfang an so sehr in ihm verwurzelt war. Wenn sie jemals ihr Leben wie eine [selbstbezogene] Romanfigur lebte, so verflog diese spurlos und wurde nicht Teil ihrer wahren Geschichte.*]

Im Gegensatz zu den anderen Figuren und zur paradigmatischen Romanfigur hat sie kein Bedürfnis nach Expression und der Formulierung von Geltungsansprüchen, sondern redet nur, wenn es der Kommunikation dient.⁵²⁰ Ihre Ruhe und ihr Schweigen sind folglich keineswegs Ausdruck der Verweigerung von Kommunikation, sondern erzeugen vielmehr einen Raum, in dem authentische Kommunikation, die immer auch auf ein Zuhören und eine Wahrnehmung des Anderen angewiesen ist, überhaupt erst möglich wird. Galdós gelingt es Zambrano zufolge mittels der Figur Benina in ihrer Funktion als unsichtbares Zentrum des Romans⁵²¹ die anderen Figuren in ihrem Wunsch nach Selbstverwirklichung, Geltung und individueller Existenz bloßzustellen.⁵²² Durch die Ruhe Beninas können sich die anderen Figuren überhaupt erst in ihrer narrativen Existenz konstituieren, was diese freilich in übertriebenem Maße praktizieren.⁵²³ Zambrano versteht Benina dabei nicht nur als eine Bettlerin im wörtlichen Sinne, sondern ebenfalls in einem existenziellen Sinne, insofern sie mit offenen Händen bedingungslos Realität empfängt:

»Una mendiga, un mendigo, no sabe qué cosa tendrá mañana ni dentro de un instante siquiera. Está colocado, tendido el corazón y la mano abierta ante la impenetrable realidad y lo que la vida tiene de don: ante la inmensidad de la vida y bajo ella, que puede abrirse y derramarse, colocado el mendigo entre necesidad y esperanza. Mas entre la esperanza y la necesidad estamos todos de una u otra manera. Y ello es sabido por Nina.«⁵²⁴ [*Eine Bettlerin, ein Bettler weiß nicht, was morgen geschehen wird, ja nicht einmal, was im nächsten Augenblick geschehen wird. Dem Bettler sind sein Herz und seine offene Hand vor die undurchdringliche Realität gelegt und vor das, was das Leben als Gabe bereithält: vor die Unermesslichkeit des Lebens und unter ihr, die sich öffnen und verströmen kann, befindet sich der Bettler zwischen Not und Hoffnung. Doch zwischen der Hoffnung und der Bedürftigkeit befinden wir uns alle auf die eine oder andere Weise. Und Nina weiß das.*]

519 Ebd., S. 48.

520 Vgl. ebd., S. 70, 102.

521 Vgl. ebd., S. 49.

522 Vgl. ebd., S. 48, 49.

523 Vgl. ebd., S. 48.

524 Ebd., S. 65.

In diesem Sinne versteht Zambrano das Leben als empfangene Realität und dadurch zugleich als Antagonist der Geschichte als gemachte, durchgesetzte, durch die sich der Wunsch des Menschen nach individueller Existenz und Wirkung auf die Realität ausdrückt.⁵²⁵

»Una verdadera historia sería aquella que no novelizase la vida, que fuese paso a paso el camino que alguien hace por necesidad, adentrándose en la vida, viviéndola; y donde, si sacrificio hay, no sea a ningún ›ser‹ proyectado, inventado, imaginado, donde el sacrificio mismo no sea ni tan siquiera sabido.«⁵²⁶ *[Eine wahre Geschichte wäre jene, die das Leben nicht zum Roman werden lässt, sondern Schritt für Schritt den Weg zeigt, den jemand aus Notwendigkeit geht, indem er sich in das Leben hineinbegibt und es lebt; und wenn es in ihr ein Opfer gäbe, würde dieses nicht einem ›Wesen‹ dargeboten werden, das projiziert, erfunden oder erdacht ist, sondern das Opfer selbst würde nicht einmal als ein solches empfunden werden.]*

Authentisches Leben setzt Zambrano zufolge eine Hinwendung zur Realität im Sinne der Akzeptanz des Anderen sowie der Aufgabe eines fiktiven Konzepts seiner selbst voraus.⁵²⁷ Benina spiegelt im Gegensatz zu den sie umgebenden Figuren das Leben wider und fungiert dadurch als Vorbild und Erlöserin aus der Hölle eines Lebens als Romanfigur.⁵²⁸ Sie will Zambrano zufolge das Leben und die Realität nicht verlassen, um Geschichte zu machen,⁵²⁹ und wird dadurch gleichsam zu einem offenen Ort.⁵³⁰ Beninas Bezug zur Zukunft ist kein narrativer, geschichtlicher, der auf Selbstverwirklichung ausgerichtet ist, sondern ein durch Hoffnung geleiteter. Folglich fungiert sie als Ruhepol in einem Umfeld, das durch die fanatische Selbstverwirklichung egozentrischer Subjekte geprägt ist:

»El centro de este mundo de personajes ávidos de realidad, sedientos de ser, ha de ser, por necesidad metafísica, alguien que no padece ni por la realidad ni por el ser. Porque ya no es devorado ni por ansia ni por esperanza; calma la una y transmite la otra, desde ese centro transmisor de lo que más vivifica: Centro no es solo lo que distribuye, sino lo que vivifica.«⁵³¹ *[Das Zentrum dieser Welt von Figuren, die nach Realität und dem eigenen Sein dürsten, muss aus metaphysischer Notwendigkeit jemand sein, der weder unter der Realität noch unter dem Sein leidet. Denn er wird weder von Sehnsucht noch von Hoffnung verzehrt; er beruhigt die eine und übermittelt die andere,*

525 Vgl. ebd., S. 33, 41–46, 57, 63, 64, 69, 74–87.

526 Ebd., S. 57.

527 Vgl. ebd., S. 83, 87.

528 Vgl. ebd., S. 32, 73, 172.

529 Vgl. ebd., S. 43, 63.

530 Vgl. ebd., S. 63.

531 Ebd., S. 68.

aus jenem Zentrum, das das Lebendigste überträgt: Ein Zentrum ist nicht nur das, was verteilt, sondern das, was belebt.]

Das Leben der Benina umgebenden Figuren vergleicht die Autorin mit einem traumhaften Zustand, in welchem die Realisierung des eigenen Willens glorifiziert und das Streben nach der Realisierung eines Traumes seiner selbst letztlich zum Wahn wird.⁵³² Menschliches Leben beginnt Zambrano zufolge jedoch erst dort, wo ein Traum seiner selbst verlassen wird und der Eintritt in eine authentische Beziehung zur Realität stattfindet.⁵³³ Authentisches Leben besteht folglich immer auch in der Suche nach Realität, jedoch nicht im Sinne einer konzeptuellen Philosophie und Wissenschaft, sondern im Sinne einer rezeptiv ausgerichteten Suche, die durch eine Liebe und Bewunderung für das Andere motiviert ist und Raum schafft, in dem sich das Andere zeigen kann:

»Pues la vida, si es realidad, lo es de una tan extraña condición que necesita ineludiblemente de algo, de algo que al viviente se le aparece – en su necesidad y en su esperanza – como realidad.[...] Vivir es buscar realidad, perseguirla, hasta pordiosearla.«⁵³⁴ *[Denn das Leben, wenn es Realität ist, ist von einer so seltsamen Beschaffenheit, dass es unweigerlich etwas bedarf, etwas das dem Lebenden – in seiner Not und in seiner Hoffnung – als Realität erscheint. [...] Leben heißt, nach Realität suchen, sie verfolgen, sie sogar zu erbitten.]*

Insofern Benina von Zambrano als Trägerin und Repräsentantin des Lebens verstanden wird, vergleicht die Autorin diese schließlich mit dem Element Wasser,⁵³⁵ wobei der Vergleich sich sowohl auf das authentische Leben an sich bezieht, das in Benina zum Ausdruck kommt, als auch auf die Figur Benina selbst, die im Sinne des *realismo español* offen für das Andere ist. Im Rahmen ihrer Erläuterung der Bedeutung der Metapher Wasser legt Zambrano in Bezug auf Benina dar, dass das Element Wasser sich nicht von selbst bewegt,⁵³⁶ dennoch in allen Dingen enthalten und zugleich der Ursprung ist.⁵³⁷ Darüber hinaus erläutert Zambrano, dass das Wasser einen Ort darstellt, an dem das Leben sprudelt.⁵³⁸ Wasser will dienen,⁵³⁹ und ohne es würden die Menschen – gleichsam durch die Abwesenheit von authentischer

532 Vgl. ebd., S. 70.

533 Vgl. ebd., S. 71.

534 Ebd., S. 79.

535 Vgl. ebd., S. 102–106.

536 Vgl. ebd., S. 103.

537 Vgl. ebd., S. 104.

538 Vgl. ebd., S. 105.

539 Vgl. ebd., S. 103.

Realität – verdursten.⁵⁴⁰ Zudem legt Zambrano dar, dass Benina wie das Wasser folgen, empfangen und dienen kann.⁵⁴¹ Über diesen Vergleich hinaus wird Benina von Zambrano zur Erlöserin,⁵⁴² zum Engel⁵⁴³ und zur Bewahrerin des Lebens⁵⁴⁴ stilisiert. Diesbezüglich kann festgestellt werden, dass Zambrano in diesem Punkt an Galdós selbst anknüpft. So hatte dieser an diversen Stellen des Romans betont, dass Benina sich um kranke sowie bedürftige Menschen kümmert,⁵⁴⁵ und Benina von anderen Figuren als Engel bezeichnen lassen.⁵⁴⁶ Zudem hatte er eine Verwechslung Beninas mit einer verstorbenen Wohltäterin inszeniert, die von den Bewohnern des Armutsviertels für heilig erklärt wird.⁵⁴⁷

Zambrano erläutert, dass Benina ihrer Hausherrin trotz deren Schikane sowie ihrer selbstbezogenen und selbstgerechten Lebensführung treu bleibt und dadurch das Leiden der Welt mitfühlt: Sie steigt in eine Hölle hinab, die eigentlich nicht ihre ist. Dies tut sie, um zu dienen und denen Beistand zu leisten, die – wie ihre Hausherrin – in ihrer Selbstbezogenheit und ihrem Krieg gegen die Welt im oben erläuterten Sinne verdursten oder die – wie die anderen Figuren, denen Benina Beistand leistet – im wahrsten Sinne des Wortes der Armut, dem Hunger und der Hilfslosigkeit ausgesetzt sind.⁵⁴⁸

»¿Por qué, entonces, si no la tenía, el suyo, el infierno, tenía que pasarlo? Porque al no tenerlo, y siendo su condición a servir, el tiempo que le quedaba aquí lo había de pasar así, sirviendo a alguien que estuviera en el infierno. [...] Y éste, sí, era su infierno: el infierno de todos los que sirven con su ser y su libertad últimos, el de los que sirven no ya desde el fondo de su alma, que mucho es, sino desde el centro de su persona misma.«⁵⁴⁹ [*Warum also, wenn sie die Hölle nicht besaß, musste sie diese durchleben? Weil sie diese nicht besaß und ihre Bestimmung im Dienen lag, musste sie die verbleibende Zeit damit verbringen, jemandem zu dienen, der sich in der Hölle befand. [...] Und dies war tatsächlich ihre Hölle: die Hölle all jener, die mit ihrem letzten Sein und ihrer letzten Freiheit dienen, jener, die nicht nur aus der Tiefe ihrer Seele dienen, was bereits viel bedeutet, sondern aus dem Zentrum des eigenen Wesens.*]

Zambranos Ausführungen machen deutlich, dass, insofern sich durch Benina exemplarisch eine Offenheit für das Andere und die Realität sowie damit auch die eigene

540 Vgl. ebd., S. 106.

541 Vgl. ebd.

542 Vgl. ebd., S. 172.

543 Vgl. ebd., S. 73–74.

544 Vgl. ebd., S. 73.

545 Vgl. Benito Pérez Galdós: *Misericordia*, Madrid: Edimat 2008. S. 64, 158, 196, 199, 275.

546 Vgl. ebd., S. 128, 281.

547 Vgl. ebd., S. 204–207.

548 Vgl. María Zambrano: *España de Galdós*, S. 95–98.

549 Ebd., S. 95.

Realität als eine vom Anderen abhängige ausdrückt, Benina im Sinne des *realismo español* handelt, der auf persönlicher Ebene die Erlösung aus der erläuterten Hölle des *novelarse* und auf gesellschaftlicher Ebene die Erlösung aus einer in der modernen Kultur radikalisierten Geschichte der Selbstbehauptung und Beherrschung des Anderen bewirken kann, wie sie im Kapitel 4.4 erläutert wurde. Die Rehumanisierung des Menschen ist in diesem Sinne mit der Überwindung eines radikalen Fokus auf die Selbstverwirklichung gleichzusetzen.⁵⁵⁰ Diese stellt zwar – wie Zambrano bereits im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit Unamuno gezeigt hatte – eine notwendige Facette der tragischen Konstitution des Menschen dar, sie wurde jedoch – wie Zambrano im Rahmen ihrer im Kapitel 4.4 erläuterten Ausführungen zur Konstituierung des modernen Subjekts dargelegt hatte – im Kontext eines modernen Individualismus radikalisiert.

Im Anschluss an Zambranos Interpretation kann Benina als Prototyp eines neuen, rehumanisierten Menschen und Vorbild für das moderne Subjekt verstanden werden. Benina wird in diesem Sinne zur Erlöserin nicht nur für die Figuren im Roman, sondern für den Leser und das moderne Subjekt im Allgemeinen, insofern sie prototypisch als Erlöserin aus einer in der Moderne selbstverständlich gewordenen Hölle des Lebens als selbstbezogene Romanfigur im Sinne ihres im Kapitel 4.4.2 erläuterten Konzeptes der *personaje* [*Figur/Persönlichkeit*] fungieren kann.

Zambrano plädiert in diesem Sinne für die Etablierung eines literarischen Genres, das sich am *realismo español* orientiert und einen Zugang zum Anderen sowie eine Erkenntnisform im oben erläuterten Sinne eines *conocimiento poético* vermittelt, die von der rationalen Beherrschung des Anderen sowie der Selbstbehauptung eines dem Objekt gegenüber in Opposition stehenden Subjekts absieht und sich stattdessen durch Liebe, Offenheit, Bescheidenheit und letztlich *misericordia* auszeichnet:

»Más que nunca es necesario hoy esto, pues para dar al hombre alimento espiritual que necesita es preciso que este género de saber se muestre en su plenitud creando el nuevo género literario que ya echamos de menos y haciendo posible la madurez de algunas ciencias que lo necesitan para el logro de sus frutos, tal historia. [...] A la luz de su aparición, el realismo español será algo mucho más que una cualidad y más decisivo que un estilo; será simplemente la actuación de este género de saber en el clima hostil de una cultura de origen racionalista que va agotando su ciclo. Será la actuación continua y humilde de una razón que no ha comenzado por nombrarse a sí misma, por establecerse a sí misma; de una razón o manera de conocimiento que se ha extendido humildemente por seres y cosas, sin delimitarse previamente a sí propia; que ha actuado sin definirse ni separarse, mezclándose, inclusive, con la razón al uso, con su enemiga y dominadora razón racionalista. Pero es que una de las características de tal género de razón sería el no tomar represalias contra lo que domina, el no tomar represalias más que en el

550 Vgl. ebd., S. 31.

terreno de la creación, rebasando, superando – jamás rebatiendo ni disputando. Razón esencialmente antipolémica, humilde, dispersa, misericordiosa. Humilde, dispersa, misericordiosa, más que ninguna otra, es la obra de Galdós;⁵⁵¹ *[Mehr denn je ist dies heute notwendig, denn um dem Menschen die geistige Nahrung zu geben, die er braucht, muss sich diese Art von Wissen in ihrer Fülle zeigen, indem sie das neue literarische Genre schafft, das wir bereits ersehnen, und die Reife einiger Wissenschaften ermöglicht, die auf dieses Wissen angewiesen sind, um ihre Früchte zu tragen, wie etwa die Geschichte. [...] Im Licht seines Auftretens wird der spanische Realismus weit mehr als nur eine Eigenschaft und bedeutender als ein Stil sein; er wird schlicht die Verwirklichung dieser Art von Wissen im feindlichen Klima einer Kultur rationalistischen Ursprungs sein, deren Zyklus allmählich endet. Er wird die kontinuierliche und demütige Ausübung einer Vernunft sein, die nicht bei sich selbst begonnen hat, die sich nicht selbst benannt oder etabliert hat; einer Vernunft oder Erkenntnisweise, die sich demütig über Wesen und Dinge ausgebreitet hat, ohne sich zuvor selbst abzugrenzen; die gehandelt hat, ohne sich zu definieren oder abzusondern, sich sogar mit der gängigen Vernunft vermischte, mit der ihr feindlichen und dominierenden rationalistischen Vernunft. Doch eines der Merkmale dieser Art von Vernunft wäre es, keine Repressalien gegen das Dominierende zu ergreifen, keine Repressalien außer auf dem Gebiet der Schöpfung, indem sie überwindet, übersteigt – niemals jedoch widerlegt oder bestreitet. Eine im Wesentlichen antipolemische, demütige, zerstreute, barmherzige Vernunft. Demütig, zerstreut, barmherzig, mehr als jedes andere, ist das Werk von Galdós.]*

4.5.4 Zwischenfazit

In den vorangegangenen Kapiteln wurde dargelegt, dass Rehumanisierung im Anschluss an Zambrano als rezeptive Wieder-Öffnung des Subjekts für das Andere verstanden werden kann. Auf diese Rehumanisierung zielt die Therapie des modernen Subjekts ab. Diese Öffnung eines gegenüber dem Anderen verschlossenen, kommunikationsunfähigen und selbstbezogenen modernen Subjekts impliziert zum einen das Raumeingeständnis an das Andere im Schweigen des Subjekts und zum anderen die Etablierung einer emotionalen Beziehung mit dem Anderen. Auf diese Weise kann der Autorin zufolge ein zweckrationaler Weltzugang abgelöst werden, der eine Selbstglorifizierung und Beherrschung der Welt durch das moderne Subjekt begünstigt. Durch die Öffnung des Subjekts für das Andere soll der von ihr diagnostizierte und im Kapitel 4.4.2 erläuterte, spezifisch moderne Absolutismus des Menschen überwunden und eine Kultur etabliert werden, die eine Basis für ein authentisches Leben darstellt, in dem das Subjekt dem Objekt gegenüber eine dominierende und manipulative Haltung im Sinne der oben skizzierten Diagnosen von MacIntyre, Taylor, Adorno und Horkheimer ablegt, sich anstelle einer narzisstischen Selbstglorifizierung in seinen Grenzen sowie seiner Bedingtheit akzeptiert und sich

551 María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 236–237.

in einem Kontext integriert weiß und fühlt. Es wurde erläutert, dass die von Zambrano angestrebte Rehumanisierung letztlich auch auf die Re-Etablierung eines in der Moderne verloren gegangenen Glaubens an die Stadt – verstanden als identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftendes gemeinschaftliches Projekt – abzielt sowie die Überwindung eines Paradigmas impliziert, das Fortschritt mit der zunehmenden Befähigung des Menschen zur Beherrschung und Nutzbarmachung des Menschen und der Natur gleichsetzt.

Die Offenheit für das Andere im Sinne der Etablierung eines Raumeingeständnisses, einer emotionalen Hinwendung zum Anderen sowie einer Akzeptanz der Bedingtheit der eigenen Realität und Identität stellen zentrale Momente sowohl des Konzepts der *razón poética* als auch des *realismo español* dar. Wenngleich die *razón poética* als konkretes Medium zur Therapie des modernen Subjekts berücksichtigt wurde, lag in den vorangegangenen Kapiteln der Fokus auf dem *realismo español* und dessen von Zambrano analysierten literarischen Manifestationen. Insofern deutlich gemacht wurde, dass in beiden Konzepten jedoch eine Offenheit gegenüber dem Anderen im Zentrum steht und Zambrano selbst den Hinweis gibt, dass – trotz der rationalen Komponente der *razón poética* – immer auch ein Weltzugang im Sinne des *realismo español* in der *razón poética* impliziert ist,⁵⁵² kann festgehalten werden, dass die Einbindung einer Literatur im Sinne des *realismo español* in das Projekt der Therapie im oben erläuterten Sinne stets auch die von der Autorin angestrebte Etablierung einer *razón poética* begünstigt.

In Zambranos Ausführungen zum *realismo español* wird zwar – wie auch im Rahmen ihrer Ausführungen zum Konzept der *razón poética* – ein Verständnis von Kunst als Ausdrucksmedium und Kulturpraxis transzendiert und Kunst letztlich als normative Wirklichkeitserfahrung verstanden, das heißt als ein Wirklichkeitszugang, der die Basis für eine Kultur des Zusammenlebens legen kann. Es wurde jedoch aufgezeigt, dass dieser Wirklichkeitszugang im Anschluss an Zambranos Analysen durchaus mittels der Literatur exemplarisch dargestellt, einem selbstbezogenen Wirklichkeitszugang gegenübergestellt sowie dahingehend thematisiert werden kann, dass der existenzielle Konflikt des Menschen formuliert und zugunsten einer rezeptiven Öffnung des Subjekts für das Andere im Sinne des *realismo español* aufgelöst werden kann.

Die Ergebnisse der in den vorangegangenen Kapiteln getätigten Analysen werden im Kapitel 6 aufgegriffen und im Rahmen einer In-Beziehung-Setzung zu Gomá und dem zeitgenössischen ästhetisch-literaturwissenschaftlichen Diskurs diskutiert.

552 Vgl. María Zambrano: *Pensamiento y Poesía*, S. 597.