

4. Miguel de Unamunos *Niebla* (1914) und die Verewigung in der ›novela/nivola universal‹

Unamunos Denken und Schreiben entwickelt sich wie jenes Nietzsches – ohne dass Unamuno selbst den Ausdruck verwendet – aus der Auseinandersetzung mit einem Zustand der ›Dekadenz‹. In diesem sah er, gleich den übrigen Vertretern der *Generación del 98*, Maeztu, Azorín und Pío Baroja, das Spanien der Jahrhundertwende gefangen. Hatte Unamunos aus fünf Essays bestehendes Werk *En torno al casticismo* bereits 1895 anlässlich der politisch-sozialen Rückständigkeit des Landes, welche in der Restauration der Monarchie 1874 (nach der nur ein Jahr bestehenden ersten Republik) manifest wurde, die Frage nach der eigentlichen Identität Spaniens in den Mittelpunkt gerückt, so gewinnt diese 1898, drei Jahre später, unversehens an Aktualität, als Spanien im Spanisch-Amerikanischen Krieg seine letzten Kolonien Kuba, Puerto Rico und die Philippinen an die USA verliert und so in eine tiefe politisch-moralische Krise gestürzt wird. Der aus der Konfrontation mit dem *Desastre del 1898* erwachsene Erneuerungswunsch erklärt das rege Interesse der *Generación del 98* an Nietzsche,¹ denn dieser zeigte sich in der Lage, seiner ›Diagnose‹ der europäischen Dekadenz eine mögliche ›Therapie‹ gegenüberzustellen.² Dennoch erlangte Nietzsche in Spanien später als in Frankreich und Italien, öffentliche Breitenwirkung. Von französischen Veröffentlichungen abgesehen, welche das spanische Lesepublikum erstmals mit Nietzsches Denken in Berührung brachten, gab es erst ab 1893, rund zwanzig Jahre später als in Frankreich und Italien, eine spanischsprachige Auseinandersetzung mit Nietzsche. Der erste, der sich – wenn auch nicht auf Spanisch, sondern auf Katalanisch – in einem Aufsatz öffentlich zu Nietzsche äußerte und Fragmente aus allen Teilen von *Also sprach Zarathustra*

-
- 1 In Sobejanos und Ruksters Zusammenschau der Nietzsche-Rezeption in Spanien (Sobejano) bzw. im spanischsprachigen Raum (Rukser) nimmt die *Generación del 98* daher jeweils eine prominente Stellung ein, s. Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*; bzw. Udo Rukser, *Nietzsche in der Hispania*.
 - 2 Zu ›Nietzsche‹ als Möglichkeit, »der nihilistischen Verzweiflung zu entgehen«, s. Udo Rukser, *Nietzsche in der Hispania*, S. 31.

übersetzte, war der Katalane Joan Maragall.³ Von diesem Zeitpunkt an, erschienen weitere Aufsätze auf Spanisch, bis José de Caso, unter dem Pseudonym Juan Fernández, 1899 die erste spanische Übersetzung von *Also sprach Zarathustra* vorlegte.⁴ Die sukzessive übersetzten Werke Nietzsches wurden 1932 schließlich in der großen spanischen Gesamtausgabe bei Aguilar verlegt.⁵ Obwohl Unamuno erst ab ca. 1910 direkt auf Nietzsche Bezug nimmt bzw. ihn namentlich erwähnt, scheinen bereits seine frühen Werke inhaltliche Überschneidungen mit Nietzsches Philosophie aufzuweisen. Unamuno hatte im Rahmen seines Studiums und seiner Lehrtätigkeit an der Universität Salamanca, an der er vorwiegend Latein und Spanisch unterrichtete – ab 1900 war Unamuno bis auf die Zeit seines unfreiwilligen, politischen Exils (1924-1930) unter Primo de Rivera sogar Rektor der Universität –, neben Englisch und Französisch auch Deutsch gelernt, um philosophische Schriften im Original lesen zu können. Allein in *Del sentimiento trágico de la vida* nennt Unamuno unter anderem Kant, Fichte, Hegel und Nietzsche.⁶ Wenn Unamuno auch in zwei – nun dezidiert Nietzsche gewidmeten – Aufsätzen aus den Jahren 1915 und 1919 behauptet, er habe Nietzsches Werk erst kürzlich kennengelernt und seine Nietzsche-Kenntnis sei oberflächlicher Art,⁷ so sprechen, neben inhaltlichen Parallelen, die bereits in Unamunos Werken bis 1900 spürbar sind, eine Nietzsche-Erwähnung in *Vida de Don Quijote y Sancho* von 1905,⁸ ein an Nietzsche gerichtetes Sonett »A Nietzsche« von 1910, in welchem er diesen in der zweiten Person Singular anspricht und dabei seine Nietzsche-Sicht bereits klar bekundet,⁹ ganz zu schweigen von Unamunos Auseinandersetzung mit Nietzsche in *Del sentimiento trágico de*

3 Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, S. 37f.

4 Ebd., S. 40-73.

5 Udo Rukser, *Nietzsche in der Hispania*, S. 38.

6 S. z.B. Miguel de Unamuno (1912): *Del sentimiento trágico de la vida*, in: ders., *Obras completas*, X (Madrid: Turner, Biblioteca Castro 2009), S. 278ff u. 355.

7 Miguel de Unamuno (1915): »Algo sobre Nietzsche«, in: ders., *Obras completas*, VIII, *Letras de America y otras lecturas* (Madrid: Aguado 1961), S. 1100: »[...] en lo poco que de él conozco en su propia lengua [...] Conocía sus doctrinas por multiples referencias, por numerosas y largas citas de sus obras.«; bzw. Miguel de Unamuno (1919): »¿Para qué escribir? Comentarios al »Epistolario Inédito« de Nietzsche«, in: *Obras completas*, VIII, *Letras de America y otras lecturas* (Madrid: Aguado 1961), S. 1133: »Ni conozco a Nietzsche más que muy fragmentariamente, muy de segunda o tercera mano y por referencias [...] y de no hace mucho tiempo [...]«.

8 »Un filósofo alemán de hace poco, Nietzsche, metió ruido en el mundo escribiendo de lo que está allende el bien y el mal.« (zit.n. Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, S. 300f).

9 Miguel de Unamuno (1910): »XCIX. A Nietzsche« (in: *Rosario de sonetos líricos*), in: ders., *Obras completas*, IV (Madrid: Turner, Biblioteca Castro 1999), S. 415.

la vida (1912),¹⁰ dafür, dass Unamuno mit Nietzsche bereits zu einem frühen Zeitpunkt vertraut war, ihn vielleicht sogar im Original gelesen hatte.

Wie andere Autoren der *Generación del 98* befasst sich Unamuno bei seiner Untersuchung der Frage nach dem ›authentisch Spanischen‹, wie man die Intention von *En torno al casticismo* zusammenfassen könnte – im Vorwort des Werkes leitet Unamuno die Begriffe *castizo* und *casticismo* vom Substantiv *casta* bzw. vom Adjektiv *casto* in der Bedeutung *puro* ab –, mit dem kontrovers diskutierten Thema des Verhältnisses Spaniens zu Europa. Während Nietzsche das Konzept ›Europa‹ als Verkörperung der modernen Dekadenz grundsätzlich ablehnte,¹¹ nimmt Unamuno in *En torno al casticismo* wie auch ca. zehn Jahre später in seinem Aufsatz »Sobre la europeización« (1906) eine weit weniger kategorische Position ein. Spanien dürfe und könne sich nicht von Europa und seinen Werten – versinnbildlicht durch das blendende Sonnenlicht – abschotten, solle aber gleichzeitig das ›Eigene‹ als die ›Schatten der Vergangenheit‹ nicht aus den Augen verlieren:

Es cierto que los que van de cara al sol están expuestos a que los ciegue éste, pero los que caminan de espaldas por no perder de vista su sombra de miedo de perderse en el camino [...] están expuestos a tropezar y caer de bruces.¹²

In *En torno al casticismo* wird schnell klar, in welche Richtung Unamunos Vorschlag für eine Erneuerung Spaniens geht. Individuen wie Völker sollten sich in geradezu mystischer Selbstmeditation auf die ihnen zugrunde liegenden Konstanten des ›Menschseins‹ zurückbesinnen und so zu sich selbst finden:

Esta doctrina mística tan llena de verdad viva en su simbolismo es aplicable a los pueblos como a los individuos. Volviendo a sí, haciendo examen de conciencia, estudiándose y buscando en su historia la raíz de los males que sufren, se purifican de sí mismos, se anegan en la humanidad eterna.¹³

10 Zu Beginn des Werkes greift Unamuno, ohne Nietzsche direkt zu nennen, Gedanken aus »A Nietzsche« auf. Nur ein Nietzsche-kundiger Leser (die »ewige Wiederkehr« als »vuelta eterna« wird so etwa kurz aufgerufen) bzw. ein Leser, der Unamunos Nietzsche-Sonett kennt, errät, von wem Unamuno spricht: »Ahí tenéis a ese ladrón de energías [...] que quiso casar el nihilismo con la lucha por la existencia, y os habla de valor [...]«; s. Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 315. Erst im weiteren Verlauf wird Nietzsche immer wieder namentlich genannt, s. z.B. ebd., S. 323 u. 355.

11 Vgl. z.B. JGB: Fünftes Hauptstück 202, KSA 5, 124: »Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral [...]«; JGB: Sechstes Hauptstück 208, ebd., 138f: »Es giebt die schönsten Prunk- und Lügenkleider für diese Krankheit; [...] – für diese Diagnose der europäischen Krankheit will ich einstehn. – Die Krankheit des Willens ist ungleichmässig über Europa verbreitet [...]«.

12 Miguel de Unamuno (1895): *En torno al casticismo* (I. »La tradición eterna«), in: ders., *Obras completas*, VIII (Madrid: Turner, Biblioteca Castro 2007), S. 71.

13 Ebd., S. 88.

Während Unamuno an dieser eindeutig nietzscheschen Lösung des Problems der spanischen Dekadenz über die Jahre festhalten, ja auf ihr seine religionsphilosophischen Überlegungen aufbauen wird, verschiebt sich zwischen *En torno al casticismo* und »Sobre la europeización« dabei jedoch seine Bewertung Europas. Hatte Unamuno die »ewige Tradition« des alle Menschen umfassenden Daseins ausgerechnet auf der Seite Europas und die das Volk schwächende »Oberflächenmentalität« auf der Seite der spanischen Nationalisten zu erkennen gemeint – weshalb sich Spanien, Unamuno zufolge, Europa gegenüber öffnen müsse –,¹⁴ identifiziert er ca. zehn Jahre später die nun synonymen Begriffe *europeo* und *moderno*, denen er die Bereiche Wissenschaft und Vernunft zuordnet, mit der »Oberflächengeschichte« und stellt ihr die »Tiefe« der spanischen »Weisheit« gegenüber, welche auf Irrationalität und der Einsicht in die Tragik des Lebens beruhe. Unamuno fordert folglich eine gegenseitige Durchdringung Europas und Spaniens: In dem Maße, wie Spanien europäisiert werde – was Unamuno nunmehr für unvermeidbar hält –, solle Europa spanische Züge in sich aufnehmen: »Tengo la profunda convicción [...] de que la verdadera y honda europeización de España [...] no empezará hasta que [...] no tratemos de españolizar a Europa.«¹⁵ Unamunos Sicht auf Europa steht ab diesem Zeitpunkt wie jene Nietzsches im Zusammenhang einer umfassenden Vernunftkritik,¹⁶ welche in Unamunos Werk jedoch nur das Gegenmodell zu seinem Entwurf einer allen Menschen gemeinsamen, inneren »Welt des Scheins« bildet und nicht ausführlich diskutiert wird.

Unamunos Verhältnis zu Nietzsche ist, wie dies bereits Gonzalo Sobejano hervorgehoben hat,¹⁷ komplexer Natur. Ein auffälliger Zug von Unamunos Nietzsche-Interpretation ist, dass er dessen Gedankenwelt persönlich, d.h. als Ausdruck oder Symptomatik von Nietzsches eigener Seelenverfassung liest. Während er Nietzsche dabei einerseits zu sich selbst in Analogie setzt – Nietzsche erscheint als Vertreter von Unamunos »sentimiento trágico de la vida«, welches auf dem Gegen-

14 S. z. B. ebd., S. 87: »Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita. Es combatir contra ella, es querer destruir la humanidad en nosotros, es ir al la muerte, empeñarnos en distinguirnos de los demás, en evitar o retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno.«

15 Miguel de Unamuno (1906): »Sobre la europeización (Arbitrariedades)«, in: ders., *Obras completas*, VIII (Madrid: Turner, Biblioteca Castro 2007), S. 1014. Vgl. zu Unamunos Position gegenüber Europa auch: Christoph Rodieck: »Europäisierung und Modernität im Werk Miguel de Unamunos«, in: *Europas Weg in die Moderne*, hg. von Willi Hirdt (Bonn [u.a.]: Bouvier 1991), S. 204–206; Ernst-Robert Curtius: »Unamuno«, in: ders., *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (Bern: Francke 1963), S. 204–206.

16 Im letzten Kapitel bzw. Essay des Werkes unter dem Titel »Conclusión. Don Quijote en la tragi-comedia europea contemporánea« heißt es so etwa »y esa ciencia o lo que fuere, ban-carroteó en efecto.«, s. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 509.

17 Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, S. 277–318.

satz von Gefühl/Herz und Vernunft/Kopf beruhe,¹⁸ und Nietzsches Philosophie als Verkörperung des in Unamunos Werk zentralen »Lebenshungen«¹⁹ –, grenzt er sich zugleich unmissverständlich von ihm ab. Nietzsches »anticristianismo« und seine Bekundungen der Stärke seien ihm zutiefst unsympathisch.²⁰ Was Unamuno als grundlegenden Unterschied zwischen sich und Nietzsche herausarbeitet – seine Verwurzelung im christlichen Glauben gegenüber Nietzsches Verhöhnung des Christentums²¹ –, relativiert sich bereits in Unamunos eigener Argumentation, denn Unamuno behauptet, Nietzsche oder mit Unamunos Worten »el pobre Nietzsche«²² sei in Wirklichkeit ein bemitleidenswerter, schwacher Mensch gewesen, der an seiner Unfähigkeit zu glauben verzweifelte.²³ Seine Blasphemien und sein ›Übermensch-Gehabe‹ gründeten sich daher auf nichts als »mentira«, »hipocresía y fingimiento«.²⁴ Unamunos Bemerkung »aquel antiteólogo – que es otro modo de ser teólogo« in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1914²⁵ hebt den angeblichen Unterschied zwischen ihm und Nietzsche auf indirekte Weise bereits endgültig auf, was Unamuno in späteren Äußerungen jedoch weiter bestreitet. Gonzalo Sobejano fasst das komplexe Verhältnis zwischen Unamuno und Nietzsche treffend

-
- 18 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 315: »Su corazón le pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada [...]«.
- 19 Ebd., S. 355: »[...] tenían [Spinoza como Nietzsche] corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad.«; s.a. Miguel de Unamuno, »XCIX A Nietzsche«, S. 415: »[...] hambre de eternidad fue todo el hipo/de tu pobre alma hasta la muerte triste«.
- 20 Miguel de Unamuno, »Algo sobre Nietzsche«, S. 1101: »El anticristianismo de Nietzsche, debo declararlo, me era y me es profundamente antipático.«; bzw. Miguel de Unamuno (1914): »Uebermensch«, in: ders., *Obras completas*, VIII, *Letras de America y otras lecturas* (Madrid: Aguado 1961), S. 1098: »[...] eso de la sobre-hombría [...] no es más que hipocresía y fingimiento [...]«.
- 21 Miguel de Unamuno, »Algo sobre Nietzsche«, S. 1100f; s. zu Unamunos persönlichem Glauben, Miguel de Unamuno (1907): »Mi religión«, in: ders., *Obras completas*, IX (Madrid: Turner, Biblioteca Castro 2009), v.a. S. 53.
- 22 S. z.B. Miguel de Unamuno, »Algo sobre Nietzsche«, S. 1102 u. 1104; Miguel de Unamuno, »¿Para qué escribir? Comentarios al ›Epistolario Inédito‹ de Nietzsche«, S. 1134.
- 23 S. z.B. Miguel de Unamuno, »Algo sobre Nietzsche«, S. 1102: »Fué, además, Nietzsche un hombre débil que para defenderse y vengarse de su debilidad se puso a exaltar la fuerza y la implacabilidad contra el débil.«; Miguel de Unamuno, »Uebermensch«, S. 1095: »[...] esa pedantesca invención del pobre pedante que fué Federico Nietzsche [sic!], de aquel desgraciado loco de debilidad que se fingía el fuerte, de aquel infeliz león que se reía para ocultar sus lágrimas [...]«; Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 315: »[...] mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco para defenderse de sí mismo, maldijo de lo que más amaba. Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. [...]«.
- 24 Miguel de Unamuno, »Algo sobre Nietzsche«, S. 1101; Miguel de Unamuno, »Uebermensch«, S. 1098.
- 25 Miguel de Unamuno, »Uebermensch«, S. 1097.

zusammen, wenn er behauptet, weder Unamuno noch Nietzsche seien in Wirklichkeit das gewesen, was sie vorgaben zu sein, nämlich »Christ« und »Antichrist«.²⁶

Ab 1900 spiegeln Unamunos literarische Werke zunehmend seine Philosophie wider bzw. entwickeln sich selbst zu gleichsam philosophisch-theoretischen Abhandlungen.²⁷ Wie im Werk Nietzsches, führen Unamunos philosophische Überlegungen dabei zur allmählichen Aufhebung der Gattungsgrenzen sowie jener zwischen Fiktion und Lebenswirklichkeit. Anhand der Analyse von Unamunos berühmtem Roman *Niebla* (1914) und seinen theoretisch-philosophischen Hauptwerken sollen nun die, entgegen Unamunos Beteuerungen, eindeutig vorhandenen Parallelen zwischen Unamuno und Nietzsche zutage treten.

4.1 Der Mensch als »krankes Tier« und die implizite Vernunftkritik

Im Zentrum von Unamunos literarisch-philosophischem Schaffen – so auch in *Niebla* – steht nicht anders als in jenem Nietzsches und Pirandellos, die tragische Einsicht, dass sich der Mensch aufgrund seines Bewusstseins, dem »relámpago entre dos eternidades de tinieblas«,²⁸ gegenüber den übrigen Naturwesen als »krankes Tier« erweise:

[...] el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad.²⁹

Das Bewusstsein spaltet Unamuno in zwei Bereiche, das vernünftige Denken und die Gefühlsebene, so dass er den Menschen zugleich als »animal racional« und »animal afectivo, sentimental« bezeichnen kann, wobei Unamuno folgert: »Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón«.³⁰ Wie Nietzsche und Pirandello führt Unamuno das »tragische Lebensgefühl« des Menschen – man beachte Unamunos gleichnamiges Hauptwerk – auf den unlösbaren Konflikt zwischen »necesidades intelectuales« und »necesidades afectivas« zurück, welche der Mensch in Einklang zu bringen versuche.³¹ Mit anderen Worten beruht das, was Unamuno »a falta de otro nombre«, »el sentimiento trágico de la vida« nennt, »que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada«,³² auf dem Widerspruch zwi-

26 Gonzalo Sobejano, *Nietzsche en España*, S. 286.

27 Unamunos Roman *Amor y pedagogía*, der 1902 erscheint, ist so etwa bereits eindeutig durch seine Lebensanschauung geprägt.

28 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 285.

29 Ebd., S. 288.

30 Ebd., S. 276.

31 Ebd., S. 286f.

32 Ebd., S. 288.

schen der Welt, wie sie uns die Natur zeigt, und jener Welt, wie sie der Mensch, gelenkt durch die Gefühlsebene seines Bewusstseins, herbeisehnt. Im Mittelpunkt des ›tragischen Lebensgefühls‹ steht natürlich die Auseinandersetzung mit dem Tod, welchen der Mensch, anders als das Tier, bewusst reflektiert und dabei alles unternimmt, um ihn so lange wie möglich hinauszuzögern. Im Speziellen zeichnet sich die ›Krankheit‹ des Menschen daher durch »el hambre de inmortalidad« aus, einen alles übersteigenden ›Hunger‹ nach Leben bzw. persönlicher Selbstverwirklichung und Ewigkeit.³³ Auf die Frage, ob er sich nicht wohlfühle, antwortet der Protagonist Augusto Pérez in *Niebla* tiefsinnig »Yo sé cuál es mi enfermedad.« (S. 577).³⁴ Symptomatisch für das Verhältnis des Menschen zum Tod sind die seit der menschlichen Frühgeschichte existierenden Bestattungsriten. Der Mensch sei im Unterschied zum Tier »un animal guardamuertos«³⁵: »¡Los hombres guardan o almacenan sus muertos [...]!« (S. 669), so Orfeo, Augustos Hund, aus dessen Perspektive der Epilog des Romans erzählt wird. Erwartungsgemäß steht auch in *Niebla* die menschliche Konfrontation mit dem Tod im Vordergrund. Schon zu Beginn des Romans beschreibt Augusto das Hinscheiden seiner Eltern, wobei sich in seiner Erinnerung der blutige Tod seines Vaters mit dem mythisch-folkloristisch verwurzelten Kinderschreck *el Coco* vermischt (S. 506f u. 509). Augustos Freund, Víctor Goti, berichtet dagegen vom grauenvollen Sterben seines Hundes. Dieser habe ihn und seine Frau so sehr bestürzt, dass sie beschlossen, kein lebendiges Wesen mehr bei sich aufzunehmen. Seit Jahren begnügten sie sich daher mit einigen »großen Puppen«, welche Gotis Frau an- und ausziehe:

Y nos contentamos con unas muñecas, unas grandes peponas, que son las que has visto en casa, y que mi Elena viste y desnuda. – Ésas no se os morirán. – En efecto. [...]. (S. 552f)³⁶

Das mit dem Gedanken an den Tod verbundene Gefühl der Beklemmung spiegelt sich in *Niebla* in der ablehnend-spöttischen Haltung der Figuren gegenüber der Medizin,³⁷ welche angesichts der Unerbittlichkeit des Todes als machtlos erachtet wird:

-
- 33 Ebd., v.a. S. 305–320 (Seitenangaben entsprechen dem gleichnamigen dritten Kapitel »El hambre de inmortalidad« des Werks).
- 34 Die in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf folgende Ausgabe des Romans: Miguel de Unamuno (1914): *Niebla*, in: ders., *Obras completas*, I (Madrid: Turner, Biblioteca Castro 1995), 465–672.
- 35 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 307.
- 36 Die Erzählung seines Freundes lässt Augusto um das Leben seines eigenen Hundes fürchten, s. S. 555: »Cuidado con los huesos, Orfeo, mucho cuidadito con ellos, ¿eh? No quiero que te atragantes con uno; no quiero verte morir a mis ojos suplicándome vida.«
- 37 Augusto über seine Mutter nach dem Tod ihres Mannes: »La fisiología le causaba horror, y renunció a tomar sus lecciones a su hijo. Sólo con ver aquellas láminas que representaban el corazón o los pulmones al desnudo presentábasele la sanguinosa muerte de su marido.

[...] Los cuales [los médicos] [...] que se mueven en este dilema: o dejan morir al enfermo por miedo a matarle, o le matan por miedo de que se les muera. (S. 477)

Wie Nietzsche³⁸ greift Unamuno die alttestamentarische Bewertung der menschlichen Verstandestätigkeit auf, wenn er das Erwachen des Bewusstseins dem ›Essen‹ vom ›Baum der Erkenntnis‹ und damit der sogenannten ›Erbsünde‹ gleichsetzt: »[...] el progreso arranca [...] del pecado original.«³⁹ Der Gedanke der Sündhaftigkeit des rationalen Denkens erscheint in *Niebla* beiläufig in einem Monolog Augustos an seinen Hund: »El conocimiento que no es pecado no es tal conocimiento, no es racional.« (S. 525). Was der Mensch aufgrund seines Verstandes bewusst erlebt und wahrnimmt, Scham, Fortpflanzung, Krankheit und Tod, das erklärt das Alte Testament zur Strafe für die Sünde des wissenschaftlichen Denkens und das Wetteifern mit Gott. Unamuno betont dabei wiederholt die Verbindung von Wissenschaft und Erotik, wobei er das Denken in Wertgegensätzen wie Nietzsche auffälligerweise als ›Metaphysik‹ bezeichnet:

[...] es el instinto metafísico, la curiosidad de saber lo que no nos importa, el pecado original, en fin, lo que le hace sensual al hombre, o bien es la sensualidad la que, como a Eva, le despierta el instinto metafísico, el ansia de conocer la ciencia del bien y del mal. (S. 475)⁴⁰

Während verschiedene Textstellen das ›tragische Lebensgefühl‹ dem Widerspruch zwischen »razón« (manchmal als »verdad«) und »vida« als Synonym des menschi-

›Todo esto es muy feo, hijo mío – le decía –; no estudies médico. Lo mejor es no saber cómo se tienen las cosas de dentro.«

38 S. z.B. AC 48, KSA 6, 226f: »Hat man eigentlich die berühmte Geschichte verstanden, die am Anfang der Bibel steht, – von der Höllenangst Gottes vor der Wissenschaft? [...] Der Mensch soll nicht denken. – Und der ›Priester an sich‹ erfindet die Noth, den Tod, die Lebensgefahr der Schwangerschaft, jede Art von Elend, Alter, Mühsal, die *Krankheit* vor Allem, – lauter Mittel im Kampfe mit der Wissenschaft!«; s.a. zum ›Verstand‹ als menschlicher Bürde, DD: Zwischen Raubvögeln, KSA 6, 391: »Was locktest du dich/ ins Paradies der alten Schlange?/ Was schlichst du dich ein/ in dich – in dich? ...// Ein Kranker nun,/ der an Schlangengift krank ist [...]«

39 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 290.

40 Zum Zusammenhang von Bewusstsein, Schamgefühl und Erotik aus biblischer Sicht, s. S. 669: »Y por eso dice su [del hombre] Biblia [...] que el primer hombre, es decir, el primero de ellos que se puso a andar en dos pies, sintió vergüenza de presentarse desnudo ante su Dios. Y para esto inventaron el vestido, para cubrirse el sexo.«; s.a. S. 519: »Ya me has oído, esposa mía, lo que en lenguaje bíblico significa conocer.«; S. 532: »Y ¿qué es el amor sino metafísica?«; bzw. Miguel de Unamuno (1924): *La agonía del cristianismo*, in: ders., *Obras completas*, X (Madrid: Turner, Biblioteca Castro 2009), S. 564f: »Conocer en el sentido bíblico, donde el conocimiento se asimila al acto de la unión carnal – y espiritual [...]«

chen Lebenswillens gleichsetzen,⁴¹ wird der absolute Gegensatz durch Unamunos eigene Argumentation schnell untergraben, denn es zeigt sich, dass die menschliche *razón* ihrerseits keinen autonomen, objektiven Gradmesser darstellt. Vielmehr ist auch sie dem genannten Lebenswillen verpflichtet. Wie Nietzsche und Pirandello⁴² betrachtet Unamuno die Vernunft nämlich als menschliches Produkt, welches selbst im Dienst des Lebensinstinkts steht: »Y de este instinto [de perpetuación], mejor de la sociedad, brota la razón«. Unamuno kann »razón« somit eigentlich als »producto social« bezeichnen,⁴³ da sie auf gesellschaftlicher Ebene – Nietzsche und Pirandello hatten diesen Gedanken gleichermaßen formuliert – willkürlich ›Wahrheiten‹ festlege, welche bei genauerer Betrachtung keine objektive Berechtigung aufweisen:

Y es que ese sentido social, [...] padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación. De la fantasía brota la razón.

»El mundo es un caleidoscopio. La lógica la pone el hombre.« – spricht Augusto zu sich selbst und fasst damit Unamunos Überzeugung von der Willkür aller vernünftigen Erklärungsversuche für die an sich zufällige (»[...]el azar«) Welt zusammen (S. 504). Am Beispiel des Katholizismus legt Unamuno dar, wie die ›Vernunft‹ zur Rechtfertigung eines Bereiches genutzt wird, der selbst der Gefühlsebene – oder in Unamunos Terminologie dem menschlichen ›Lebenshunger‹ – entstamme, und wie Religion auf diese Weise zur rationalisierten »Theologie« werde: »Busca [la fe] el apoyo de su enemiga la razón«.⁴⁴ Geht man davon aus, dass die ›Realität‹ nicht mehr als ein auf gesellschaftlicher Ebene anerkannter und geteilter »Traum« sei, so wird der Unterschied zwischen ›Traum‹ (»sueño« als »ilusión« und »apariencia«) und ›Wirklichkeit‹ (»verdad«, »realidad«) zum Verschwinden gebracht: »¿Qué es el mundo real sino el sueño que soñamos todos, el sueño común?« (S. 544). In Anspielung auf Nietzsche, jedoch ohne ihn direkt zu nennen, lässt Unamuno seine Hauptfigur den bei Nietzsche (wie auch bei Pirandello) zentralen Gedanken paraphrasieren, dass alle durch das menschliche Bewusstsein gesteuerten – und damit sprachlichen – Hervorbringungen auf Lüge, Schein und Schauspiel beruhen, während ihr Ursprung durch die gesellschaftliche Konvention vergessen werde:

41 S. z.B. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 302: »[...] todo lo vital es antirracional, no ya solo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y esta es la base del sentimiento trágico de la vida.«; ebd., S. 347f; Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, S. 544f.

42 Man denke an Pirandellos Bild des ›Bewusstseinslichtes‹, welches die ringsherum (erst durch das ›Licht‹) sichtbaren ›Schatten‹ in bekannte Formen einordnet oder ihnen ›Wahrheiten‹ entgegenhält, um sich auf diese Weise gegen das Unheimliche zur Wehr zu setzen. Pirandello zufolge, gründe es sich dadurch auf ›Lüge‹ und ›Illusion‹.

43 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 295.

44 Ebd., S. 334.

El hombre en cuanto habla miente, y en cuanto se habla a sí mismo, es decir, en cuanto piensa [...] se miente. [...] La palabra, este producto social, se ha hecho para mentir. Le he oído a nuestro filósofo que la verdad es, como la palabra, un producto social, lo que creen todos, y creyéndolo se entienden. Lo que es producto social es la mentira... [...] No hacemos sino representar cada uno su papel. [...] Como yo ahora aquí, representando a solas mi comedia, hecho actor y espectador a la vez. (S. 577f)⁴⁵

Dass der Mensch nicht nur auf der Bühne, mit vorgehaltener Maske, eine Rolle spiele, sondern geprägt durch sein jeweiliges soziales Umfeld, auch mitten im Leben, das hatte Pirandello zum Kern seiner Roman- und Bühnenkunst gemacht. *Niebla* greift diesen Gedanken fast beiläufig auf: »Que a todos nos gusta, señorito, hacer papel y nadie es el que es, sino el que le hacen los demás.« (S. 594).

Wie die bisherige Analyse zeigte, nimmt in Nietzsches und Pirandellos Werk die Vernunftkritik und die sich daran anschließende Destruktion der absoluten ›Wahrheiten‹ einen nicht unwesentlichen Teil ein, bei Unamuno dagegen scheint sie als offenbar bekannt vorausgesetzte Prämisse, nur am Rande auf. Bestimmte, dem Nietzsche- und Pirandello-Leser bereits vertraute Topoi werden daher auch in *Niebla* eingebunden: Von der Warte des Hundes Orfeo zeigt sich der Mensch so etwa aufgrund seines niemals ruhenden Bewusstseins und seines ›metaphysischen‹ Strebens nach dem Unerreichbaren⁴⁶ als »krankes«, heuchlerisches⁴⁷ und schamloses⁴⁸ »Tier« (S. 668f). Ähnlich wie Pirandello in *Uno, nessuno e centomila* kritisiert Unamuno dabei indirekt die Überheblichkeit, mit der sich der Mensch die

45 Bei genauerer Betrachtung vereint der zitierte Abschnitt mehrere Gedanken Nietzsches, so etwa allgemein Nietzsches Überzeugung von der Nichtexistenz der ›Wahrheit‹ in der Natur (s. z.B. FW: Viertes Buch 301, KSA 3, 540) bzw. von der ›Wahrheit‹ als sozialer Übereinkunft (s. z.B. FW: Zweites Buch 76, KSA 3, 431), seine Beschreibung des sozialen Miteinanders als ›Lüge‹ (s. z.B. WL 1, KSA 1, 881) und ›Schauspiel‹ (FW: Fünftes Buch 352, KSA 3, 588; ebd. 356, ebd., 595) sowie schließlich die Übertragung des Sprachmodells auf die gesamte Geistesgeschichte (WL 1, KSA 1, 880; M: Zweites Buch 119, KSA 3, 113).

46 S. 668: »Es como si hubiese otro mundo para él. [...] habla, y eso le ha servido para inventar lo que no hay y no fijarse en lo que hay«.

47 Ebd.: »La lengua le sirve para mentir, inventar lo que no hay y confundirse. [...] él, el animal hipócrita por excelencia. El lenguaje le ha hecho hipócrita. [...]«.

48 S. 669: »[...] y de aquí mil atrocidades...humanas, que ellos se empeñan en llamar perrunas o cónicas«.

belebte und unbelebte Natur unterwirft.⁴⁹ ›Wahrheit⁵⁰, ›Logik⁵¹, ›Nützlichkeit⁵², ›Wissenschaft⁵³ und der damit einhergehende Glaube an das ›Subjekt⁵⁴ gelten als nachträgliche Konstrukte des menschlichen Bewusstseins. Als einzigen aufrichti-

- 49 S. z.B. S. 538: »¡Hasta los animales domésticos se contagian de nuestros vicios! [...] ¡Hasta a los animales que con nosotros conviven le hemos arrancado del santo estado de naturaleza! ¡Oh, humanidad, humanidad!«; S. 586: »Y estos pobres árboles, ¿son ellos? Se les cae la hoja antes, mucho antes que a sus hermanos del monte, y se quedan en esqueleto [...]. ¡Pobres árboles que no pueden gozar de una de esas negras noches del campo [...]! Parece que al plantar a cada uno de estos árboles en este sitio, les ha dicho el hombre: «tú no eres tú!», y para que no lo olviden les han dado esa iluminación nocturna por luz eléctrica..., para que no se duerman, ¡pobres árboles trasnochadores! [...]«.
- 50 S. z.B. S. 544: »[...] el sueño de dos es ya la verdad, la realidad«.
- 51 Der Mensch meine, im rein ›Zufälligen‹ Notwendigkeiten und Kausalitäten zu erkennen, s. dazu z.B. S. 516: »¿No te parece que esa idea de la necesidad no es sino la forma suprema que el azar toma en nuestra mente?«
- 52 Der Roman spricht sich implizit gegen die moderne Nützlichkeitsgesellschaft aus, in welcher alles als ›nützlicher‹ Teil eines in sich logischen Gefüges verstanden wird. Als letzter Garant des Sinnzusammenhangs aller Dinge gilt dabei Gott, s. dazu z.B. 487: »Es una desgracia esto de tener que servirse uno de las cosas [...]; tener que usarlas. El uso estropea y hasta destruye toda belleza. [...] Aquí, en esta pobre vida, no nos cuidamos sino de servirnos de Dios; pretendemos abrirlo, como a un paraguas, para que nos proteja de toda suerte de males; s.a. S. 502: »¡El piano! Y eso ¿para qué sirve? [...] Pues ahí estriba su mayor encanto, en que no sirve para maldita de Dios la cosa, lo que se llama servir. Estoy harto de servicios...«.
- 53 S. S. 578; s.a. die Parodie des Gelehrten Antolín S. Paparrigópulos, der sich auf rein theoretischer Ebene der Psychologie der ›Frau‹ widmet, S. 611: »A este Antolín, erudito solitario que por timidez de dirigirse a las mujeres en la vida y para vengarse de esa timidez las estudiaba en los libros, fue a quien acudió a ver Augusto para de él aconsejarse.« Im Kontext seiner Kritik an der steten Verwissenschaftlichung und Abstrahierung des Lebens lässt Unamuno seine Figur Don Fermín die »ortografía fonética« einfordern, d.h. eine Schriftsprache, welche sich an der gesprochenen Sprache orientiert (s. Nietzsches Engagement für eine Sprache nach dem Vorbild des Lebens).
- 54 Wie Nietzsche und Pirandello geht Unamuno davon aus, dass das Ich bzw. Du aus vielen ›Einzelseelen‹ bestehe, welche zu unterschiedlichen Zeitpunkten in Erscheinung träten, s. dazu a. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 342, 394 u. 413. Sich selbst oder sein Gegenüber zu kennen, sei daher niemals vollständig möglich, man kenne immer nur einen Teil davon, s. z.B. S. 516: »¿Es ella una creación mía o soy creación suya yo? [...] Muchas veces se me ha ocurrido pensar [...] que yo no soy, e iba por la calle antojándoseme que los demás no me veían. Y otras veces he fantaseado que no me veían como yo me veía yo [...]«.
- Unamuno wendet diese Erkenntnis auf die ›Liebe‹ an, welche dadurch ihrerseits infrage gestellt wird. Wenn der ›geliebte‹ Mensch vielleicht nur der Projektion eines subjektiven Wunsches entspricht bzw. wenn sich Liebe auf Besitzanspruch, Eifersucht und Selbstliebe gründet, dann gibt es, wie Unamuno indirekt verstehen lässt, streng genommen keine Liebe, s. dazu S. 530: »¿Hay una sola Eugenia, o son dos, una la mía y otra la de su novio? Pues si es así, si hay dos, que se quede él con la suya, y con la mía me quedará yo.«; bzw. S. 578f: »Probablemente no nace el amor sino al nacer los celos; son los celos los que nos revelan el amor. [...]«.

gen Gradmesser für den Menschen lässt Unamuno daher in Übereinstimmung mit Nietzsche,⁵⁵ die physiologischen Gesetzmäßigkeiten, wie Geburt und Tod zu:

[...] enseña mucho la vida, y más la muerte; enseñan más, mucho más que la ciencia. [...] la vida es la única maestra de la vida [...]. Sólo se aprende a vivir viviendo, y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo... (S. 547f)

[...] La única verdad es el hombre fisiológico, el que no habla, el que no miente...
[...] (S. 578)

Auch die Kirche scheint in *Niebla* nur noch das Relikt des herkömmlichen christlichen Glaubens darzustellen und stattdessen eine neuartige Funktion zu erfüllen. Als Augusto in der Kirche mit seinem alten Bekannten Don Avito Carrascal zusammentrifft, deutet sowohl seine Überraschung über den Ort ihrer Begegnung – »Pero ¿usted por aquí?« – als auch seine entgeisterte Frage »¿De modo es que ahora cree usted?« darauf hin, dass das Christentum als Glaube unter den Figuren des Romans keine Selbstverständlichkeit mehr darstellt. Don Avitos anschließende Erläuterung, für ihn sei die Kirche »[el] hogar de todas las ilusiones y todos los desengaños« (S. 547f), d.h. der Mensch suche die Kirche bei allen großen Illusionen und Enttäuschungen auf, was indirekt auch den christlichen Glauben selbst als menschliche Illusion entlarvt, entfernt sich bereits maßgeblich von der theologischen Definition der christlichen Kirche.

Wie Nietzsche und Pirandello beschreibt Unamuno die paradoxe Situation, dass dasselbe Denken, welches die logisch-rationale ›Realität‹ hervorbringt, eben diese Realität und damit sich selbst rational infrage stellt: »El triunfo supremo de la razón, facultad analítica, esto es destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez«. ⁵⁶ Auch bei Unamuno versinnbildlicht Shakespeares Figur des Hamlet die niemals stillstehende, quälerische Skepsis, welche das menschlichen Bewusstsein mit sich bringt. ⁵⁷ Unamuno kann vor diesem Hintergrund, wie Nietzsche, den cartesianischen Satz *Cogito, ergo sum* in sein Gegenteil verkehren: Nicht das Sein

55 S. z.B. CD: Streifzüge eines Unzeitgemässen 47, KSA 6, 149: »[...] die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt daraus...Die Griechen bleiben deshalb das erste Cultur-Ereigniss der Geschichte [...]«.

56 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 358. Im ersten Prolog zu *Niebla* heißt es hierzu, wobei unzweideutig auf Nietzsche angespielt wird (man beachte die Großschreibung der durch Gott verbürgten Sinnbereiche): »Si ha habido quien se ha burlado de Dios, ¿por qué no hemos de burlarnos de la Razón, de la Ciencia y hasta de la Verdad? (S. 474).

57 S. S. 469: »[...] al extremo de escepticismo hamletiano de mi pobre amigo Pérez, que llegó hasta a dudar de su propia existencia [...]«; S. 646: »[...] ya empiezas a devorarte. Lo prueba esa pregunta. ¡Ser o no ser...!, que dijo Hamlet [...]«; vgl. GT 7, KSA 1, 56f: »In diesem Sinne hat der dionysische Mensch Ähnlichkeit mit Hamlet: beide haben einmal einen wahren Blick in das Wesen der Dinge gethan, sie haben *erkannt*, und es ekelt sie zu handeln [...]«; bzw. EH: Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 287: »*Versteht* man den Hamlet? Nicht der Zweifel, die Ge-

folge aus dem Denken des Menschen, sondern das Denken aus seinem Sein: »La verdad es *sum*, *ergo cogito*, soy, luego pienso, aunque no todo lo que es, piense.«⁵⁸

4.2 Augusto Pérez im Zustand des ›Nebelhaften‹: Sinnleere, Fatalismus und Leiden

Mehr als dem eigentlichen ›Wahrheitsverlust‹, welcher bei Nietzsche und Pirandello in all seinen Teilaspekten erörtert wird, widmet sich Unamuno in seinem Werk den Folgen dieses ›Verlustes‹. Die Erkenntnis, dass die Natur entgegen aller menschlichen Wünschbarkeit, eindeutiger Wahrheiten bzw. logisch-rationaler Sinnzusammenhänge entbehre, bildet in *Niebla* daher nur den Ausgangspunkt der tragischen Auseinandersetzung. Der ›Nebel‹ im Romantitel nimmt leitmotivisch die Grundthematik des Romans vorweg und symbolisiert das spezifische ›Lebensgefühl‹, welches Unamuno in seinem philosophisch-theoretischen Hauptwerk *Del sentimiento trágico de la vida* dem »trágico abrazo« zwischen der »desesperación sentimental y volitiva« und dem »escepticismo racional« gleichsetzt.⁵⁹ Genauer gesagt beruht dieses *sentimiento* auf der Einsicht, dass weder des Menschen innerste Wünsche, wie etwa sein Streben nach Unsterblichkeit, noch die Vernunft selbst rational haltbar sind.⁶⁰ Übrig bleibt daher, wie bei Nietzsche, vorerst nicht mehr als der nagende Selbstzweifel und der Zustand der Trübsal. Dass das Substantiv ›Nebel‹ metaphorisch auf das Befinden des Protagonisten Augusto Pérez zu übertragen ist, das zeigen nicht zuletzt Wendungen wie »niebla espiritual« (S. 495), »conversación nebulosa« (S. 496), »la niebla de confusión que le envolviera« (S. 547) oder »la niebla de su cabeza y [...] de su corazón« (S. 549). ›Nebel‹ steht dabei für die ›Verschwommenheit‹ der Welt, ihrer Werte und Möglichkeiten,⁶¹ den Mangel eines eindeutigen

wissheit ist das, was wahnsinnig macht...Aber dazu muss man tief, Abgrund, Philosoph sein, um so zu fühlen...«.

58 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 303; s.a. *Niebla*, S. 647; vgl. FW: Viertes Buch 276, KSA 3, 521: »Noch lebe ich, noch denke ich: ich muss noch leben, denn ich muss noch denken. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum. [...]«; UB II 10, KSA 1, 329: »[...] als eine solche unlebendige und doch unheimlich regsame Begriffs- und Wort-Fabrik habe ich vielleicht noch das Recht von mir zu sagen cogito, ergo sum, nicht aber vivo, ergo cogito. [...]«.

59 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, S. 360.

60 Zur rationalen Infragestellung der Vernunft selbst, s. ebd., S. 365: »La fe en la razón está expuesta a la misma insostenibilidad racional que toda otra fe.«

61 Unamuno macht das »indefinir« bzw. »confundir« zum Programm seines literarischen Schaffens, so heißt es im Prolog des Romans *Niebla* zu Unamunos literarischen Verfahren, welche autoreflexiv thematisiert werden: »Dicen que lo helénico es distinguir, definir, separar; pues lo mío es indefinir, confundir.« (S. 472) (Nietzsche hätte das Hellenische, wohlgemerkt, genau umgekehrt definiert).