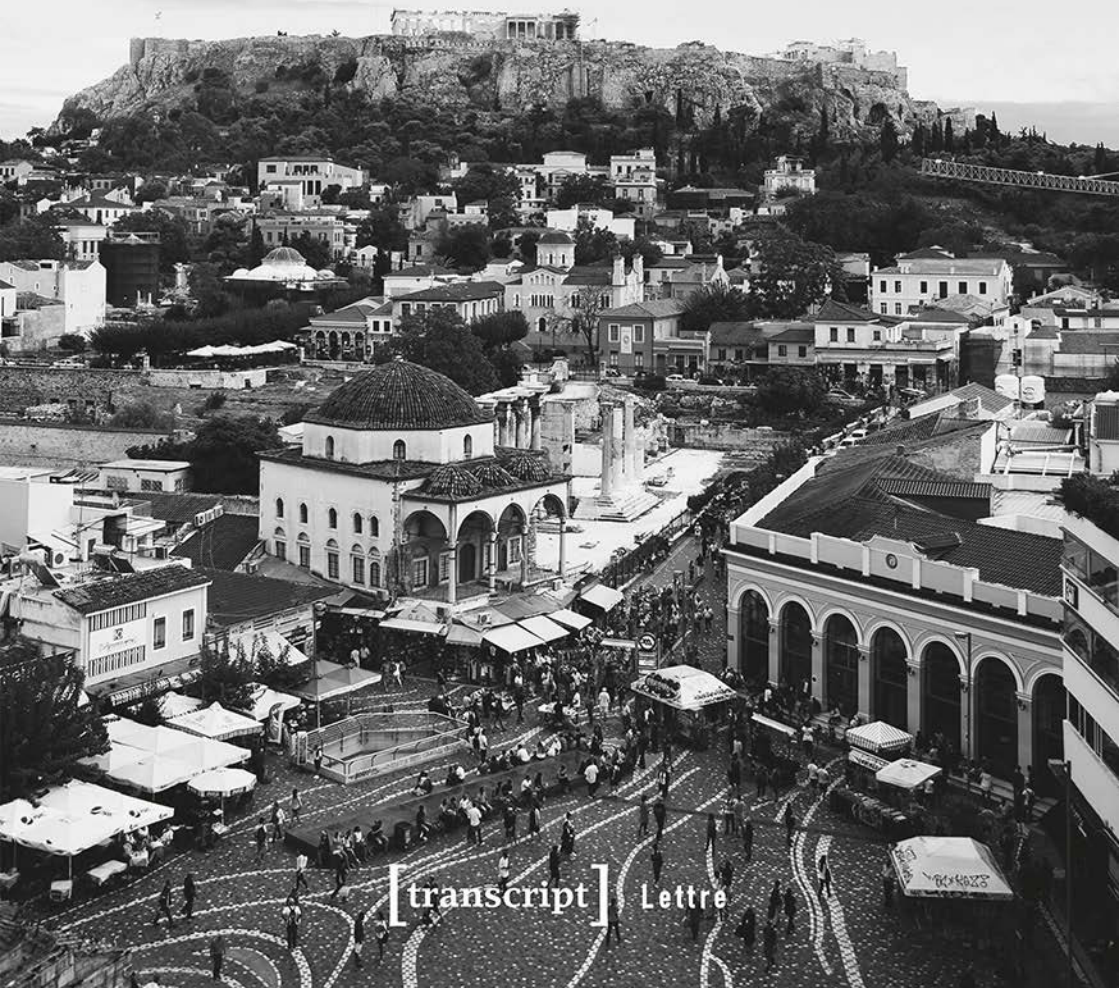


Justus Meier

# LITERATUR UND POLIS

Zur Kritik des modernen Subjekts  
bei María Zambrano und Javier Gomá



[transcript] Lettre

Justus Meier  
Literatur und Polis

**Lettre**

**Justus Meier** (Dr. phil.), geb. 1991, promovierte 2023 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel in romanischer Philologie über María Zambrano und Javier Gomá. Er arbeitete in Peru, Spanien und Deutschland als Lehrer.

Justus Meier

## **Literatur und Polis**

Zur Kritik des modernen Subjekts bei María Zambrano und Javier Gomá

**[transcript]**

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**2025 © Justus Meier**

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | [live@transcript-verlag.de](mailto:live@transcript-verlag.de)

Umschlaggestaltung: Lena Schäfferling

Umschlagabbildung: Vorderseite – Monastiraki Platz, Athen (Foto: Jimmy Teoh, Pexels); Rückseite – Pnyx, Athen (Foto: Markus Winkler, Pexels)

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839448052>

Print-ISBN: 978-3-8376-7997-7 | PDF-ISBN: 978-3-8394-4805-2

Buchreihen-ISSN: 2703-013X | Buchreihen-eISSN: 2703-0148

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

---

|                                                                                                           |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Vorwort</b>                                                                                            | 7   |
| <b>1 Einleitung</b>                                                                                       | 9   |
| <b>2 Forschungsstand</b>                                                                                  | 15  |
| <b>3 Das moderne Subjekt</b>                                                                              | 23  |
| 3.1 Das autonome Subjekt und seine Negation                                                               | 23  |
| 3.1.1 Das autonome Subjekt                                                                                | 23  |
| 3.1.2 Die Negation des autonomen Subjekts                                                                 | 24  |
| 3.2 Das moderne Subjekt und der Individualismus                                                           | 31  |
| 3.2.1 Individualismus und Entfremdung des modernen Subjekts –<br>Diagnosen der frühen Soziologie          | 31  |
| 3.2.2 Das moderne Subjekt und die <i>res publica</i>                                                      | 35  |
| 3.2.3 Das Subjekt in der postmodernen Kultur – Nihilismus, Narzissmus<br>und Beziehungsunfähigkeit        | 46  |
| <b>4 María Zambrano – Die Analyse, Kritik und Therapie des modernen Subjekts</b>                          | 51  |
| 4.1 Zur Autorin und ihrem Werk                                                                            | 51  |
| 4.2 Die Konstituierung der <i>persona</i> in der griechischen Polis                                       | 57  |
| 4.3 Europa als Produkt des augustinischen Glaubens                                                        | 63  |
| 4.4 Die Konstituierung des modernen Subjekts                                                              | 69  |
| 4.4.1 Vernunft und Gefühl als alternative Weltzugänge – Vom Verhältnis<br>zwischen Philosophie und Poesie | 69  |
| 4.4.2 Das moderne Subjekt und der Absolutismus der Vernunft                                               | 83  |
| 4.5 Die Therapie des modernen Subjekts                                                                    | 95  |
| 4.5.1 Die Notwendigkeit der Rehumanisierung des modernen Subjekts                                         | 95  |
| 4.5.2 Die <i>razón poética</i> – Eine Synthese der <i>Ratio</i> und Poesie                                | 99  |
| 4.5.3 Der <i>realismo español</i> – Zambrano und die spanische Literatur                                  | 103 |
| 4.5.4 Zwischenfazit                                                                                       | 153 |

|          |                                                                                                                                                                                    |     |
|----------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>5</b> | <b>Javier Gomá – Die Analyse, Kritik und Therapie des modernen Subjekts</b>                                                                                                        | 155 |
| 5.1      | Zum Autor und seinem Werk                                                                                                                                                          | 155 |
| 5.2      | Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft in der Vormoderne                                                                                                              | 157 |
| 5.2.1    | Gomás Interpretation des Mythos von Achilles im Gynäzeum –<br>Eine exemplarische Darstellung des vormodernen Verständnisses vom Verhältnis<br>zwischen Individuum und Gemeinschaft | 157 |
| 5.2.2    | Exemplarische Literatur als vormoderne Integrations-<br>und Sozialisationsinstanz                                                                                                  | 163 |
| 5.3      | Die Konstitution des modernen Subjekts                                                                                                                                             | 166 |
| 5.4      | Die Therapie des modernen Subjekts                                                                                                                                                 | 175 |
| 5.4.1    | Gomás Perspektive auf die Notwendigkeit der Rehumanisierung<br>des modernen Subjekts                                                                                               | 175 |
| 5.4.2    | Die demokratische <i>Paideia</i>                                                                                                                                                   | 191 |
| 5.4.3    | Gomás Konzept des Bildungsromans im Kontext seines Plädoyers<br>für einen ästhetischen Paradigmenwechsel                                                                           | 202 |
| 5.4.4    | <i>La imagen de tu vida</i> – Eine Quijote-Interpretation<br>und ein <i>monólogo dramático</i> im Kontext der Analyse und Kritik<br>des modernen Subjekts                          | 226 |
| <b>6</b> | <b>Abschlussdiskussion – Beiträge einer republikanischen Ästhetik<br/>zur Therapie des modernen Subjekts</b>                                                                       | 241 |
| <b>7</b> | <b>Fazit</b>                                                                                                                                                                       | 293 |
|          | <b>Literaturverzeichnis</b>                                                                                                                                                        | 297 |

# Vorwort

---

Dieses Buch stellt das Ergebnis meiner siebenjährigen Auseinandersetzung mit den Werken der spanischen Philosoph(inn)en<sup>1</sup> María Zambrano und Javier Gomá sowie dem Diskurs zum modernen Subjekt dar. Ihren Anfang nahm diese Auseinandersetzung im Jahr 2018 im Rahmen eines literaturwissenschaftlichen Masterseminars zu Zambrano und Gomá unter der Leitung meines damals zukünftigen Doktorvaters, Prof. Dr. phil. Javier Gómez-Montero. Es folgten eine 2019 publizierte, mit 1,0 bewertete Masterarbeit in spanischer Literaturwissenschaft zu Gomá<sup>2</sup> sowie eine 2023 publizierte, mit 1,0 bewertete Doktorarbeit in romanischer Philologie zu Zambrano und Gomá<sup>3</sup>. Die vorliegende Publikation stellt eine überarbeitete, aktualisierte und ergänzte Fassung meiner Dissertation dar.

Erklärungen wurden vertieft, weitere Autor(inn)en zum zeitgenössischen Subjekt-Gesellschafts-Verhältnis konsultiert, Gomás seit 2023 erschienene Titel *Universal concreto* und *Verdades penúltimas* berücksichtigt und die Beurteilung der Aktualität der Ästhetik von Zambrano und Gomá in den Kapiteln 6 und 7 erweitert. Im Mittelpunkt dieser Erweiterungen standen Bezugnahmen auf den Diskurs zum Neoliberalismus, Erklärungsansätze für den Aufstieg des Rechtspopulismus sowie Benjamin Barbers Modell der starken Demokratie. Darüber hinaus wurden orthographische Korrekturen vorgenommen und zahlreiche Begriffe, die in der Dissertation im spanischen Original verwendet wurden, ins Deutsche übersetzt oder ihnen

- 
- 1 Hinweis zur Verwendung geschlechtersensibler Sprache: In dieser Arbeit wird im Plural eine geschlechtersensible Sprachform verwendet, wenn sich ein Begriff auf eine gemischtgeschlechtliche Gruppe bezieht, deren Angehörige im Fließtext oder in den Quellen konkret genannt werden. In allen anderen Fällen wird auf Grund der Textverständlichkeit das generische Maskulinum verwendet. Das von mir verwendete generische Maskulinum schließt in diesen Fällen alle Geschlechter ein.
  - 2 Justus Meier: »La Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá. Una genealogía de la relación ciudadano-polis en la cultura occidental«, in: SymCity 9, Beihefte (2019). <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:8:3-2023-00743-8> (Zugriff: 01.07.2025).
  - 3 Justus Meier: La rehumanización del hombre. María Zambrano und Javier Gomá Lanzón: Analyse und Kritik des modernen Subjekts, Kiel: Christian-Albrechts-Universität zu Kiel 2023. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:8:3-2023-00229-0>. (Zugriff: 01.07.2025).

bei erstmaliger Verwendung im Fließtext eine deutsche Übersetzung beigelegt. Zudem wurden alle spanischen Zitate – autorisiert durch Javier Gomá sowie die Fundación María Zambrano – mit deutschen Übersetzungen versehen, um diese Untersuchung einem breiteren Publikum zugänglich zu machen und die Auseinandersetzung mit den Werken der spanischen Philosoph(inn)en im deutschsprachigen Diskurs zu fördern.

Die diesem Buch zugrunde liegende Dissertation wurde ohne Einsatz künstlicher Intelligenz erstellt. Im Rahmen der Erstellung dieses Buches habe ich die Anwendung ChatGPT zur orthografischen Korrektur und Bereitstellung von Synonymen sowie alternativen Formulierungsvorschlägen eingesetzt, die mir zur sprachlichen Optimierung meiner eigenen Formulierungen dienten. Die Verantwortung für den Inhalt und die Struktur dieses Buches liegt bei mir.

Allen Menschen, die diese Publikation ermöglicht und mich hierin auf unterschiedliche Weise unterstützt haben, möchte ich ausdrücklich danken. Ein besonderer Dank gilt meiner Familie, Prof. Dr. phil. Javier Gómez-Montero, PD Dr. phil. Frank Nagel, Dr. phil. Javier Gomá Lanzón, Luisa Bott vom transcript Verlag sowie María Martín von der Fundación María Zambrano.

Kiel, 20.07.2025

# 1 Einleitung

---

María Zambrano – Philosophin, Schriftstellerin und Preisträgerin des Premio Miguel de Cervantes – sowie Javier Gomá – Philosoph, Schriftsteller und Preisträger des Premio Nacional de Ensayo – analysieren in ihren essayistischen Werken das moderne Subjekt-Gesellschafts-Verhältnis. Sie stellen kausale Zusammenhänge zwischen aufklärerischen und romantischen Idealen, einem Progressismus, der gemeinschaftliche Konzepte des Zusammenlebens als obsolet erachtet, sowie einem modernen Hyperindividualismus her, der zur Entfremdung des modernen Subjekts beiträgt. Beide Autor(inn)en plädieren für eine Rückbesinnung auf den Öffentlichkeitsbegriff und das Demokratieverständnis der griechischen Polis. Auf dieser Grundlage entwickeln sie Vorschläge zur Einbindung der Literatur in ein Projekt der Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext, in dem gemeinsames Handeln und partizipatorische Demokratie möglich werden.

In dieser Untersuchung werden die Analyse und Kritik des modernen Subjekt-Gesellschafts-Verhältnisses sowie die daran anknüpfenden Vorschläge zur Therapie des entfremdeten Subjekts aus den Gesamtwerken der Autor(inn)en herausgearbeitet und zu zeitgenössischen Diagnosen aus der Philosophie, Literaturwissenschaft und Soziologie in Beziehung gesetzt.

Die beiden Autor(inn)en verstehen den modernen Individualismus im Sinne zeitgenössischer Denker wie Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Zygmunt Bauman und Peter Zima als das pathologisch übersteigerte Ergebnis eines ursprünglich als positiv zu bewertenden modernen Freiheits- und Autonomieideals. Die Therapie dieses Hyperindividualismus kann im Anschluss an Zambrano und Gomá als Rehumanisierung verstanden werden. Verständlich wird dieser Begriff vor dem Hintergrund ihrer Orientierung an Aristoteles' Konzept des Menschen als *Zoon politikon*. In aristotelischer Tradition verstehen Zambrano und Gomá den öffentlichen Raum als gemeinschaftlich-politischen Kontext sowie sinn-, identitäts- und solidaritätsstiftende Sphäre, in der sich der Mensch überhaupt erst als ein politisches und somit authentisch menschliches Wesen konstituiert. Ein moderner Hyperindividualismus wirkt den Autor(inn)en zufolge der Integration des Menschen in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext des Miteinanders entgegen. Dadurch

wird die Wirkung der sinn-, identitäts- und solidaritätsstiftenden Funktion des öffentlichen Raumes auf das Subjekt gestört. Die Autor(inn)en stellen daher die Diagnose eines im Rahmen des modernen Individualismus, der anonymen Massengesellschaft, des spätmodernen Konsumkapitalismus und des postmodernen Nihilismus zunehmend enthumanisierten Subjekts.

Aus der Perspektive von Zambrano und Gomá besteht eine zentrale Tragik der Moderne darin, dass zwar die institutionellen Rahmenbedingungen für Demokratie, insbesondere in der Spätmoderne, in den westlichen Gesellschaften gegeben sind, das moderne Subjekt jedoch die Fähigkeit verliert, sich als Teil eines gemeinschaftlichen Projekts zu verstehen. Trotz der Etablierung der Demokratie als Staatsform lebt das moderne Subjekt den Autor(inn)en zufolge in den westlichen Massengesellschaften der Spätmoderne außerhalb der Polis. Die Autor(inn)en kritisieren, dass zwar das Moment der Freiheit in den modernen Demokratien betont wird, die politische Partizipation und Gemeinschaft in den spätmodernen Demokratien jedoch zunehmend an Bedeutung verlieren. Aus ihren Diagnosen leiten Zambrano und Gomá in Rückbesinnung auf ein partizipatorisches Demokratieverständnis der griechischen Polis die Notwendigkeit der Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext ab, welchen die Autor(inn)en als Polis bezeichnen. Das Polis-Konzept der Autor(inn)en ist in republikanischer Tradition nicht auf das historische Phänomen der griechischen Stadtstaaten begrenzt. Es bezeichnet eine epochenunabhängig existierende soziale Realität, die in sinn-, solidaritäts- und identitätsstiftender Weise auf den Menschen wirkt und zu der das Individuum in verschiedenen Epochen ein unterschiedliches Verhältnis einnimmt.

Die Verwendung des Begriffes Moderne orientiert sich in dieser Untersuchung an dem Epochenverständnis von Zambrano und Gomá. Diese setzen den Beginn der Moderne zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert an.<sup>1</sup> Als zentrale Epochenmerkmale nennen die Autor(inn)en einen durch Descartes eingeleiteten, sich im Idealismus und der Romantik entfaltenden Subjektzentrismus<sup>2</sup> sowie eine mit der Aufklärung

1 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, Madrid: Taurus 2015. S. 84, 246–251, 592–593; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza 2019. S. 94; María Zambrano: »Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil«, in: Jesús Moreno Sanz (Hg.), *Obras completas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2015, S. 107–514, hier S. 142.

2 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 24, 84, 232–245, 292–263; María Zambrano: »Pensamiento y Poesía en la vida española«, in: Moreno Sanz, Jesús (Hg.), *Obras completas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2015, S. 517–656, hier S. 569; María Zambrano: »Filosofía y Poesía«, in: Moreno Sanz, Jesús (Hg.), *Obras completas*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2015, S. 659–777, hier S. 747; María Zambrano: *El hombre y lo divino*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica 1955. S. 4–15, 147–154, 239; María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza 2019, S. 182, 223; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 143–152, 200–215.

assoziierte Abwertung der Vergangenheit und die Etablierung der Vorstellung der Geschichte als linearer Fortschritt.<sup>3</sup>

Diese Untersuchung schließt eine Forschungslücke, da sie die erste systematische Herausarbeitung der Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowie der daran anschließenden Vorschläge zur Therapie des modernen Subjekts aus den Gesamtwerken von Zambrano und Gomá leistet.

Im Rahmen dieser Untersuchung wird aufgezeigt, inwiefern Zambrano für die Rezeption und Etablierung einer Kunst und insbesondere einer Literatur plädiert, die sich an einem von ihr als *realismo español* [Spanischer Realismus] bezeichneten Weltzugang orientiert. Es wird dargelegt, dass dieser Weltzugang der Autorin zufolge das Selbst zum Schweigen bringt und dadurch dem im modernen Subjekt dominierenden Motiv der rationalen Beherrschung des Objekts entgegengewirkt wird. Es wird herausgearbeitet, dass in Anschluss an Zambrano dadurch rezeptiver Raum für die Wahrnehmung »des Anderen« geschaffen, Kommunikation ermöglicht und somit eine Basis für die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext gelegt wird. »Das Andere« versteht Zambrano dabei als das dem Subjekt im Sinne einer externen Realität gegenüberstehende Objekt – vornehmlich im Sinne des anderen Menschen, der belebten und unlebten Natur sowie des Göttlichen.

Hinsichtlich Gomá wird aufgezeigt, inwiefern dieser für die Überwindung der Hegemonie eines emanzipatorisch-expressiven Paradigmas in der zeitgenössischen Kunst plädiert, das die Atomisierung der Gesellschaft bewirkt. Es wird dargelegt, inwiefern sein Konzept eines spezifischen Bildungsromans eine Überwindung dieses emanzipatorisch-expressiven Paradigmas darstellen soll, die Konstituierung des Menschen in der Polis exemplarisch vermitteln kann und die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext begünstigt. Darüber hinaus wird herausgearbeitet, inwiefern Gomá die Figur des Don Quijote als normatives Vorbild für das moderne Subjekt skizziert. Es wird dargelegt, dass Don Quijote sich gemäß Gomás Interpretation bewusst für einen aus zeitgenössischer Perspektive als naiv bewerteten Idealismus entscheidet. Diesen bewusst gewählten Idealismus versteht der Autor als Voraussetzung für die Integration des modernen Subjekts in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext sowie ein der Demokratie zugrunde liegendes utopisches Denken. Um die Analyse, Kritik und Therapievorschlüsse von Zambrano und Gomá zu fundieren, zu relativieren, zu ergänzen sowie deren Aktualität zu bewerten, werden über die Konsultierung der Sekundärliteratur zu Zambrano und Gomá hinaus solche Beiträge aus dem zeitgenössischen soziologisch-philosophischen sowie literaturwissenschaftlich-ästhetischen Diskurs zu

3 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, Madrid: Taurus 2014. S. 79; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 87, 229–242, 275, 592; María Zambrano: *Los intelectuales en el drama*, S. 142.

den spanischen Autor(inn)en in Beziehung gesetzt, die sich in kritischer Weise mit dem modernen Subjekt-Gesellschafts-Verhältnis auseinandersetzen. Es wird aufgezeigt, dass die spanischen Autor(inn)en hinsichtlich ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts in eine Tradition republikanisch geprägten Denkens treten, die sich an einem Öffentlichkeitsbegriff der griechischen Polis orientiert und die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext beabsichtigt. Darüber hinaus wird dargelegt, dass die Autor(inn)en zwischen einem republikanischen und ästhetischen Paradigma vermitteln, insofern Zambrano und Gomá die Literatur in das Projekt der Wiederbelebung des öffentlichen Raumes einbinden.

Ästhetik wird in diesem Buch im Anschluss an Norbert Schneider als die Mitte des 18. Jahrhunderts konstituierte philosophische Disziplin verstanden, die sich mit der Theorie der Kunst beschäftigt<sup>4</sup> und insbesondere seit dem 19. Jahrhundert in enger Wechselbeziehung mit Kunst steht.<sup>5</sup> Republikanismus wird in dieser Untersuchung im Anschluss an Emanuel Richter als Kategorie politischen Denkens verstanden, in welcher die Partizipation des Individuums an einem gemeinsamen politischen Projekt – der *res publica* – als identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftendes Moment verstanden wird.<sup>6</sup>

Im Rahmen der Bezugnahme auf zeitgenössische ästhetische Ansätze und Tendenzen wird aufgezeigt, dass die von Zambrano und Gomá getätigten Vorschläge zur literarisch vermittelten Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext kompatibel zu einer in romantischer Tradition stehenden gesellschaftskritischen Ästhetik sind, die auf die Emanzipation aus einem zweckrational-kapitalistischen System abzielt. Emanzipation meint im Anschluss an die untersuchten Ansätze und Tendenzen die Überwindung eines Denkens in Kategorien der Instrumentalisierung des Objekts im ästhetischen Ausdruck des Nicht-Rationalen, Nicht-Gesagten. Sie zielt dadurch auf den Ausbruch des Subjekts aus den im Sinne Adornos »immergleichen« Strukturen einer durch die Zweck-Mittel-Rationalität geprägten Realität. Während diese in romantischer Tradition stehende ästhetische Emanzipation zunächst nicht auf konkrete politische Utopien abzielt, wird dargelegt, dass die von Zambrano und Gomá intendierte Integration in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext die Stärkung einer partizipatorisch-deliberativen Demokratie begünstigt.

Die Kompatibilität dieser ästhetischen Ansätze wird dadurch begründet, dass die Integration des Subjekts in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext sowie

4 Vgl. Norbert Schneider: Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne, Ditzingen: Reclam 2017. S. 7.

5 Vgl. ebd., S. 17.

6 Vgl. Emanuel Richter: Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität, Reinbek: Rowohlt 2004. S. 20–26.

die Emanzipation aus einem das Subjekt unterdrückenden zweckrational-kapitalistischen System, das das moderne Subjekt in die Rolle eines Instruments zur Reproduktion der kapitalistischen Ordnung sowie eines passiven Konsumenten drängt, einander begünstigen. Integration und Emanzipation im genannten Sinne können zur Konstituierung handlungsfähiger, politischer und solidarischer Bürger beitragen, die ihr Schicksal durch demokratische Gestaltung ihrer sozioökonomischen Realität politisch im Kontext partizipatorischer Demokratie gemeinschaftlich selbst in die Hand nehmen und dadurch ihre Freiheit leben und verteidigen.

Am Ende dieser Untersuchung steht das Plädoyer für ein kulturelles und gesellschaftliches Umfeld, in dem die genannten ästhetischen Paradigmen eine zentrale Rolle einnehmen und den gesellschaftlichen Folgen des Neoliberalismus, wie etwa dem zunehmend privilegierten Einfluss von Unternehmensverbänden und Konzernen auf politische Entscheidungsprozesse, wachsender Macht- und Kapitalkonzentration sowie dem Aufstieg des Rechtspopulismus durch die Integration des Subjekts in die Polis entgegengewirkt wird.



## 2 Forschungsstand

---

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Gomás Werk beschränkt sich bisher auf Artikel sowie in Fachzeitschriften publizierte Interviews mit dem Autor. Eine Herausarbeitung der Analyse und Kritik des modernen Subjekts und der daran anknüpfenden Therapievorschläge aus dem Werk von Gomá sowie eine In-Beziehung-Setzung zum oben genannten zeitgenössischen Diskurs steht bisher aus. Jedoch formuliert bereits Iker Martnez Fernndez, dass Gomá mit seiner *Tetralogía de la ejemplaridad* eine neue Debatte darüber eröffnet, welche Rolle die Imitation heutzutage bei der Konstituierung von Subjekten spielen sollte.<sup>1</sup> Zudem schreibt er seinem Werk das Potenzial zu, Vorurteile gegenüber dem Konzept der Imitation, verstanden als Subjektkonstituierungsinstanz, zu überwinden.<sup>2</sup> Hier knüpft das Forschungsprojekt an, insofern beide Aussagen fundiert sowie spezifiziert werden und eine In-Beziehung-Setzung zum zeitgenössischen soziologisch-philosophischen und literaturwissenschaftlich-ästhetischen Diskurs vorgenommen wird. In diesem Rahmen wird aufgezeigt, dass Gomás Ästhetik – und insbesondere sein im Kapitel 5.4.3 erluertes Konzept des Bildungsromans – einen alternativen Ansatz zu einer im Diskurs dominierenden, auf die Expression und Emanzipation des Subjekts abzielenden Ästhetik darstellt. Zudem wird die von Martnez Fernndez getätigte Aussage bezüglich der Überwindung von Vorurteilen gegenüber dem Konzept der Imitation im Kapitel 6 spezifiziert. Diesbezüglich wird herausgearbeitet, inwiefern die von Gomá intendierte, durch eine exemplarische Literatur vermittelte Integration des modernen Subjekts in die Polis dessen Emanzipation aus einem in der zeitgenössischen Kunst sowie im soziologisch-philosophischen Diskurs kritisierten zweckrational-kapitalistischen, das Subjekt unterdrückenden System begünstigen kann. Darüber hinaus knüpft diese Untersuchung an einen Artikel von Rocío Orsi an, in welchem die Autorin den von Gomá skizzierten, im Kapitel 5.2.1 dieser Untersuchung erluerten Eintritt in das ethische Stadium mit einer Öffnung

---

1 Vgl. Iker Martnez Fernndez: »Sobre la imitaci3n de los modelos. Comentarios a la Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá desde la filosofía antigua«, in: Isegoría. Revista de filosofía moral y política 59 (2018), S. 701–714, hier S. 713.

2 Vgl. ebd.

des Subjekts vergleicht.<sup>3</sup> Im Rahmen dieser Untersuchung soll die im Eintritt in das ethische Stadium implizierte Öffnung des Subjekts für den anderen Menschen sowie die Integration in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext herausgearbeitet und zu Zambranos diesbezüglichen Ansätzen in Beziehung gesetzt werden. In diesem Kontext werden die Parallelen und Unterschiede der Ansätze zur Überwindung eines modernen Subjektzentrismus von Zambrano und Gomá herausgearbeitet und es wird aufgezeigt, inwiefern diese Überwindung bei ihnen als literarisch vermittelt gedacht wird.

Zudem gelangt diese Untersuchung im Kapitel 6 im Sinne der Feststellungen von González Quirós und Álvaro de la Torre zum Schluss, dass sich Gomás Werk trotz der pessimistischen Diagnosen der zeitgenössischen Gesellschaft<sup>4</sup> durch einen strukturellen Optimismus auszeichnet.<sup>5</sup> Diesbezüglich wird im Rahmen dieser Untersuchung insbesondere der utopische Charakter seines Werks herausgearbeitet und aufgezeigt, dass sich Gomá – trotz seines normativen Rückbezuges auf die griechische Polis – einer dystopischen Perspektive auf die Zukunft verwehrt und den Rückbezug vielmehr produktiv in ein Projekt der Therapie des modernen Subjekts sowie der Entfaltung des Potenzials der modernen Demokratien einspannt. Darüber hinaus knüpft das Forschungsprojekt thematisch an meine Masterarbeit an, in der ich die Genealogie des Bürger-Polis-Verhältnisses in der europäischen Kultur aus Gomás *Tetralogía de la ejemplaridad* herausgearbeitet habe.<sup>6</sup> Zudem wird dort bereits in der Schlussbetrachtung eine vergleichende Untersuchung mit María Zambrano als zuträglich für ein Verständnis des Subjekt-Gesellschafts-Verhältnisses der zeitgenössischen europäischen Gesellschaft in Aussicht gestellt, da die Autor(innen) sich in ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowohl gegenseitig bestätigen als auch in ihren Perspektiven ergänzen.<sup>7</sup>

Während bezüglich Gomás jungen Werks auf wenig Sekundärliteratur zurückgegriffen werden kann, existiert zu Zambrano ein umfangreicher sekundärwissenschaftlicher Diskurs. Bedingt durch das Ende des Franquismus ist eine zunehmende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Regimekritikerin seit den 1980er-Jahren zu verzeichnen, wobei der Fokus der Zambrano-Rezeption auf ihrem Konzept der *razón poética* [poetische Vernunft] liegt. Hinsichtlich der Analyse und Kritik des modernen Subjekts kann festgestellt werden, dass, auch wenn Jesús Moreno Sanz bereits 1993 auf die Relevanz der Kritik an einem gegenüber dem

3 Vgl. Rocío Orsi: »La mortalidad, morada del ser humano. (Javier Gomá, »Aquiles en el gineceo«), in: Isegoría. Revista de filosofía moral y política 37 (2007), S. 267–273, hier S. 269.

4 Vgl. Álvaro de la Torre: »Ejemplaridad pública by Javier Gomá Lanzón«, in: Cuadernos de Pensamiento Político 28 (2010), S. 199–202, hier S. 200.

5 Vgl. José Luis González Quirós: »El ejemplo de Aquiles«, in: Nueva Revista 114 (2007), S. 154–158, hier S. 157.

6 Vgl. Justus Meier: La tetralogía de la ejemplaridad.

7 Vgl. ebd., S. 109–111.

Anderen verschlossenen modernen Subjekt in Zambranos Werk sowie auf ihre Bezüge zu einem subjektkritischen Diskurs verwiesen hatte,<sup>8</sup> die Analyse und Kritik des modernen Subjekts bisher lediglich am Rande der sekundärwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ihrem Werk thematisiert wurde.<sup>9</sup> Aufmerksamkeit erfährt dieser Aspekt insbesondere an der im Umfeld der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel betriebenen Zambrano-Forschung. So hatte Carl Antonius Lemke Duque die kritische Haltung der Autorin gegenüber einer Selbstbezogenheit des modernen Subjekts betont,<sup>10</sup> und Javier Gómez-Montero war zu der Aussage gelangt, dass die Kritik des modernen Subjekts einen elementaren Bestandteil ihres Werkes darstellt.<sup>11</sup> Darüber hinaus hatte Gómez-Montero in der Europa-Reflexion der Autorin ein Streben nach der Rehumanisierung der europäischen Gesellschaft identifiziert.<sup>12</sup>

Hinsichtlich der Therapievorschläge der Autorin wird im Rahmen dieser Untersuchung ein Fokus auf Zambranos Konzept einer Literatur im Sinne des *realismo espaol* gelegt, das die Autorin in ein Projekt der rezeptiven Öffnung des modernen Subjekts für das Objekt einspannt. Mit Zambranos Konzept des *realismo espaol* hatte sich bereits Ana Bundgård auseinandergesetzt. So hatte die Autorin einen Antagonismus zwischen einem Weltzugang im Sinne eines Rationalismus und Idealismus auf der einen Seite und einem Weltzugang im Sinne des *realismo espaol* auf der anderen Seite herausgearbeitet und Zambranos Verständnis des *realismo*

- 
- 8 Vgl. Jess Moreno Sanz: *La razn en la sombra: Antologa crtica*, Madrid: Ediciones Siruela 2004. S. 186.
  - 9 Vgl. Romn G. Cuartango: »Expulsado del archivo. El ser humano y la sombra de su individualidad«, in: *Aurora: papeles del Seminario Mara Zambrano* 14 (2013), S. 26–33., <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/274027> (Zugriff: 01.07.2025); Mercedes Gómez Blesa: »Zambrano-Nietzsche: La genealogía de la razón«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 10 (2009), S. 29–37, hier S. 34–37. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/183279> (Zugriff: 01.07.2025); Stefania Tarantino: »María Zambrano, habitante del mundo y pensadora de la paz«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 17 (2016), S. 102–111, hier S. 102. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/317412> (Zugriff: 01.07.2025); Pamela Soto García/Ricardo Espinoza Lolas: »Xavier Zubiri y María Zambrano: de la crisis europea a una reforma del entendimiento«, in: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 70 (2015), S. 435–457, hier S. 441–457; Andrea Luquin Calvo: »María Zambrano ante las ruinas de la ciudad«, in: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 67 (2011), S. 71–88, hier S. 77–82. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1839> (Zugriff: 01.07.2025).
  - 10 Vgl. Carl Antonius Lemke Duque: »María Zambrano y la Revista de Occidente 1931–1936. Bases para una filosofía moderna del sujeto?«, in: Javier Gómez-Montero (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de Mara Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 131–141, hier S. 131, 136–137.
  - 11 Vgl. Javier Gmez-Montero: »Nachwort«, in: Javier Gmez-Montero (Hg.), *Mara Zambrano – Europa und die Stadt. Gesammelte Aufsätze*, Kiel: Ludwig 2015, S. 265–289, hier S. 282.
  - 12 Vgl. ebd., S. 285.

*español* im Kontext einer In-Beziehung-Setzung zur Philosophie von Ortega y Gasset, Unamuno und Zubiri erläutert.<sup>13</sup> Während Bundgård jedoch eine vornehmlich philosophische Perspektive auf Zambranos Ausführungen zum Konzept des *realismo español* einnimmt, soll diese Untersuchung Bundgårds Ausführungen um eine literaturwissenschaftliche Perspektive ergänzen, insofern Zambranos Analyse und Verständnis spanischer Literatur als Ausdruck eines *realismo español* herausgearbeitet werden soll.

Darüber hinaus wurde in der Sekundärliteratur bereits eine utopisch verstandene Ethik des harmonischen und gemeinschaftsorientierten Zusammenlebens in Zambranos Philosophie identifiziert.<sup>14</sup> Insbesondere ihr Konzept der *razón poética* wurde als Basis für ein von Zambrano angestrebtes, neues und gemeinschaftlich orientiertes Zusammenleben interpretiert,<sup>15</sup> jedoch nicht die Literatur im Sinne des *realismo español* als ein diesbezüglicher Vorschlag für die Therapie des modernen Subjekts von Zambrano herausgearbeitet. Hier soll die Untersuchung an die Forschungsergebnisse anknüpfen und diese um eine literaturwissenschaftlich-ästhetische Perspektive erweitern. In diesem Rahmen soll unter Bezugnahme zu Zambranos eigenen Ausführungen sowie zum zeitgenössischen ästhetisch-literaturwissenschaftlichen Diskurs diskutiert werden, inwiefern eine Literatur im Sinne des *realismo español* zur Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext sowie zur Überwindung eines spezifisch modernen Subjektzentrismus beitragen kann.

Juana Sánchez-Gey Venegas hatte bereits Parallelen zwischen dem Weltzugang der Protagonistin aus Galdós Roman *Misericordia* und der in Zambranos *razón poética* intendierten Haltung gegenüber der Welt aufgezeigt und darauf hingewiesen, dass Galdós mittels seiner Charaktere einen Weltzugang vermittelt, in dem nicht

13 Vgl. Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía: Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid: Editorial Trotta 2000. S. 186–214.

14 Vgl. ebd., S. 308–339; Julieta Lizaola: »Ciudad y sacrificio«, in: Javier Gómez-Montero (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 33–40.

15 Vgl. Laura García Portela: »María Zambrano: Educación para la democracia«, in: *BajoPalabra* 9 (2014), S. 155–163, hier S. 160–161. <https://doi.org/10.15366/bp2014.9.015> (Zugriff: 01.07.2025); Juana Sánchez-Gey Venegas: »Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 12 (2011), S. 56–63, hier S. 63. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/250307> (Zugriff: 01.07.2025); Luis Miguel Pino Campos: »En los orígenes: la épica homérica en la filosofía de María Zambrano«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 6 (2004), S. 134–142, hier S. 135. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/142819> (Zugriff: 01.07.2025); Juana Sánchez-Gey Venegas: »Galdós y María Zambrano: El saber de la experiencia«, in: Juana Sánchez-Gey Venegas, et al. (Hg.), *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Madrid: Fundacion Fernando Rielo 2011, S. 9–23; Andrea Luquin Calvo: *Zambrano ante las ruinas*, S. 82.

Selbstverwirklichung, sondern das Interesse für das Andere im Vordergrund steht.<sup>16</sup> Dieser Gedanke wird dahingehend ergänzt, dass im Kapitel 4.5.3 herausgearbeitet wird, inwiefern im Anschluss an Zambranos Analysen der Werke von Benito Pérez Galdós, San Juan de la Cruz und Miguel de Unamuno einer Literatur im Sinne des *realismo español* das Potenzial zugesprochen werden kann, zu einem Projekt der Therapie des modernen Subjekts im oben erläuterten Sinne beizutragen.

Hinsichtlich der In-Beziehung-Setzung von Zambrano und Gomá zueinander sowie zum zeitgenössischen Diskurs kann festgestellt werden, dass bisher weder eine In-Beziehung-Setzung von Gomá zum zeitgenössischen geisteswissenschaftlichen Diskurs noch zu Zambrano stattgefunden hat. Zambrano wurde jedoch bereits mehrfach zum philosophischen Diskurs der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Beziehung gesetzt. So wurde die Autorin vornehmlich zu Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger sowie ihren Lehrern Xavier Zubiri, Miguel de Unamuno und José Ortega y Gasset in Beziehung gesetzt, um die Genese ihres Konzepts der *razón poética* vor dem Hintergrund ihrer akademischen Sozialisierung durch die Philosophie und Kunsttheorien der genannten Autoren zu erläutern. Auf die diesbezüglichen Forschungsergebnisse wird in den Kapiteln 4.1 und 4.5.3.1 näher eingegangen. Darüber hinaus knüpft diese Untersuchung insbesondere an solche Forschungsergebnisse an, die die Beziehung zwischen Unamuno und Zambrano als eine Lehrer-Schülerin-Dynamik beschreiben und in Zambranos Mystik, ihrem Konzept der *razón poética* sowie ihrer Vernunftkritik Einflüsse aus Unamunos Philosophie, Aufklärungskritik und Ästhetik identifizieren.<sup>17</sup> Diese Forschungsergebnisse sollen dahingehend ergänzt werden, dass aufgezeigt wird, inwiefern Zambrano das literarische Werk Unamunos aus der Perspektive ihres Plädoyers für eine Therapie des modernen Subjekts durch eine Literatur im Sinne des *realismo español* analysiert und Unamunos literarisches Werk als Ausdrucksform eines *realismo español* identifiziert.

Über die Bezüge zu den genannten Autoren des frühen 20. Jahrhunderts hinaus wurde in der Sekundärliteratur bereits auf die Parallelen der Biografien, der Analyse und Kritik des modernen Subjekt-Gesellschafts-Verhältnisses sowie des Rückbezuges auf einen antiken Öffentlichkeitsbegriff in den Werken von Zambrano und Hannah Arendt hingewiesen.<sup>18</sup> Diese Hinweise werden in dieser Untersuchung hin-

16 Vgl. Juana Sánchez-Gey Venegas: Galdós y Zambrano, S. 17–18.

17 Vgl. Juan Jesús Páez Martín: »La filosofía poético-literaria de María Zambrano«, in: Juana Sánchez-Gey Venegas, et al. (Hg.), María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia, Madrid: Fundación Fernando Rielo 2011, S. 41–64, hier S. 57–59; Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 36–40, 51–97; Carlos Segade Alonso: »María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 17 (2016), S. 92–100. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/317411> (Zugriff: 01.07.2025).

18 Vgl. Olga Amarís Duarte: La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano, München: Ludwig-Maximilians-Universität München 2019, S. 259–445. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:19-245890> (Zugriff: 01.07.2025); Maria João Cabrita: »El tiempo

sichtlich der Fragestellungen dieser Untersuchungen aufgegriffen und ergänzt, insofern konkrete Parallelen der Rückbezüge der Autorinnen auf einen griechisch-antiken Öffentlichkeitsbegriff aufgezeigt werden und Hannah Arendts in *Vita activa* getätigte Diagnose des Absterbens des öffentlichen Raumes in der Moderne zu Zambranos Diagnose des Verlusts des Glaubens an die Stadt in Beziehung gesetzt wird.

Darüber hinaus finden sich in der Sekundärliteratur diverse Verweise auf Parallelen zu weiteren Autor(inn)en des 20. Jahrhunderts. Für diese Untersuchung sind insbesondere die Verweise auf Parallelen zur Aufklärungskritik der Frankfurter Schule relevant. So hatten bereits Jesús Moreno Sanz,<sup>19</sup> Andrea Luquin Calvo,<sup>20</sup> Julieta Lizaola<sup>21</sup> und Jorge Novella Suárez<sup>22</sup> darauf hingewiesen, dass Zambranos Kritik eines modernen *absolutismo de la razón* [*Absolutismus der Vernunft*] Parallelen zur Aufklärungskritik von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer aufweist. Die diesbezüglichen Aussagen werden in dieser Untersuchung dahingehend fundiert und ergänzt, dass die in Horkheimer und Adornos *Dialektik der Aufklärung* sowie in Adornos *Ästhetische Theorie* getätigte Aufklärungs- und Vernunftkritik zu Zambranos Kritik eines Absolutismus der Vernunft und deren Konsequenzen für die Fähigkeit der Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich orientierten Kontext sowie der Wahrnehmung des Anderen in Beziehung gesetzt werden. Zudem werden die Parallelen und das ergänzende Potenzial der Kunsttheorien von Adorno und Zambrano herausgearbeitet und es wird aufgezeigt, dass beide Autor(inn)en in der Kunst eine alternative Praxis zu einem zweckrational-instrumentalisierenden Umgang mit der Umwelt identifizieren.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass, obwohl die Aktualität von Zambrano häufig hervorgehoben wird,<sup>23</sup> die meiste Aufmerksamkeit in der Sekundärliteratur nach wie vor der In-Beziehung-Setzung zu Autor(inn)en des frühen

---

de los hombres: lecturas sobre María Zambrano y Hannah Arendt», in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 9 (2008), S. 15–20, hier S. 16–20. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/142900> (Zugriff: 01.07.2025); Ricardo Tejada: »Totalitarismo y absolutismo en Hannah Arendt y María Zambrano«, in: Bajo Palabra. Revista de Filosofía 13 (2017), S. 77–88, hier S. 78–88. <http://hdl.handle.net/10486/678771> (Zugriff: 01.07.2025); Andrea Luquin Calvo: Zambrano ante las ruinas, S. 72.

19 Vgl. Jesús Moreno Sanz: La razón en la sombra, S. 186.

20 Vgl. Andrea Luquin Calvo: Zambrano ante las ruinas, S. 76.

21 Vgl. Julieta Lizaola: Ciudad y sacrificio, S. 34.

22 Vgl. Jorge Novella Suárez: »María Zambrano y el suicidio de Europa«, in: Azafra: revista de filosofía 20 (2018), S. 205–218, hier S. 208. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6861035> (Zugriff: 01.07.2025).

23 Vgl. Rosella Prezzo: »Dasein, il y a, adsum: una comparación entre Zambrano, Heidegger y Lévinas«, in: Carmen Revilla Guzmán (Hg.), La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 117–128, hier S. 127; José Luis Abellán: María Zambrano: Una pensadora de nuestro tiempo, Barcelona: Anthro-

20. Jahrhunderts gewidmet wird. Diese Untersuchung kann dazu beitragen, die Aktualität der Werke von Zambrano und Gomá im Kontext einer In-Beziehung-Setzung zu jüngeren Autor(inn)en und Tendenzen insbesondere des ausgehenden 20. Jahrhunderts sowie des 21. Jahrhunderts herauszuarbeiten. Diesbezüglich wird vor dem Hintergrund aktueller Diagnosen eines postmodernen utopischen Vakuums,<sup>24</sup> eines ästhetischen Kapitalismus<sup>25</sup> sowie der Neoavantgarde<sup>26</sup> das Potenzial der in ihren Therapievorschlügen implizierten Rückbesinnung auf antike Kunstverständnisse herausgearbeitet – im Falle Zambranos auf einen antiken Poesiebegriff als Medium des Ausdrucks des Anderen und im Falle Gomás auf eine vormoderne, seit Homer dokumentierte, wertevermittelnde und gemeinschaftsfördernde exemplarische Erzählliteratur.

---

pos 2006. S. 11; Luis Miguel Pino Campos: *En los orígenes*, S. 134; Ana Bundgård: *Más allá de la filosofía*, S. 16.

- 24 Vgl. Peter V. Zima: *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, Tübingen: Francke 2008. S. 437–480.
- 25 Vgl. Andreas Reckwitz: »Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen«, in: Andreas Reckwitz, et al. (Hg.), *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 13–52, hier S. 38–42; Sophia Prinz: »Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik«, in: Andreas Reckwitz, et al. (Hg.), *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 353–369, hier S. 353, 357–358.
- 26 Vgl. Peter Bürger: *Nach der Avantgarde*, Weilerswist: Velbrück 2014. S. 101–108.



## 3 Das moderne Subjekt

---

### 3.1 Das autonome Subjekt und seine Negation

#### 3.1.1 Das autonome Subjekt

Im Folgenden soll ein terminologisches und theoretisches Fundament für die Auseinandersetzung mit dem modernen Subjekt gelegt und das Forschungsfeld skizziert werden, vor dessen Hintergrund die Analyse und Kritik des modernen Subjekts von Zambrano und Gomá verständlich wird. Dabei sollen schwerpunktmäßig solche Diskursbeiträge berücksichtigt werden, zu denen Gomá und Zambrano im Laufe dieser Untersuchung in Beziehung gesetzt werden, um ihre Analyse und Kritik sowie die Vorschläge zur Therapie des modernen Subjekts zu fundieren, zu ergänzen, zu relativieren und deren Aktualität zu bewerten.

Peter V. Zima unterscheidet in *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne* etymologisch zwischen zwei Bedeutungen des Subjektbegriffs, die zwei unterschiedliche Perspektiven auf den modernen Menschen als Subjekt erlauben: Auf der einen Seite steht das Subjekt als Zugrundeliegendes, das heißt als autonome Quelle seiner Handlungen, und auf der anderen Seite das Subjekt als Unterworfenen, in seiner Autonomie negiertes Produkt von äußeren Machteinflüssen und unbewussten Zwängen.<sup>1</sup> Zudem kann zwischen kollektiven und individuellen Subjekten unterschieden werden, wobei das individuelle Subjekt in Interaktion mit kollektiven Subjekten – Gruppen, Bewegungen, Organisationen, Nationen und Klassen – steht und durch diese wiederum mitkonstituiert wird.<sup>2</sup>

Die Entstehung eines modernen Subjekts, das sich selbst als autonomes Wesen begreift, kann mit Charles Taylor verständlich gemacht werden. Die Entstehung und Konsolidierung der Vorstellung vom Menschen als autonomes Subjekt im 17. und 18. Jahrhundert führt Taylor in *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* auf ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren zurück: So hatten vor allem

---

1 Vgl. Peter V. Zima: *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen: Francke 2007. S. IX-XI.

2 Vgl. ebd.

das durch René Descartes geprägte Ideal der desengagierten Vernunft und John Lockes Vorstellung vom Subjekt als punktförmiges Selbst bewirkt, dass der Mensch das Gute und die Ideen nicht mehr in einem höheren, äußeren Kontext, sondern in der Methode der Entdeckung durch das Subjekt verortete.<sup>3</sup> Zugleich hatten diese Ideale die für die Etablierung der Vorstellung vom autonomen Subjekt notwendige Subjekt-Objekt-Spaltung bewirkt, insofern eine mechanistisch-materialistische Vorstellung der Welt als neutrales, rational zu erschließendes und zu beherrschendes Objekt die vormoderne Vorstellung der Welt als sinnerfüllte Ordnung abgelöst hatte.<sup>4</sup> Insbesondere die durch den Protestantismus geprägte Bejahung des gewöhnlichen Lebens konnte Taylor zufolge seit Beginn der Aufklärung in ihrer zunehmend säkularisierten Form die genannten Vorstellungen dahingehend stützen, dass eine Glorifizierung der ökonomischen Tätigkeit im Sinne der rationalen Bewirtschaftung und Nutzbarmachung der Welt durch den Menschen, das heißt des Objekts durch das Subjekt sowie die Ablehnung höherer Zwecke und Ziele durch die Bejahung des gewöhnlichen Lebens gerechtfertigt wurden.<sup>5</sup>

Zudem hatte gemäß Taylor das romantisch-expressive Paradigma zur Etablierung der Vorstellung beigetragen, dass die Natur das Gute und die Wahrheit in den Empfindungen sowie Bestrebungen des Menschen eingepflanzt habe und diese intrinsisch wertvoll seien, weshalb diese expressiv von einem autonomen Subjekt formuliert werden müssten.<sup>6</sup> So konnte dem Autor zufolge ein spezifisch modernes Ideal der Innerlichkeit entstehen, gemäß welchem das Höhere nicht mehr im augustinischen Sinne durch das Innere erkannt wird, sondern das Innere selbst zum Ziel und zur autonomen Quelle des Guten wird.<sup>7</sup> Diese Vorstellung führte Taylor zufolge dazu, dass sich der moderne Mensch als ein Wesen begreift, das sich als autonomes Subjekt dem Objekt und der Welt gegenüberstellt, eigens konstituierte Zwecke und Ideale anstrebt<sup>8</sup> und sich selbst unabhängig von äußeren Autoritäten realisiert.<sup>9</sup>

### 3.1.2 Die Negation des autonomen Subjekts

Zima zeigt, dass, während im Rahmen einer Tradition von Descartes über den Deutschen Idealismus bis hin zu Sartre der Mensch primär als autonomes, zugrunde lie-

3 Vgl. Charles Taylor: *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996. S. 263–316.

4 Vgl. ebd., S. 295–297.

5 Vgl. ebd., S. 374–433.

6 Vgl. ebd., S. 639–679.

7 Vgl. ebd., S. 678.

8 Vgl. ebd., S. 158.

9 Vgl. ebd., S. 653.

gendes Subjekt im oben erläuterten Sinne verstanden wurde,<sup>10</sup> bereits Nietzsche und die frühe Soziologie den Fokus auf die Unterwerfung des modernen Subjekts gerichtet und die Grundlage für die Negation des autonomen Subjekts im 20. Jahrhundert gelegt hatten. Diesbezüglich arbeitet er heraus, dass Nietzsche den Fokus seiner Untersuchungen auf die Unterwerfung des Subjekts durch Ideologien, Religionen und kollektive Wertevorstellungen gelegt hatte.<sup>11</sup> Zudem musste die frühe Soziologie feststellen, dass der Markt die Gemeinschaft abgelöst und damit zwar zunächst das Individuum aus einer feudalen, christlichen Gemeinschaft befreit hatte, aber in der kapitalistisch organisierten Marktgesellschaft das befreite Subjekt durch Großkonzerne und Marktgesetze wiederum eingeschränkt und neuen Zwängen unterworfen wurde, wodurch es seine Autonomie verlor.<sup>12</sup> So hatte auch Michel Foucault an die bereits von Nietzsche getätigte Annahme angeknüpft, dass es kein autonomes Subjekt gibt, da der Mensch immer äußeren Einflüssen wie Ideologien, Religionen und kollektiven Wertevorstellungen unterworfen ist. Hanna Meißner zufolge hatte Foucault maßgeblich zur Negation der Vorstellung eines autonomen Subjekts beigetragen und ein zeitgenössisches Subjektverständnis etabliert, das das Subjekt auf der einen Seite als durch äußere Machteinflüsse und auf der anderen Seite als durch Widerstandsbewegungen gegen diese Machteinflüsse konstituiertes Wesen auffasst.<sup>13</sup> Darüber hinaus stellt Meißner fest, dass im Anschluss an Foucault der Schritt in die Moderne nicht mehr in aufklärungsoptimistischem Sinne als Schritt in die Freiheit des Subjekts gedacht werden kann, sondern als Schritt in ein Zeitalter neuer und subtilerer Techniken der Unterwerfung und der Manipulation des Menschen im Rahmen der Steuerung der Subjekte durch Biopolitik.<sup>14</sup> Diesbezüglich argumentiert Meißner, dass die Biopolitik Foucault zufolge letztlich von der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise beeinflusst ist, insofern sie das Lebende nach Wert und Nutzen sortiert.<sup>15</sup> Darüber hinaus erläutert Meißner, dass absolute Autonomie im Anschluss an den französischen Philosophen auf theoretischer Ebene schon dadurch undenkbar wird, dass die Teilnahme am Diskurs bereits die Autonomie des Subjekts negiert, weil es sich in sinnvoller Kommunikation immer auf bereits Gesagtes beziehen muss und die kulturellen sowie historischen

10 Vgl. Peter V. Zima: *Theorie des Subjekts*, S. XI, 347.

11 Vgl. ebd., S. 3, 53.

12 Vgl. ebd., S. 4–8; Peter V. Zima: *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft*, Tübingen: Francke 2014. S. 70–84.

13 Vgl. Hanna Meißner: *Jenseits des autonomen Subjekts: Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld: Transcript 2014. S. 99, 103, 121–124.

14 Vgl. ebd., S. 104–120.

15 Vgl. ebd., S. 144–152.

Bedingungen immer die Rahmenbedingungen und Möglichkeiten der Konstituierung des Subjekts abstecken.<sup>16</sup>

Zima arbeitet heraus, dass sich der soziologische Diskurs zum modernen Subjekt im 20. Jahrhundert auch über Foucault hinaus vornehmlich der Vereinnahmung des Subjekts durch Großkonzerne, Massenorganisationen und Medien widmet.<sup>17</sup> Vor allem die Analyse und Kritik der medialen Unterwerfung des modernen Subjekts stellt dem Autor zufolge ein zentrales Moment der Subjektkritik im 20. Jahrhundert dar. Zima verweist diesbezüglich insbesondere auf Pierre Bourdieu, der die sprachliche, mediale sowie kommerzielle Unterwerfung des modernen Subjekts im 20. Jahrhundert untersucht hatte und diesbezüglich aufzeigen konnte, dass politische Ereignisse zunehmend auf eine Abfolge von medial zu rezipierenden Spektakeln und Katastrophen reduziert werden und die kulturindustriellen Medien eine Entpolitisierung des Denkens im Subjekt bewirken, insofern diese das moderne Subjekt in eine vornehmlich rezeptive Rolle drängen.<sup>18</sup> Auch Günther Anders hatte Zima zufolge maßgeblich dazu beigetragen, ein Verständnis des modernen Subjekts als medialer Weltkonsument zu etablieren, insofern dieser aufgezeigt hatte, dass die Atomisierung der Gesellschaft und Schwächung des Subjekts im 20. Jahrhundert sowohl durch eine medial-demagogische Entpolitisierung als auch durch die Einführung neuer audiovisueller Medien im 20. Jahrhundert begünstigt werden, die an die Stelle des menschlichen Gegenübers treten, da der Fernseher – dies ließe sich auf audiovisuelle Medien im Allgemeinen übertragen – im 20. Jahrhundert zunehmend das menschliche Gegenüber und insbesondere das Familienmitglied ersetzt.<sup>19</sup>

Die kapitalistisch-kulturindustrielle Unterwerfung des modernen Subjekts hatten zudem in besonders prominenter Weise Adorno und Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung* analysiert und kritisiert. Da ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekts aufgrund der Anknüpfungspunkte an Zambrano für diese Untersuchung besonders relevant ist und im Laufe dieser Untersuchung sowohl die in *Dialektik der Aufklärung* getätigten Diagnosen als auch die darauf aufbauende *Ästhetische Theorie* Adornos zu den Werken von Zambrano und Gomá in Beziehung gesetzt werden, soll an dieser Stelle ein Fokus auf die Erläuterung der Diagnosen von Horkheimer und Adorno bezüglich der Unterwerfung des modernen Subjekts sowie der Instrumentalisierung des Objekts durch das Subjekt gelegt werden:

16 Vgl. ebd., S. 100, 124–125, 132–133.

17 Vgl. Peter V. Zima: *Theorie des Subjekts*, S. 44.

18 Vgl. ebd., S. 310–314.

19 Vgl. ebd., S. 314–316.

Den Schritt in die Moderne verstehen Horkheimer und Adorno als Schritt in ein Zeitalter der radikalen Unterwerfung des Subjekts.<sup>20</sup> Diesbezüglich analysieren die Autoren in *Dialektik der Aufklärung* die Unterwerfung des modernen Subjekts durch eine verselbstständigte instrumentelle Rationalität in Form eines kapitalistisch-kulturindustriellen Systems. Den Prozess der Aufklärung beschreiben Horkheimer und Adorno zum einen als Emanzipationsprozess von Natur und Mythos und zum anderen als Durchsetzung der Selbst- und Weltbeherrschung des Individuums. Die rationale Beherrschung der Realität löst dabei einen mimetischen, das heißt auf das Anschmiegen an die Realität ausgerichteten, Zugang zur Realität ab.<sup>21</sup> Das Subjekt stellt sich dem Objekt gegenüber, in dem es die Realität, das heißt das Objekt, rational instrumentalisiert und beherrscht.<sup>22</sup> Die moderne Aufklärung verstehen Adorno und Horkheimer in diesem Sinne lediglich als Fortsetzung und Radikalisierung eines Prozesses der Selbst- und Weltbeherrschung, der seit der griechischen Antike konstitutiv für die abendländische Kultur ist und bereits in der Selbst- und Weltbeherrschung der mythologischen Figur des Odysseus deutlich wird.<sup>23</sup>

Das Erkenntnissystem im Sinne der modernen Aufklärung hat den Autoren zufolge vornehmlich den Zweck, das moderne Subjekt bei der Manipulation und Ausbeutung der Umwelt sowie der Naturbeherrschung zu unterstützen.<sup>24</sup> Unmündigkeit wird mit Unfähigkeit zur Selbsterhaltung gleichgesetzt und Selbsterhaltung durch rationales Handeln garantiert.<sup>25</sup> Vernunft als kalkulierendes Denken wird vom modernen Subjekt eingesetzt, um die Welt für die Selbsterhaltung des Subjekts nutzbar zu machen und kontinuierlich neue und effizientere Instrumente für die Unterwerfung der Umwelt zu produzieren.<sup>26</sup> Während das moderne Subjekt bei Adorno und Horkheimer durchaus als zugrunde liegendes im oben erläuterten Sinne Zimas instrumentalisierend auf die Umwelt wirkt, verliert es auf der anderen Seite dadurch an Freiheit, dass ein rationales System sich in der Moderne verselbstständigt: Kapitalismus sowie die daraus hervorgehende Kulturindustrie als Ausdruck einer verselbstständigten instrumentellen Vernunft haben sich vom Subjekt emanzipiert und wirken gleichsam autonom auf dieses zurück.<sup>27</sup> Der Kapitalismus zwingt das Subjekt, an der Reproduktion des ökonomischen Systems teilzunehmen.<sup>28</sup> Im Prozess der Arbeitsteilung werden Individuen aufgelöst und

20 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019, S. 88–91, 99.

21 Vgl. ebd., S. 17, 189–192.

22 Vgl. ebd., S. 17–20.

23 Vgl. ebd., S. 50–85, 90.

24 Vgl. ebd., S. 90.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd., S. 9–49, 128–175.

28 Vgl. ebd., S. 100, 142, 156, 190.

sollen sich an technischen Apparaten formen, wobei im technischen Prozess eine Tilgung des Bewusstseins stattfindet.<sup>29</sup> Mehrdeutigkeit und schließlich Bedeutung im Allgemeinen verschwinden, Denken wird zur Reproduktion des Seienden und nur noch der positivistisch nachweisbaren Realität wird der Status des Realen zugesprochen.<sup>30</sup> Dies ist gleichsam die Rechtfertigung für die Reproduktion des Seienden, das heißt unter den Bedingungen der Moderne vornehmlich der kapitalistischen Ordnung. Zugleich sorgt die Reproduktion des kapitalistischen Systems den Autoren zufolge dafür, dass sich an der bestehenden Realität nichts ändern kann.<sup>31</sup>

Einen besonderen Fokus legen die Autoren in ihren Ausführungen auf die Kulturindustrie als Medium der rationalen Unterdrückung des modernen Subjekts. Die Entstehung der Kulturindustrie führen sie nicht nur auf die Expansion eines konsumorientierten Kapitalismus in die Kultur zurück, sondern beschreiben die Kulturindustrie vielmehr als Ausdruck der Rationalisierung der Kultur.<sup>32</sup> Während den Autoren zufolge in der Romantik Kunst noch als ungebändigter Ausspruch gegen bürgerlich-rationalistische Organisation praktiziert wurde,<sup>33</sup> nimmt in der Marktgemeinschaft des späten 19. Jahrhunderts die Kunst einen Warencharakter an.<sup>34</sup> Diesen Warencharakter verliert sie jedoch bereits in der Kulturindustrie des frühen 20. Jahrhunderts wieder, insofern sie zu Werbezwecken missbraucht wird und das Geschäft nicht mehr länger nur die Absicht und die Kunst eine Ware darstellt, sondern das Geschäft selbst zunehmend zum Prinzip der Kunst wird.<sup>35</sup> In der Populärliteratur sowie im Film wird eine kleine Auswahl an Genres und Standardhandlungen, die sich als besonders absatzstark erweisen, immer wieder reproduziert.<sup>36</sup> In diesem Rahmen wird das moderne Subjekt darauf reduziert, Vorgegebenes zu konsumieren und verliert somit die Fähigkeit zum Utopismus, da die Kulturindustrie das »Immergleiche«<sup>37</sup> reproduziert. Insbesondere im Film werden dem Subjekt Reaktionen durch Signale vorgeschrieben und der Rezipient als Konsument wird unfähig, Ungetanes sowie Unerfahrenes zu verstehen und zu tun.<sup>38</sup> Zudem kritisieren Adorno und Horkheimer, dass in der Kulturindustrie das Amüsement als höchstes Ideal angepriesen wird und andere Ideale dem modernen Subjekt dadurch aus-

---

29 Vgl. ebd., S. 36.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. ebd., S. 156–157.

32 Vgl. ebd., S. 129, 150.

33 Vgl. ebd., S. 133.

34 Vgl. ebd., S. 166.

35 Vgl. ebd., S. 166–170.

36 Vgl. ebd., S. 131–132.

37 Vgl. ebd., S. 142–143, 168.

38 Vgl. ebd., S. 134.

getrieben werden.<sup>39</sup> Amüsement wird den Autoren zufolge von denen gesucht, die dem mechanisierten Arbeitsprozess ausweichen wollen, um ihm am nächsten Tag von neuem gewachsen zu sein.<sup>40</sup> Hierbei ist Amüsement Adorno und Horkheimer zufolge nicht als Flucht vor der Realität zu verstehen, sondern als die Flucht vor dem Gedanken an Widerstand gegen ein zweckrational-kapitalistisch strukturiertes System der Unterwerfung des Subjekts.<sup>41</sup>

An die Analyse und Kritik des modernen Subjekts von Adorno und Horkheimer wurde im Diskurs des 20. Jahrhunderts vielfach angeknüpft. Insbesondere Jürgen Habermas hat die in *Dialektik der Aufklärung* getätigte Kritik einer spätmodernen Kulturindustrie aufgegriffen. In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* diagnostiziert der Autor den Übergang von einer kulturräsonierenden zu einer vornehmlich kulturkonsumierenden Öffentlichkeit in der Spätmoderne.<sup>42</sup> An die Stelle des öffentlichen Rasonnements der Bürgerlichen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts tritt dem Autor zufolge in der Massengesellschaft des 20. Jahrhunderts zunehmend das kollektive Konsumieren.<sup>43</sup> Diesbezüglich erläutert Habermas, dass sich in der Frühmoderne die Kultur aus der Sphäre der Kirche sowie des Hofes emanzipiert<sup>44</sup> und einem breiten Publikum ökonomisch sowie logistisch zugänglich gemacht wird.<sup>45</sup> Das im 18. Jahrhundert entstehende, neue Kunstpublikum<sup>46</sup> diskutiert und rezipiert Kunst in den für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven Lesegesellschaften, Lesezirkeln, Salons, Kaffeehäusern und Klubs.<sup>47</sup> Habermas stellt diesbezüglich fest, dass der Markt in dieser Phase der Moderne zwar für die Verbreitung von Kultur zuständig ist, jedoch die Inhalte des Kunstwerks sowie das diesbezügliche Rasonnement dem Kreislauf von Konsum und Produktion noch nicht unterworfen, sondern im griechischen Sinne aus dem Reich des Notwendigen emanzipiert sind.<sup>48</sup> Zudem orientieren sich in der Bürgerlichen Gesellschaft auch die sozialen Schichten mit niedrigem Bildungsgrad stark an der Kultur der bürgerlichen Schichten und werden zu dieser im humanistischen Sinne herangebildet.<sup>49</sup> Diese Tendenz ändert sich Habermas zufolge in der kulturindustriell geprägten Massengesellschaft des 20. Jahrhunderts. Hier fungiert der Markt nicht mehr nur als Vermittler von Kultur,

39 Vgl. ebd., S. 143–153.

40 Vgl. ebd., S. 145.

41 Vgl. ebd., S. 153.

42 Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990. S. 248–266.

43 Vgl. ebd., S. 248, 252.

44 Vgl. ebd., S. 98.

45 Vgl. ebd., S. 253–254.

46 Vgl. ebd., S. 103.

47 Vgl. ebd., S. 90–120, 140, 248.

48 Vgl. ebd., S. 248, 252–253.

49 Vgl. ebd., S. 254.

sondern verändert diese grundlegend, insofern zur Absatzsteigerung kulturindustrielle Produkte entwickelt werden, die sich an den Entspannungs- und Unterhaltungsbedürfnissen der großen Verbrauchergruppen mit niedrigem Bildungsstand orientieren.<sup>50</sup> Das Volk wird Habermas zufolge dementsprechend nicht mehr im humanistischen Sinne zur Kultur hin erzogen, sondern die Kultur zunehmend zu einer ökonomisch lukrativen Massenkultur herabgesetzt.<sup>51</sup> Insofern das kulturindustrielle Produkt auf den kommentarlosen Konsum abzielt<sup>52</sup> und von komplexem politischen sowie literarischen Gehalt bereinigt ist, fällt die Basis für eine anschließende Diskussion im Kontext eines öffentlichen Rasonnements weg.<sup>53</sup> Folglich begünstigt die Genese der Kulturindustrie in Anschluss an Habermas die Reduktion des modernen Subjekts auf einen passiven Konsumenten.<sup>54</sup>

Wie Jens Greve feststellt, knüpft Habermas auch hinsichtlich seiner Vernunftkritik an die frühe Frankfurter Schule an, insofern dieser trotz seiner Distanzierung von einer pauschalisierenden Gleichsetzung der Vernunft mit der rationalen Beherrschung und Instrumentalisierung des Anderen<sup>55</sup> kritisiert, dass seit dem 19. Jahrhundert alle Lebensbereiche zunehmend durch ein bürokratisch-kapitalistisch strukturiertes System kolonisiert werden<sup>56</sup> und ein zweckrationales, unsoziales Handeln im Sinne der instrumentellen Vernunft zunehmend das Handeln und die sozialen Beziehungen in allen Lebensbereichen bestimmt.<sup>57</sup> Diesbezüglich legt Greve dar, dass Habermas die Kritik der frühen Frankfurter Schule aufgreift, wenn er eine gegenseitige Instrumentalisierung selbstbezogener Subjekte<sup>58</sup> sowie die damit einhergehende Atomisierung und Entpolitisierung der Gesellschaft<sup>59</sup> kritisiert, und feststellt, dass der Spätkapitalismus strukturell auf eine entpolitisierte Öffentlichkeit angewiesen ist.<sup>60</sup>

Wie aus den in diesem Kapitel erläuterten Diagnosen deutlich wird, steht die Unterwerfung des modernen Subjekts mit der Entfremdung des Subjekts aus einem gemeinschaftlichen und politischen Kontext in einer Beziehung. Über die Analyse und Kritik der Unterwerfung des Subjekts hinaus wird im zeitgenössischen Diskurs der Entfremdung des modernen Subjekts aus einem gemeinschaftlich-politischen

50 Vgl. ebd., S. 254–255.

51 Vgl. ebd.

52 Vgl. ebd., S. 251–252.

53 Vgl. ebd., S. 251.

54 Vgl. ebd., S. 249–252.

55 Vgl. Jens Greve: Jürgen Habermas: Eine Einführung, Konstanz: UVK 2009. S. 27, 35, 57–79, 99–132.

56 Vgl. ebd., S. 27, 35, 57–79, 99–132.

57 Vgl. ebd., S. 23–24.

58 Vgl. ebd., S. 18–48, 99–133.

59 Vgl. ebd., S. 24–29.

60 Vgl. ebd., S. 48.

Kontext sowie damit einhergehend einem spezifisch modernen Individualismus besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Im folgenden Kapitel soll auf diesen Diskurs eingegangen werden, da solche Perspektiven für diese Untersuchung besonders relevant sind, weil Zambrano und Gomá in ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts einen spezifisch modernen Individualismus kritisieren und in ihren Therapievorschlügen darauf abzielen, das moderne Subjekt in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext zu reintegrieren. In diesem Rahmen soll der Fokus ebenfalls auf die Erläuterung solcher Diagnosen gelegt werden, zu denen die Analyse und Kritik des modernen Subjekts von Zambrano und Gomá im Laufe dieser Untersuchung in Beziehung gesetzt werden.

## 3.2 Das moderne Subjekt und der Individualismus

### 3.2.1 Individualismus und Entfremdung des modernen Subjekts – Diagnosen der frühen Soziologie

Gerhardt Öxle stellt fest, dass sich im Kontext einer seit den 1870er-Jahren zunehmenden Kritik am Fortschrittsparadigma sowie der modernen Kultur und Gesellschaft im Allgemeinen bereits die frühe Soziologie durch eine Skepsis gegenüber der Gegenwart ausgezeichnet hatte.<sup>61</sup> Zima erläutert diesbezüglich, dass insbesondere Karl Marx zur Konstituierung eines spätmodernen gesellschafts- und kapitalismuskritischen Diskurses beigetragen hatte: So hatte Marx die Entwertung der politischen, religiösen, ästhetischen und ethischen Werte durch den Tauschwert, verstanden als universalen Wert im modernen Kapitalismus, diagnostiziert<sup>62</sup> und daran anknüpfend darauf aufmerksam gemacht, dass der Fokus auf die Geldwirtschaft im modernen Kapitalismus sowohl die guten als auch schlechten Eigenschaften des Menschen übertüncht, da Geld zum Selbstzweck wird und das moderne Subjekt auf seine Kaufkraft reduziert wird.<sup>63</sup> Zudem betont Zima, dass Marx den Diskurs dafür sensibilisiert hatte, dass die zentralen Motive menschlicher Interaktion in der modernen Gesellschaft nicht mehr wertegeleitet sind, sondern menschliche Interaktion primär durch Konkurrenzdenken, Besitzindividualismus und Egoismus strukturiert wird.<sup>64</sup> An Marx' gesellschaftskritischen Diskurs hatten insbesondere Ferdinand Tönnies und Georg Simmel in ihren soziologischen Diagnosen

61 Vgl. Otto Gerhardt Öxle: »Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber«, in: Historische Zeitschrift 17, Beihefte (1994), S. 115–159, hier S. 117–118.

62 Vgl. Peter V. Zima: Entfremdung, S. 72.

63 Vgl. ebd., S. 74.

64 Vgl. Peter V. Zima: Theorie des Subjekts, S. 5.

angeknüpft und dazu beigetragen, ein Verständnis der Moderne als Zeitalter des Gemeinschaftsverlusts zu etablieren, wie es auch Zambrano und Gomá ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts zugrunde legen.

Tönnies unterscheidet in *Gemeinschaft und Gesellschaft* zwischen einem vor-modernen Zeitalter der Gemeinschaft und einem modernen Zeitalter der Gesellschaft.<sup>65</sup> Vorbild aller gemeinschaftlichen Formen des Zusammenlebens ist die Familie,<sup>66</sup> insofern die Gemeinschaft sich durch die Vertrautheit<sup>67</sup> und gegenseitige Sympathie der Mitglieder auszeichnet.<sup>68</sup> Die Mitglieder der Gemeinschaft verhalten sich dem Autor zufolge wie die Organe zu einem Organismus<sup>69</sup> und werden durch gemeinsame Sitten und Bräuche zusammengehalten.<sup>70</sup> Wie das gemeinsame Haus, werden auch das gemeinschaftlich strukturierte Dorf und die gemeinschaftlich strukturierte Stadt als gemeinsamer Besitz betrachtet.<sup>71</sup>

Die moderne Gesellschaft versteht Tönnies hingegen als ein Verfallsprodukt der Gemeinschaft, insofern sich die Mitglieder der Gesellschaft als Marktgegner gegenüberstehen<sup>72</sup> und die zwischenmenschlichen Beziehungen auf vertragsähnliche Verhältnisse reduziert werden.<sup>73</sup> Die Individuen streben in der Gesellschaft, verstanden als Ort des Tauschens und Handelns,<sup>74</sup> nach egoistischen Zielen.<sup>75</sup> Demnach dient der gesellschaftliche Zusammenschluss Tönnies zufolge dem Individuum als Instrument zur persönlichen Bereicherung,<sup>76</sup> wobei jedoch tatsächlich die Masse der Bevölkerung durch eine Minderheit der kapitalistischen Unternehmer ausgebeutet wird.<sup>77</sup> Folglich ist die Gesellschaft trotz ihres vermeintlich egalitären Charakters *de facto* aristokratisch strukturiert: Die kapitalistischen Unternehmer sind die »Herren der Gesellschaft«<sup>78</sup> und an die Stelle des Leibeigenen tritt der lediglich auf einer formalen Ebene freie<sup>79</sup> Arbeiter.<sup>80</sup> Der soziale Frieden in der Gesellschaft ist dem Autor zufolge dahingehend oberflächlich, dass höfliches

65 Vgl. Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. S. 215–217.

66 Vgl. ebd., S. 169–170.

67 Vgl. ebd., S. 3, 7–13.

68 Vgl. ebd., S. 17, 105.

69 Vgl. ebd., S. 3–4, 189, 195.

70 Vgl. ebd., S. 105, 140, 185.

71 Vgl. ebd., S. 20, 26, 194.

72 Vgl. ebd., S. 34–39, 52–65.

73 Vgl. ebd., S. 39, 170, 183, 198.

74 Vgl. ebd., S. 37–65.

75 Vgl. ebd., S. 36, 38, 45, 140.

76 Vgl. ebd., S. 195.

77 Vgl. ebd., S. 51.

78 Vgl. ebd., S. 51, 211.

79 Vgl. ebd., S. 52.

80 Vgl. ebd., S. 159–160.

Verhalten und das Einhalten von Regeln primär auf den Motiven des gegenseitigen Nutzens sowie der Furcht basieren.<sup>81</sup> Tatsächlich stehen sich die Individuen als Konkurrenten feindselig gegenüber<sup>82</sup> und befinden sich trotz ihrer Beziehungen in einem Spannungsverhältnis zueinander.<sup>83</sup> Insofern eine gemeinschaftliche Verbundenheit und Vertrautheit in der modernen Gesellschaft durch einen strukturellen Individualismus und Egoismus abgelöst wird, vergleicht Tönnies den Schritt aus der Gemeinschaft in die Gesellschaft mit einer Reise ins Ausland, da dem modernen Subjekt seine Mitmenschen in der Gesellschaft fremd werden.<sup>84</sup>

Auch Simmel diagnostiziert einen spezifisch modernen Individualismus und Gemeinschaftsverlust. Insbesondere die Geldwirtschaft und Massengesellschaft identifiziert der Autor als zentrale Faktoren des modernen Individualismus. In *Philosophie des Geldes* legt Simmel dar, dass in der modernen Geldwirtschaft die Beziehungen der Menschen objektiviert und entpersonalisiert werden: Das Subjekt wird zwar von den Leistungen einer zunehmenden Anzahl von Menschen ökonomisch abhängig, jedoch zugleich von den dahinterstehenden, austauschbaren Personen immer unabhängiger.<sup>85</sup> Folglich werden sowohl die materiellen Objekte als auch die Personen in ihrer Individualität für das moderne Subjekt gleichgültig und auswechselbar.<sup>86</sup> Hierdurch wird dem Autor zufolge ein spezifisch modernes Gefühl des »Fürsichseins« begünstigt.<sup>87</sup> Zudem spricht Simmel der modernen Geldwirtschaft eine atomisierende Wirkung auf die moderne Gesellschaft zu, insofern an die Stelle der Abhängigkeit von der Gruppe eine Abhängigkeit vom Geld tritt: Während im Mittelalter noch der Austausch der Dienste innerhalb einer Gruppe die unmittelbare Abhängigkeit von der Gruppe und ihren Mitgliedern impliziert hatte, trägt in der durch die Geldwirtschaft geprägten komplexen und anonymen modernen Gesellschaft das Subjekt die Ansprüche gegenüber anderen Menschen mittels des Geldes in verdichteter und potenzieller Form mit sich und kann diese wann und wo es möchte geltend machen.<sup>88</sup> Es kommt dementsprechend auf der einen Seite zu einer Zunahme der Freiheit und Unabhängigkeit des Individuums, auf der anderen Seite jedoch zur Auflösung der Unmittelbarkeit der Beziehungen.<sup>89</sup> Die destruktive Wirkung des Geldes auf menschliche Bindungen<sup>90</sup> bewirkt Simmel zufolge eine

---

81 Vgl. ebd., S. 46, 208.

82 Vgl. ebd., S. 45, 208.

83 Vgl. ebd., S. 34.

84 Vgl. ebd., S. 3.

85 Vgl. Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996. S. 401–402.

86 Vgl. ebd.

87 Vgl. ebd., S. 402.

88 Vgl. ebd., S. 463.

89 Vgl. ebd.

90 Vgl. ebd., S. 468.

Substitution ganzheitlicher Lebensgemeinschaften durch Interessengemeinschaften. Diesen Übergang beschreibt Simmel als den Übergang von der Kooperation, die den Menschen als Ganzes in sich einschließt, zur Assoziation, in der die Menschen vornehmlich durch ein gemeinsames Geldinteresse miteinander verbunden sind.<sup>91</sup> Simmel veranschaulicht diese Entwicklung anhand des Unterschiedes zwischen der mittelalterlichen Zunft und dem modernen Syndikat: Während erstere trotz gemeinsamer wirtschaftlicher Interessen der Mitglieder noch als umfassende Kooperation und ganzheitliche Lebensgemeinschaft strukturiert war, die immer auch eine fachliche, gesellige, religiöse und politische Gemeinschaft ihrer Mitglieder implizierte,<sup>92</sup> sind die Mitglieder des modernen Syndikats lediglich durch ein gemeinsames Geldinteresse miteinander verbunden.<sup>93</sup> Darüber hinaus stellt Simmel fest, dass die zentrale Bedeutung der Geldwirtschaft für die moderne Kultur maßgeblich die Abwertung des Gefühls sowie die Konstitution eines modernen Egoismus und rechnenden Wesens der Neuzeit begünstigt hatte.<sup>94</sup> Aus der Perspektive eines in der modernen Kultur hegemonialen nüchternen und berechnenden Verstandes werden Kollektivismen dem Bereich des Mythischen zugeschrieben<sup>95</sup> und es kommt zum Einzug eines wirtschaftlichen Individualismus und Egoismus<sup>96</sup> sowie mathematischer Operationen ins alltägliche Leben: Das moderne Subjekt ist geneigt, alles zu quantifizieren und miteinander zu vergleichen, um unabhängig von gemeinschaftlich orientierten Handlungsmustern in jeder Situation die für es selbst wirtschaftlichste Option zu berechnen.<sup>97</sup>

Über seine Ausführungen zum Einfluss der Geldwirtschaft auf das moderne Subjekt hinaus begünstigt Simmel zufolge insbesondere die moderne Massengesellschaft einen spezifisch modernen Individualismus. In seinen Aufsätzen *Individualismus der modernen Zeit* und *Die Großstadt und das Geistesleben* diagnostiziert Simmel einen Beziehungs- und Identitätsverlust in der Massengesellschaft und insbesondere der modernen Großstadt: Das moderne Subjekt wird Simmel zufolge zum anonymen Teil einer Masse der Arbeiter(inn)en und Konsument(inn)en.<sup>98</sup> Darüber hinaus führt die Reizüberflutung des Subjekts in der Großstadt zu einer

---

91 Vgl. ebd., S. 464–465.

92 Vgl. ebd., S. 464.

93 Vgl. ebd., S. 466.

94 Vgl. ebd., S. 591–613.

95 Vgl. ebd., S. 605–606.

96 Vgl. ebd., S. 602–606.

97 Vgl. ebd., S. 613.

98 Vgl. Georg Simmel: »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: Georg Simmel, *Individualismus der modernen Zeit* [und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt], Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 319–334, hier S. 320–324.

Steigerung des Nervenlebens und universalen Beschleunigung.<sup>99</sup> Folglich wird es in der Großstadt und Massengesellschaft unmöglich, der Masse an Menschen, mit denen das moderne Subjekt anonym und in beschleunigter Weise interagiert, auf Gefühlsebene zu begegnen.<sup>100</sup> Als Selbstschutz gegen die Überforderung der Reizüberflutung reagiert das moderne Subjekt mit dem Verstand auf seine Umwelt, um den Mitmenschen reserviert und neutral gegenüberzutreten zu können. Mitmenschen werden dementsprechend wie Zahlen behandelt, der Umgang wird sachlich und der moderne Geist wird zunehmend ein rechnender, dem Ideal der Naturwissenschaften folgender.<sup>101</sup> Auf der anderen Seite legt Simmel dar, dass das moderne Subjekt seine Degradierung auf eine Zahl in der anonymen Masse durchaus kompensiert, da diese mit dem unfreiwilligen Verlust seiner Identität einhergeht: Insbesondere der Großstädter als moderner Bürger *par excellence* kompensiert seinen Identitätsverlust durch einen extravagant-modisch-ästhetischen Lebens- und Kleidungsstil, um aus der Masse der Menschen hervorstechen und sein Bedürfnis nach Individualität und sozialer Anerkennung zu stillen.<sup>102</sup> Simmel fasst zusammen, dass das moderne Subjekt, um in der Masse hörbar zu bleiben, das Persönliche übertreibt und sich selbst ästhetisch-expressiv inszeniert.<sup>103</sup>

### 3.2.2 Das moderne Subjekt und die *res publica*

#### 3.2.2.1 Republikanismus versus Liberalismus

Die für diese Untersuchung relevanten zeitgenössischen republikanisch orientierten Diagnosen schließen in ihrer Individualismuskritik sowie ihrer Kritik der Zersetzung des öffentlichen Raumes und der Entfremdung des Subjekts aus einem gemeinschaftlich-politischen Kontext an die erläuterten Diagnosen der frühen Soziologie an.

Gary S. Schaal und Felix Heidenreich zufolge kann der zeitgenössische Republikanismus als Antwort auf die gemeinschaftszersetzenden Folgen des Liberalismus verstanden werden: Dieser hatte die traditionelle Vorstellung der christlichen *Communitas* sowie ein in aristotelischer Tradition stehendes Verständnis der Bürger als freundschaftlich verbundene Wesen innerhalb einer identitätskonstituierenden

---

99 Vgl. ebd., S. 319.

100 Vgl. ebd., S. 321.

101 Vgl. ebd., S. 320–322.

102 Vgl. Georg Simmel: »Individualismus der modernen Zeit«, in: Georg Simmel, *Individualismus der modernen Zeit* [und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt], Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 346–354, hier S. 346–352.

103 Vgl. Georg Simmel: *Die Großstädte und das Geistesleben*, S. 331.

den Gemeinschaft abgelöst<sup>104</sup> und versteht den Menschen als *Homo oeconomicus* sowie die Bürger als Rechtspersonen, die egoistische Interessen verfolgen und sich durch einen Gesellschaftsvertrag voreinander schützen.<sup>105</sup> Folglich wird in der liberalen Theorie die Tugend der Bürger durch einen sich selbst regulierenden Markt im Sinne Adam Smiths oder durch ein schlaues Arrangement von Institutionen ersetzt, um Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen sich die egoistischen Interessen der Akteure gegenseitig in Schach halten können.<sup>106</sup> Heidenreich und Schaal bezeichnen den Liberalismus als den politischen Strang, der seit dem 18. Jahrhundert das moderne Selbstverständnis am stärksten prägt.<sup>107</sup> Im Gegensatz zu diesem Verständnis vom Menschen und vom Bürger orientiert sich der Republikanismus an einem aristotelischen Verständnis des Menschen als *Zoon politikon*, das heißt als Wesen, das dazu fähig ist, in einer politischen Gemeinschaft zu leben, die im Sinne einer identitäts-, sinn- und solidaritätskonstituierenden Sphäre auf den Menschen wirkt.<sup>108</sup> Der Republikanismus betont die politische Partizipation des Bürgers,<sup>109</sup> plädiert für ein gemeinwohl- und werteorientiertes Handeln<sup>110</sup> und kritisiert einen durch die Hegemonie des liberalen Paradigmas bewirkten Individualismus des modernen Subjekts.<sup>111</sup> Zudem kritisiert er das Absterben des öffentlichen Raumes sowie die – insbesondere in der Spät- und Postmoderne – zunehmend diagnostizierte Entpolitisierung der Gesellschaft.<sup>112</sup> Richter stellt diesbezüglich fest, dass vor allem seit Hannah Arendt eine Revitalisierung des republikanischen Ethos im Sinne einer Rückbesinnung auf ein Gemeinschafts- und Politikverständnis der griechischen Polis zu verzeichnen ist.<sup>113</sup>

Von besonderem Interesse für diese Untersuchung sind die von Hannah Arendt, Benjamin Barber, Charles Taylor und Alasdair MacIntyre getätigten Analysen und Kritiken des modernen Subjekts, da Zambrano und Gomá sowohl in ihren Öffentlichkeitsbegriffen als auch in ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts viele Parallelen zu diesen Autor(inn)en aufweisen. Daher sollen die genannten Autor(inn)en im Laufe dieser Untersuchung zu Zambrano und Gomá in Beziehung gesetzt werden, um deren Analyse und Kritik des modernen Subjekts zu fundieren, zu relativieren und zu ergänzen. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Barber,

104 Vgl. Gary S. Schaal/Felix Heidenreich: Einführung in die politischen Theorien der Moderne, Opladen; Toronto: Barbara Budrich 2016. S. 47.

105 Vgl. ebd., S. 52–60.

106 Vgl. ebd., S. 58.

107 Vgl. ebd., S. 60.

108 Ebd., S. 62–63.

109 Vgl. Emanuel Richter: Republikanische Politik, S. 163–165.

110 Vgl. ebd., S. 54–59.

111 Vgl. ebd., S. 63–70.

112 Vgl. Gary S. Schaal/Felix Heidenreich: Politische Theorien der Moderne, S. 61–69, 77, 80.

113 Vgl. Emanuel Richter: Republikanische Politik, S. 96–97.

Taylor und MacIntyre in der Sekundärliteratur insbesondere dem Kommunitarismus zugeordnet werden.<sup>114</sup> Schaal und Heidenreich verstehen den Kommunitarismus als einen zeitgenössischen Strang innerhalb der übergeordneten Tradition des Republikanismus, der sich neben dem traditionell republikanischen Ideal der Mitbestimmung vor allem durch den Fokus auf das Ideal der Gemeinschaft auszeichnet.<sup>115</sup> Folglich werden Barber, Taylor und MacIntyre, wie auch Arendt im Rahmen dieser Untersuchung als republikanisch orientierte Autor(inn)en bezeichnet.

Eine kurze Darstellung der für die In-Beziehung-Setzung zu Zambrano und Gomá relevanten Aspekte der Analyse und Kritik des modernen Subjekts von Arendt, Barber, Taylor und MacIntyre soll an dieser Stelle zur Vorentlastung dienen und zum Verständnis der späteren Bezugnahmen beitragen.

### 3.2.2.2 Hannah Arendt – Das moderne Subjekt als Animal laborans

Arendt betreibt in ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa* eine Analyse und Kritik des modernen Subjekts auf Grundlage einer normativen Perspektive auf das Verständnis von Politik und Öffentlichkeit, die auf einer aristotelisch inspirierten Sozialanthropologie und einem Öffentlichkeitsbegriff der griechischen Polis gründet. Arendt geht von einer identitätskonstituierenden Funktion des öffentlichen Raumes aus: Auf der Bühne der Öffentlichkeit, das heißt in der Polis, exponiert sich das Individuum sprechend und handelnd.<sup>116</sup> Auf diese Weise konstituiert sich der Mensch im Rahmen der kommunikativen Unterscheidung von anderen und erlangt soziale, intersubjektive Identität.<sup>117</sup> Die Polis versteht Arendt ausdrücklich nicht im Sinne ihrer geografischen Lokalisation oder als historisches Phänomen, sondern als Organisationsstruktur der Bevölkerung, die sich aus dem Miteinander von handelnden und sprechenden Bürgern ergibt, gleichsam als Zwischenraum der handelnden und sprechenden Personen.<sup>118</sup> Den politischen Raum charakterisiert Arendt im aristotelischen Sinne als Reich der Freiheit, insofern der Mensch hier nicht nur selbst intersubjektiv konstituiert wird, sondern, von der wirtschaftlich-körperlichen Notwendigkeit befreit, dazu beitragen kann, dass im politischen Dialog Neues geschehen kann.<sup>119</sup> Der Mensch kann im politischen Raum aus einem auf die Ökonomie ausgerichteten privaten Raum der Notwendigkeit ausbrechen,

114 Vgl. Hartmut Rosa: Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt a.M.: Campus 1998. S. 28, 132–134, 216, 433, 448; Gary S. Schaal/Felix Heidenreich: Politische Theorien der Moderne, S. 69.

115 Vgl. Gary S. Schaal/Felix Heidenreich: Politische Theorien der Moderne, S. 65–82.

116 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München; Berlin/Zürich: Piper 2015. S. 213–219.

117 Vgl. ebd., S. 213–221.

118 Vgl. ebd., S. 249–250; Hannah Arendt: *Was ist Politik?*, München: Piper 2020. S. 11–12.

119 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 33–47; Hannah Arendt: *Was ist Politik?*, S. 34, 41, 44, 47.

insofern Arendt in aristotelischer Tradition argumentiert, dass die Ökonomie letztlich auf die dem privaten Raum zugehörige Befriedigung körperlich-materieller Bedürfnisse ausgerichtet ist.<sup>120</sup> Der Mensch kann im politischen Kontext jenseits von familiären Hierarchien unter Gleichen und Freien handeln.<sup>121</sup> Den Eintritt in den politischen Raum beschreibt Arendt als ein Wagnis, insofern der Ausgang des politischen Dialogs auf der einen Seite und das Ergebnis der intersubjektiven Konstituierung des Individuums auf der Bühne der Öffentlichkeit auf der anderen Seite im Vorfeld unklar sind.<sup>122</sup>

In ihrer politischen Philosophie unterscheidet Arendt zwischen einer *Vita contemplativa* und einer *Vita activa*. Die *Vita activa* setzt sich ihrerseits aus den drei Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln zusammen.<sup>123</sup> Zudem unterscheidet die Autorin zwischen einer privaten, öffentlichen und gesellschaftlichen Sphäre, wobei Letztere die beiden anderen seit dem ausgehenden Mittelalter absorbiert. Auf Grundlage dieser Unterscheidungen analysiert Arendt die Genealogie des Verhältnisses zwischen Individuum und öffentlichem Raum sowie die Degradierung des modernen Subjekts auf ein *Animal laborans*. Arendts Unterscheidung zwischen der *Vita contemplativa* und den drei Facetten der *Vita activa*, sowie die Unterscheidung zwischen einer öffentlichen und gesellschaftlichen Sphäre erlauben es, bereits in der mittelalterlich-christlichen Abwertung der *Vita activa* zugunsten der *Vita contemplativa*<sup>124</sup> sowie in der im späten Mittelalter einsetzenden Aufwertung des Privaten die Voraussetzungen für den Individualismus des modernen Subjekts sowie den Zerfall des öffentlichen Raumes zu verorten: Arendt zufolge wird Politik bereits im Mittelalter auf ein Instrument zur Verfolgung gesellschaftlicher Ziele degradiert, wodurch der öffentliche Raum als Freiheit und Gemeinschaft konstituierende Sphäre abgewertet wird und durch eine gesellschaftliche Sphäre verdrängt wird.<sup>125</sup> Gesellschaft versteht Arendt als einen auf gemeinsames Haushalten reduzierten Zusammenschluss verschiedener Individuen, die sich der Herrschaft eines ökonomischen Gemeinwillens unterwerfen.<sup>126</sup> Insofern in der modernen Gesellschaft der Haushalt über den öffentlichen und intimen Bereich regiert und jede Tätigkeit letztlich im ökonomischen, das heißt im eigentlich privaten Sinne der Erhaltung des Lebens dient, wird authentisches Menschsein im politischen Sinne Arendt zufolge in der Moderne unmöglich.<sup>127</sup>

120 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 39–40, 48, 73, 86.

121 Vgl. ebd., S. 37, 42.

122 Vgl. ebd., S. 46.

123 Vgl. ebd., S. 16–27.

124 Vgl. ebd., S. 23–27, 103, 403–404.

125 Vgl. ebd., S. 43–45.

126 Vgl. ebd., S. 51–59.

127 Vgl. ebd., S. 58–61.

Der öffentliche Raum, der in der griechischen Polis entdeckt wurde und als Erscheinungsraum handelnder und sprechender, das heißt politischer Personen fungiert, stirbt trotz der formalen Etablierung moderner Demokratien in der modernen Gesellschaft ab und der ursprünglich private Raum – das Reich der Notwendigkeiten im Sinne des wirtschaftlichen Haushaltens und der Arbeit – tritt an dessen Stelle.<sup>128</sup> In diesem Rahmen wird das moderne Subjekt Arendt zufolge durch ein hypothetisch einheitliches ökonomisches Gesellschaftsinteresse despotisch regiert.<sup>129</sup> Die durch das Christentum bedingte Aufwertung der *Vita contemplativa* und die damit einhergehende Abwertung sowie Nivellierung der drei Facetten der *Vita activa* bilden das Fundament, das zunächst die Herrschaft des auf die Herstellung ausgerichteten *Homo Faber*<sup>130</sup> und schließlich des auf die Arbeit ausgerichteten modernen Subjekts als *Animal Laborans* ermöglicht.<sup>131</sup> Sowohl der Mensch als *Homo Faber* in der frühmodernen Produktionsgesellschaft als auch das spätmoderne Subjekt als *Animal Laborans* in der Arbeitsgesellschaft sind Arendt zufolge nicht mehr Person, sondern Funktion.<sup>132</sup> Zwar nehmen beide nicht an der Polis, verstanden als gemeinsames politisches Projekt, teil.<sup>133</sup> Während der Mensch als *Homo Faber* jedoch lediglich unpolitisch war, ist das *Animal Laborans* antipolitisch, insofern es die Mit- und Dingwelt, in welcher der *Homo Faber* noch sein hergestelltes Produkt angeboten hatte, komplett verlassen hat und in prozessorientierter Arbeit sowie Konsum seine eigene Identität und die Beziehung zur Mit- und Dingwelt verliert.<sup>134</sup> Die für moderne Gesellschaften konstitutive Reduktion von Politik auf Fragen der Wirtschaftlichkeit und Effizienz sowie die Konstitution des modernen Subjekts als *Animal Laborans* führen Arendt zufolge letztlich zur Erosion des Politischen und ermöglichen dadurch den Verlust der Bedingung für menschliche Individualität und somit authentische Pluralität.<sup>135</sup>

### 3.2.2.3 Benjamin Barber – Das moderne Subjekt als passiver Bürger

In *Starke Demokratie* unterscheidet Benjamin Barber drei Hauptformen der Demokratie: erstens die Einheitsdemokratie, die zur Einschränkung individueller Freiheit und zur Unterordnung des Subjekts unter das Kollektiv tendiert; zweitens die schwache, liberale Demokratie, die zwar individuelle Freiheiten fördert, aber wenig Möglichkeiten politischer Partizipation bietet; sowie drittens die starke Demokratie, die individuelle Freiheitsrechte garantiert, aber zugleich politische Partizipati-

128 Vgl. ebd., S. 39–46.

129 Vgl. ebd., S. 51, 56–59.

130 Vgl. ebd., S. 161–170, 182–186, 263–270, 292, 375.

131 Vgl. ebd., S. 102, 121, 123, 139, 171, 270, 191, 408.

132 Vgl. ebd., S. 195.

133 Vgl. ebd., S. 250.

134 Vgl. ebd., S. 152–160, 171, 194, 270.

135 Vgl. ebd., S. 57–58, 66, 73, 136–139, 191, 267, 271–272, 409.

on und aktive Bürgerschaft fördert.<sup>136</sup> Die zeitgenössischen westlichen Massengesellschaften entsprechen Barber zufolge der schwachen Demokratie: Bürger verfügen über wenig Möglichkeiten zur demokratischen Partizipation,<sup>137</sup> die wirtschaftliche Produktivität steht im Zentrum und die Aspekte der Egalität sowie des Gemeinwohls werden vernachlässigt.<sup>138</sup>

Der schwachen Demokratie liegt gemäß Barber ein liberales Weltbild zugrunde, das Freiheit in negativem Sinne primär als Freiheit von staatlichem Einfluss versteht<sup>139</sup> und Politik auf ein Instrument zum Schutz von Eigentum und materieller Sicherheit reduziert, während das bürgerschaftliche Engagement in den Hintergrund tritt.<sup>140</sup> Barber zufolge entmündigt der starke Fokus auf die Repräsentation in der schwachen Demokratie den Bürger und entzieht ihm seine politische Selbstbestimmung.<sup>141</sup> Weil die schwache Demokratie dem Bürger die Selbstregierung verweigert, ist sie gemäß Barber *de facto* inkompatibel mit authentischer, politischer Freiheit.<sup>142</sup> Da Bürger ihre politische Macht in den zeitgenössischen westlichen Demokratien weitgehend an Repräsentanten abgeben und im Gegensatz zu privatwirtschaftlichen Lobbyisten auf Prozesse der politischen Entscheidungsfindung einen geringen Einfluss haben, werden oligarchische Strukturen gefördert.<sup>143</sup> Dadurch wird eine Dynamik begünstigt, in der Angehörige einer ökonomischen und politischen Elite die Mehrheit der Bevölkerung regieren<sup>144</sup> und Ungleichheit gefördert wird.<sup>145</sup> Da es in ihr weniger um eine gemeinsame Zukunft geht, sondern vor allem um Gewinner und Verlierer bei Wahlen, wird die Spaltung der Gesellschaft in eine Mehrheit und Minderheit gefördert.<sup>146</sup> Das liberale Politikverständnis betrachtet den Bürger dabei primär als kalkulierendes Individuum, dessen politisches Engagement auf Eigennutz basiert.<sup>147</sup> Insbesondere die Idee der unsichtbaren Hand hat das moderne Subjekt gemäß Barber zur Gier und zum Egoismus erzogen.<sup>148</sup> Gleiches gilt für liberale Theoretiker wie Hobbes und Rawls, da diese den Menschen primär als ein nach Macht strebendes Wesen denken, das auf die Maximierung

136 Vgl. Benjamin Barber: Strong Democracy [Twentieth anniversary edition with a new preface], Berkeles/Los Angeles/London: University of California Press 2003. S. 139–162.

137 Vgl. ebd., S. XII–XIII.

138 Vgl. ebd.

139 Vgl. ebd., S. 10–11.

140 Vgl. ebd., S. 20.

141 Vgl. ebd., S. 144–146.

142 Vgl. ebd.

143 Vgl. ebd., S. 205–206.

144 Vgl. ebd.

145 Vgl. ebd., S. 110.

146 Vgl. ebd., S. 207–209.

147 Vgl. ebd., S. 4–6, 20.

148 Vgl. ebd., S. 253–255.

von Eigentum, Kontrolle und Freiheit ausgerichtet ist.<sup>149</sup> Durch die Abwertung der Gemeinschaft und die Betonung des Individualismus in der schwachen Demokratie wird die Möglichkeit einer egalitären und partizipatorischen Demokratie untergraben,<sup>150</sup> wohingegen gesellschaftlicher Egoismus, Apathie sowie die Entfremdung des modernen Subjekts gefördert werden.<sup>151</sup> Das moderne Subjekt wird im Kontext des liberalen Weltbildes zum Konkurrenzdenken erzogen und als hedonistischer Kämpfer in einer Welt des Gegeneinanders gedacht.<sup>152</sup> Dieses Weltbild widerspricht dem republikanischen Konzept des Menschen als soziales und politisches Wesen<sup>153</sup> und fördert ein Verständnis des Menschen als egoistischer und kalkulierender *Homo oeconomicus*, der Barber zufolge unfähig ist, sich als Teil einer politischen Gemeinschaft zu verstehen.<sup>154</sup>

Die in den 1980er Jahren eingeleitete neoliberale Ablehnung politischer Verantwortung verstärkt dem Autor zufolge diese Tendenzen.<sup>155</sup> Der wachsende politische und wirtschaftliche Einfluss transnational agierender Konzerne im Kontext eines zunehmend monopolistischen Kapitalismus begünstigt Barber zufolge die Untergrabung demokratischer Strukturen.<sup>156</sup> In diesem Kontext werden Gewinne privatisiert, aber Verluste privilegierter Marktteilnehmer zunehmend durch die Öffentlichkeit getragen, wodurch der Staat auf ein Instrument wirtschaftlicher Eliten reduziert wird.<sup>157</sup> Zudem wird ein gesellschaftliches Umfeld geschaffen, in dem politische Eliten und wirtschaftliche Machtstrukturen sich gegenseitig verstärken, indem sie Bürger in eine passive Rolle drängen und deren politische Beteiligung verhindern.<sup>158</sup> Der Spätkapitalismus ist Barber zufolge auf passive Bürger und eine entpolitisierte Öffentlichkeit angewiesen, weil eine starke Demokratie, in der Debatten und gemeinsames Handeln möglich sind, eine strukturierte Welt von Kunden, Geschäftsplänen und Gewinnprognosen gefährdet und durcheinanderbringt.<sup>159</sup>

Zur Therapie zeitgenössischer Demokratiedefizite plädiert Barber für eine Rückbesinnung auf die griechische Polis zur Etablierung einer starken, partizipatorischen Demokratie. In seinem utopischen Entwurf sollen Mitbestimmung, deliberative Entscheidungsprozesse sowie die kollektive Vernunft der Bürger anstelle der Interessen einer mit der Privatwirtschaft verzahnten politischen Elite im

149 Vgl. ebd., S. 72–73.

150 Vgl. ebd., S. 69–71.

151 Vgl. ebd., S. 23–24.

152 Vgl. ebd., S. 77–79.

153 Vgl. ebd., S. 78–79.

154 Vgl. ebd., S. 254–255.

155 Vgl. ebd., S. IX–XIX.

156 Vgl. ebd., S. 251–257.

157 Vgl. ebd., S. 255–258.

158 Vgl. ebd., S. 205–206.

159 Vgl. ebd., S. 255–257.

Zentrum stehen.<sup>160</sup> In der partizipatorischen Demokratie sollen Bürger weniger auf passive Konsumenten eines medial vermittelten politischen Spektakels reduziert werden, sondern mittels Diskussion, Teilhabe und Deliberation als aktive Gestalter ihrer Gesellschaft und ihres Gemeinwesens wirken.<sup>161</sup> Die politische Debatte soll in der partizipatorischen Demokratie eine zentrale Rolle einnehmen: Barber kritisiert das Aussterben der Debattenkultur in der zeitgenössischen Demokratie und führt es darauf zurück, dass Politiker aus der Perspektive passiver Bürger stellvertretend für Wähler Interessen formulieren sollen, jedoch nicht stellvertretend für Wähler zuhören können.<sup>162</sup> Folglich wird in den zeitgenössischen Parlamenten vornehmlich gesprochen, aber wenig zugehört.<sup>163</sup> Zugehört wird gemäß Barber hauptsächlich, um argumentative Schwächen aufzudecken und den Gegner angreifen zu können,<sup>164</sup> da in den zeitgenössischen Demokratien die Debatte als Kampf von Individuen mit unterschiedlichen Interessen verstanden wird.<sup>165</sup> In der starken Demokratie hingegen soll zugehört werden, um gemeinsam deliberativ eine Lösung zu finden.<sup>166</sup> Eine politische Situation kann Barber zufolge als positiv bewertet werden, wenn die Ruhe des Zuhörens wahrnehmbar ist.<sup>167</sup> Erst in der Debatte gleichberechtigter Bürger, die nicht nur Interessen formulieren, sondern sich gegenseitig zuhören können und wollen, kann gemäß Barber Neues entstehen und sich eine authentische Alternative zur Gegenwart abzeichnen.<sup>168</sup> Folglich betont Barber, dass die zentrale Aufgabe einer starken Demokratie darin bestehen muss, Institutionen zu schaffen, die es Bürgern aller Bevölkerungsgruppen ermöglichen, als gleichberechtigte Gesprächspartner miteinander zu diskutieren und gemeinsam politisch zu handeln.<sup>169</sup>

### 3.2.2.4 Charles Taylor – Das moderne Subjekt in der atomisierten Gesellschaft

In *Quellen des Selbst* sowie *Das Unbehagen der Moderne* skizziert Taylor die Genealogie des modernen Subjekts im Kontext von dessen spezifisch modernen identitätskonstituierenden Idealen und Selbstverständnissen. Hier diagnostiziert Taylor eine Entfremdung des modernen Subjekts vom Gemeinwesen, die Atomisierung der Gesellschaft und die Instrumentalisierung von sozialen Beziehungen durch das moderne Subjekt.

160 Vgl. ebd., S. 150–151, 250–255.

161 Vgl. ebd., S. 250–255.

162 Vgl. ebd., S. 173–175.

163 Vgl. ebd.

164 Vgl. ebd.

165 Vgl. ebd., S. 179.

166 Vgl. ebd., S. 173–175.

167 Vgl. ebd., S. 175.

168 Vgl. ebd., S. 174–178.

169 Vgl. ebd., S. 161–162.

Grundsätzlich bewertet Taylor die zentralen Paradigmen und Ideale der Neuzeit als positiv, insofern diese ursprünglich dem Gemeinwohl<sup>170</sup> sowie der Rekonstitution einer in der Neuzeit verloren gegangenen Gemeinschaft<sup>171</sup> dienlich sein sollten. Aufgrund fehlender Artikulation und Reflexion der moralischen Quellen des modernen Subjekts, das heißt der auf seiner »moralischen Landkarte«<sup>172</sup> verorteten Wertevorstellungen, verselbstständigten und pervertierten sich jedoch insbesondere die zwei Hauptvarianten des modernen Paradigmas der Natur als Quelle des Guten: der Naturalismus und der romantische Expressionismus. So stellte sich das naturalistische Paradigma – hieraus leiten sich Taylor zufolge vor allem die modernen Ideale der Freiheit, der desengagierten Vernunft und der Effizienz ab<sup>173</sup> – im Laufe der Moderne in gesellschaftszersetzender Weise in den Dienst eines selbstbezogenen und die soziale sowie materielle Umwelt instrumentalisierenden modernen Subjekts.<sup>174</sup> Ursprünglich jedoch sollte die moderne Entfaltung der desengagierten Vernunft das Wohl der Gesellschaft fördern, insofern durch einen zweckrationalen Weltzugang im Sinne einer möglichst wirtschaftlichen Nutzbarmachung der Welt sowie der Produktivitätssteigerung durch technologische Innovation die gesamtgesellschaftliche Armut abgeschafft werden sollte.<sup>175</sup> Die Ideale des neuzeitlichen Paradigmas des Naturalismus wurden Taylor zufolge in der Moderne als universalistische Prinzipien dargestellt und deren eigene Kulturabhängigkeit geleugnet, wodurch eine Artikulation, Reflexion und Diskussion ihrer selbst als Werte unmöglich wurde und diese sich verselbstständigten.<sup>176</sup> Das moderne Subjekt wurde in seinem Autonomiebestreben unfähig anzuerkennen, dass seine Bedürfnisse nach Autonomie und Universalismus im Sinne des positivistischen Rationalismus letztlich auf kulturell vermittelten Werten basieren und es selbst durch einen kulturell vermittelten Werthorizont geleitet wird.<sup>177</sup> Die Leugnung der kulturellen Bedingtheit der eigenen naturalistisch geprägten »moralischen Landkarte« führte Taylor zufolge dazu, dass sich der Naturalismus und insbesondere das daraus abgeleitete Ideal der desengagierten Vernunft unreflektiert verselbstständigen und schließlich zum Mittel einer rationalen Instrumentalisierung von Umwelt und sozialen Beziehungen entwickeln konnte.<sup>178</sup> Taylor erläutert, dass dieses Paradigma die moderne Hegemonie des Kapitalismus in allen Lebensbereichen, die Reduktion des politischen Diskurses auf

170 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst, S. 706–715.

171 Vgl. ebd., S. 667–668, 721, 790, 799–800.

172 Vgl. ebd., S. 54–103.

173 Vgl. ebd.

174 Vgl. ebd., S. 262–316, 409, 633, 669, 886.

175 Vgl. ebd., S. 377–379, 706–315.

176 Vgl. ebd., S. 17–28, 49, 155–158, 287–197, 704.

177 Vgl. ebd., S. 54–55, 99, 137–138, 175–204, 314–316.

178 Vgl. ebd., S. 262–316.

ein Mittel zum Zweck des Wirtschaftswachstums, einseitiges Effizienzdenken sowie die Leugnung der Abhängigkeit des modernen Subjekts von der eigenen Kultur maßgeblich begünstigt hat.<sup>179</sup>

Die durch das naturalistische Paradigma bewirkte Atomisierung der Gesellschaft wurde und wird Taylor zufolge zudem durch das romantisch-expressive Paradigma begünstigt, insofern dieses einen Narzissmus des modernen Subjekts fördert.<sup>180</sup> Taylor betont diesbezüglich, dass auch das romantisch-expressive Paradigma grundsätzlich als positiv zu bewerten ist, insofern es ursprünglich als Gegenmotiv zu einem die Gemeinschaft zersetzenden und den Menschen von sich selbst und der Welt entfremdenden Rationalismus gedacht wurde und eine verloren gegangene Einheit und Gemeinschaft wiederherstellen sollte.<sup>181</sup> Erst in einem zweiten Schritt, in Symbiose mit dem bereits selbst durch den Naturalismus pervertierten aufklärerischen Autonomieideal, wurde dieses Paradigma pervertiert und konnte in einen die Gemeinschaft zersetzenden Subjektivismus, Individualismus und Narzissmus umschlagen.<sup>182</sup> Das moderne Subjekt ist Taylor zufolge dementsprechend in seinem instrumentalisierenden Weltzugang und Narzissmus verschlossen gegenüber dem Anderen.<sup>183</sup>

### 3.2.2.5 Alasdair MacIntyre – Das moderne Subjekt als Bürger von nirgendwo

Auch MacIntyre hatte sich aus einer republikanischen Perspektive mit dem Verhältnis des modernen Subjekts zum sozialen Kontext und seiner Unfähigkeit zur Integration in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext befasst. In *Der Verlust der Tugend* skizziert MacIntyre die Genealogie des Tugendverständnisses in der abendländischen Kultur sowie die damit zusammenhängenden Einflüsse auf das Verhältnis zwischen Subjekt und sozialem Kontext in der Moderne. Der vormodernen abendländischen Kultur liegt MacIntyre zufolge – wenn auch in verschiedenen Epochen in unterschiedlichen Ausprägungen – ein aristotelisch geprägtes Verständnis des Verhältnisses von Tugend, Bürgerschaft und Gemeinschaft zugrunde: Der Mensch wird seit Aristoteles als *Zoon Politikon* verstanden, das heißt als Wesen, dessen *Telos* in der Polis liegt, weil der Mensch sich als moralisch und politisch handelndes sowie über Identität verfügendes Wesen überhaupt erst in der Polis intersubjektiv konstituieren kann.<sup>184</sup> Tugend wird als charakterliche Neigung verstanden, die der Polis, verstanden als kollektives Projekt im Sinne eines gemeinsamen Strebens nach dem

179 Vgl. ebd., S. 73–78, 155, 158, 287, 423, 669, 709, 721, 877–878.

180 Vgl. Charles Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995. S. 65–91.

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

182 Vgl. Charles Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, S. 65–91.

183 Vgl. ebd., S. 8–19, 65–70, 87, 115–119; Charles Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 335–343, 892–893.

184 Vgl. Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995. S. 197–241.

guten Leben und gemeinsamen Gütern, zugute kommt.<sup>185</sup> Das Gemeinschaftsverständnis der Vormoderne wird MacIntyre zufolge in der Moderne durch eine Auffassung der Gesellschaft als Arena abgelöst, in der vermeintlich autonome Individuen um Güter kämpfen, die sie für sich persönlich als nützlich empfinden.<sup>186</sup> Moderne Moralbegründungen zielen MacIntyre zufolge dementsprechend darauf ab, die in Konflikt stehenden Individuen voreinander durch moralische Imperative zu schützen.<sup>187</sup> Die moderne Gesellschaft wird nicht mehr in aristotelischer Tradition als ein Zusammenschluss von freundschaftlich verbundenen Bürgern verstanden, sondern als Zweckverbindung.<sup>188</sup> Die Freundschaft wird in den Bereich des Privaten eingliedert und Fragen über das gute Leben werden aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen.<sup>189</sup> MacIntyre versteht die moderne Gesellschaft dementsprechend als eine Ansammlung Fremder, von denen jeder unter minimalen Gesetzesbeschränkungen eigenen Interessen nachjagt und in der Politik im antiken Sinne einer gemeinsamen Suche nach dem Guten und der Arbeit an der Polis, verstanden als gemeinsames Projekt, unmöglich wird.<sup>190</sup> Das moderne Subjekt versteht MacIntyre folglich als »Bürger von nirgendwo«.<sup>191</sup> Er argumentiert, dass sich das Paradigma des produktiven Gegeneinanders und die moderne Vorstellung der Gesellschaft als Arena auch in der Politik moderner Demokratien widerspiegeln, insofern er diese im Vergleich zu einer auf das politische Miteinander und ein gemeinsames Projekt ausgerichtete Politik der athenischen Demokratie als »Bürgerkrieg mit anderen Mitteln« versteht.<sup>192</sup> Darüber hinaus argumentiert MacIntyre durchaus im Sinne Taylors, dass das moderne Subjekt in seinem radikalisierten Autonomiebestreben seine Abhängigkeit vom Kontext, das heißt sowohl von seinen zeitgenössischen Mitbürgern als auch von seiner Kultur und Tradition leugnet.<sup>193</sup> Moralbegriffe verlieren ihren Status als gemeinschaftlich konstituierte Wertebedeutungen. Dies führt unter den Gegebenheiten der modernen Auffassung der Gesellschaft als Arena dazu, dass Werturteile als subjektiver Ausdruck von persönlichen Vorlieben, Gefühlen und Einstellungen dienen und als moralische Argumente zur Rechtfertigung egoistischer Ziele fungieren.<sup>194</sup>

---

185 Vgl. ebd., S. 197–219, 241.

186 Vgl. ebd., S. 261–262, 303, 314, 317, 339.

187 Vgl. ebd., S. 161–162, 309, 325.

188 Vgl. ebd., S. 209–210.

189 Vgl. ebd.

190 Vgl. ebd., S. 334.

191 Vgl. ebd.

192 Vgl. ebd., S. 337.

193 Vgl. ebd., S. 54–55.

194 Vgl. ebd., S. 26–43, 52–53.

### 3.2.3 Das Subjekt in der postmodernen Kultur – Nihilismus, Narzissmus und Beziehungsunfähigkeit

Die im Kontext des soziologischen und republikanisch orientierten Diskurses getätigten Analysen der Selbstbezogenheit des modernen Subjekts spiegeln sich auch in zeitgenössischen Diagnosen des Narzissmus und der Beziehungsunfähigkeit des Subjekts in einer als postmodern verstandenen Kultur wider. Diese Diagnosen sind für eine spätere Bewertung der Aktualität der Beiträge von Zambrano und Gomá von besonderer Relevanz.

Das von Zima, Bauman und Gomá im Rahmen ihrer Subjektkritik aufgegriffene Konzept der Postmoderne kann ausgehend von Jean-Francois Lyotards und Fredric Jamesons Reflexionen zur Postmoderne verständlich gemacht werden. Lyotard setzt in *Das postmoderne Wissen* den Beginn der Postmoderne in den 1950er Jahren an<sup>195</sup> und bezeichnet hiermit den Zerfall eines Glaubens an die großen sinnstiftenden, teleologischen Metaerzählungen der Moderne.<sup>196</sup> Diesen Zerfall macht Lyotard verantwortlich für eine spezifisch postmoderne Anonymisierung, Vermassung und Auflösung des sozialen Zusammenhalts der Gesellschaft.<sup>197</sup> Die Delegitimierung der großen Narrative sowie des Glaubens an eine allgemeingültige Wahrheit begünstigt dem Autor zufolge in der Postmoderne die Etablierung einer Kultur des Dissens und Nihilismus.<sup>198</sup> Die postmoderne Gesellschaft versteht Lyotard folglich als ein Gewebe aus einer unbestimmten Zahl verschiedener Sprachspiele im Sinne von Mikrodiskursen.<sup>199</sup> Ein zentrales Merkmal der postmodernen Kultur identifiziert Lyotard darüber hinaus in der Merkantilisierung des Wissens.<sup>200</sup> Insofern die Wissenschaft in der Postmoderne nicht mehr glaubhaft in den Dienst des traditionellen humanistischen Narrativs der Emanzipation des Menschen gestellt werden kann,<sup>201</sup> wird diese in Folge einer bereits vor der Postmoderne zu verzeichnenden Verknüpfung von Wissenschaft und Kapitalismus in der Postmoderne zunehmend auf ein Instrument zur Optimierung der Produktionskapazitäten reduziert.<sup>202</sup>

Auch Fredric Jameson legt in seinem Aufsatz *Postmoderne. Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus* den Fokus auf das Verhältnis der Postmoderne zum Kapitalismus: Er versteht die gesellschaftliche, kulturelle und politische Situation der Postmoderne primär als das Ergebnis eines spätmodernen globalen Kapitalismus, der sich insbesondere durch den Fokus auf Telekommunikationsnetzwerke und

195 Vgl. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, Wien: Passagen Verlag 2015. S. 29.

196 Vgl. ebd., S. 53.

197 Vgl. ebd.

198 Vgl. ebd., S. 99–100, 144, 151–152.

199 Vgl. ebd., S. 104–105, 153.

200 Vgl. ebd., S. 33, 125.

201 Vgl. ebd., S. 105.

202 Vgl. ebd., S. 31–32, 40, 113–117, 125.

Reproduktionstechnologien sowie die kapitalistische Vereinnahmung der Kultur auszeichnet.<sup>203</sup> Im Zuge einer Ablehnung des Wahrheitsanspruches,<sup>204</sup> eines zunehmenden Einflusses der Kulturindustrie,<sup>205</sup> eines Verschwindens der Grenze zwischen Hoch- und Popkultur<sup>206</sup> sowie einer nostalgisch motivierten, für die zeitgenössische gesellschaftliche, kulturelle und politische Situation jedoch bedeutungslose Repräsentation vergangener Stile und Moden<sup>207</sup> kommt es dem Autor zufolge zu einer Auflösung der Opposition zwischen Signifikant und Signifikat.<sup>208</sup> Das postmoderne Subjekt sieht sich dem Autor zufolge umgeben von einer Flut an medial vermittelten, effektvoll inszenierten Zeichen und Bildern, denen es an tieferer Bedeutung fehlt.<sup>209</sup> Darüber hinaus stellt Jameson fest, dass es durch die Zerstörung und Manipulation der Natur sowie die Kolonisierung der Kultur im Zuge des Spätkapitalismus<sup>210</sup> zum Verschwinden »des Anderen« im Sinne einer Alternative zur sozio-ökonomischen Realität des Spätkapitalismus kommt.<sup>211</sup> Im postmodernen Raum ist das Subjekt gemäß Jameson dementsprechend eingetaucht in eine durch den spätmodernen Kapitalismus vollends strukturierte Welt, in der eine Alternative zu diesen Strukturen für das Subjekt nicht mehr greifbar ist.<sup>212</sup>

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass in dieser Arbeit trotz der Annahme der Besonderheiten einer spezifisch postmodernen kulturellen und gesellschaftlichen Situation im Anschluss an Taylor die Postmoderne als ein spezifisches Stadium der Moderne verstanden werden soll, insofern zwar ein Scheitern moderner Narrative sowie eine oberflächliche Hegemonie eines postmodernen Wertereativismus festgestellt werden können, jedoch die fundamentalen Paradigmen der modernen Kultur – dies sind gemäß Taylor der Zweckrationalismus und der romantische Expressionismus – dem Autor zufolge weiterhin die Gesellschaft prägen.<sup>213</sup> Dementsprechend sollen zwar die Besonderheiten eines postmodernen Subjekts gegenüber einem früh- und spätmodernen Subjekt berücksichtigt werden, es

203 Vgl. Fredric Jameson: »Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus«, in: Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Hamburg: Rowohlt 1986, S. 45–102, hier S. 47, 78–80, 91.

204 Vgl. ebd., S. 56.

205 Vgl. ebd., S. 46.

206 Vgl. ebd.

207 Vgl. ebd., S. 62–65.

208 Vgl. ebd., S. 58.

209 Vgl. ebd., S. 58, 70–73.

210 Vgl. ebd., S. 78–79.

211 Vgl. ebd., S. 93–94.

212 Vgl. ebd., S. 94.

213 Vgl. Charles Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 175–204, 348, 668–669, 683, 721, 776.

wird der Begriff des modernen Subjekts in dieser Arbeit jedoch universal verwendet, um sich auf den Menschen in Früh-, Hoch- und Postmoderne zu beziehen.

Mit dem modernen Subjekt in der postmodernen Kultur haben sich unlängst Zygmunt Bauman und Peter V. Zima auseinandergesetzt. Bereits Taylor erklärt in *Das Unbehagen der Moderne* den Narzissmus des modernen Subjekts ausgehend von einem radikalisierten romantisch-expressiven Paradigma.<sup>214</sup> Zima ergänzt in *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur* die bereits von Freud getätigte Aussage, dass die bürgerlich-individualistische Gesellschaft einen Narzissmus begünstigt, wenn er aufzeigt, dass insbesondere in der Spät- und Postmoderne der Narzissmus des modernen Subjekts durch Konsumorientierung und Werteindifferenz gesteigert wird.<sup>215</sup> Den Verlust von identitäts- und sinnkonstituierenden Werten auf gesellschaftlicher und politischer Ebene kompensiert das moderne Subjekt Zima zufolge in der Spät- und Postmoderne durch eine Flucht in die private Sphäre und den Konsum, wo es unabhängig von einem gesellschaftlich-politischen Kontext eine egozentrische und marktgeleitete Form der Selbstverwirklichung betreiben kann.<sup>216</sup> Eine in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts florierende Freizeitindustrie und Werbebranche orientiert sich an den libidinös-narzisstischen Bedürfnissen des Subjekts und kurbelt diese an.<sup>217</sup> Das moderne Subjekt wird folglich nicht mehr durch stabile Werte konstituiert, sondern durch medial beschleunigte Wunschvorstellungen gesteuert.<sup>218</sup> Darüber hinaus heben die Medien Zima zufolge das Realitätsprinzip auf und lassen dialogische Beziehungen und Orientierungen an Wertevorstellungen durch monologisch-narzisstische Projektionen des Subjekts ersetzen, insofern durch mannigfaltige Identifikationsangebote in Form von vermarkteten Personen und Ereignissen das Subjekt ersatzbefriedigt wird.<sup>219</sup> Dies wirkt der Konstituierung und Aufrechterhaltung von authentischen Identitäten entgegen, die auf gesellschaftlich-politisch ausgehandelten Wertevorstellungen beruhen, und fördert die Flucht eines geschwächten Subjekts in einen konsumorientierten Narzissmus.<sup>220</sup> Dieser trägt Zima zufolge zur Unfähigkeit des modernen Subjekts bei, mit dem Anderen zu kommunizieren und sich als im Dialog konstituiert zu verstehen.<sup>221</sup>

Mit den Auswirkungen der zeitgenössischen Beschleunigung, Indifferenz sowie einer Verflüchtigung alles Festen auf das moderne Subjekt hat sich insbesonde-

214 Vgl. Charles Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, S. 65–66, 82–88.

215 Vgl. Peter V. Zima: *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur*, Tübingen: Francke 2009. S. 113–160.

216 Vgl. ebd., S. 121–123.

217 Vgl. ebd., S. 120–121.

218 Vgl. ebd., S. 122, 137.

219 Vgl. ebd., S. 139.

220 Vgl. ebd., S. 120–121, 137.

221 Vgl. ebd., S. 134–139.

re Zygmunt Bauman in *Flüchtige Moderne* auseinandergesetzt. Wenngleich Bauman sich in seiner Analyse auf das in poststrukturalistischer Tradition stehende Konzept der Postmoderne beruft,<sup>222</sup> entwickelt er eine eigene Terminologie: Er unterscheidet zwischen einer festen und flüchtigen Moderne, wobei in seinem Konzept der flüchtigen Moderne durchaus im Sinne des Konzepts der Postmoderne die Außerkraftsetzung der zentralen Paradigmen der Moderne im Zentrum steht.

Ein zentrales Motiv der festen Moderne bestand Bauman zufolge in der Ersetzung alter fester Fundamente durch neue feste Fundamente.<sup>223</sup> Die Ökonomie als Ausdruck instrumenteller Vernunft nahm die Rolle eines neuen festen Fundaments ein und alles, was nicht der Ökonomie diene, verlor an Wert und wurde flüchtig.<sup>224</sup> Die instrumentelle Vernunft trat Bauman zufolge an die Stelle von Tradition, Loyalität und Ethik.<sup>225</sup> Zugleich bewirkte die im Rahmen des Liberalismus und Individualismus betriebene Demontage aller Bindungen, von denen man annahm, dass sie die Handlungsfreiheit des Subjekts einschränken, den Verlust der Fähigkeit zum kollektiven Handeln, sodass die Gesellschaft als solche in der Spät- und Postmoderne den sozialen, politischen und religiösen Institutionen in die Verflüchtigung folgte.<sup>226</sup> Der Bürger, der sein Wohlergehen an die Stadt knüpft, verschwindet dem Autor zufolge in der flüchtigen Moderne zugunsten eines Individuums, das sich nicht mehr für öffentliche Angelegenheiten interessiert.<sup>227</sup> Diesbezüglich stellt Bauman fest, dass in der flüchtigen Moderne alles verdrängt wird, was sich nicht im Jargon privater Sorgen und Interessen ausdrücken lässt.<sup>228</sup> Während in der festen Moderne noch der Glaube an ein erreichbares Ziel im Sinne einer gerechten Gesellschaft und perfekten Ordnung vorherrschte und das Fortschrittsparadigma rechtfertigte,<sup>229</sup> zeichnet sich die flüchtige Moderne dadurch aus, dass der Glaube an ein erreichbares Ziel verschwindet.<sup>230</sup> Das Glück wird nicht mehr durch die Veränderung der Gesellschaft angestrebt, sondern es steht die kurzfristige Befriedigung des Einzelnen im Zentrum, die als Ersatzbefriedigung für einen abhandengekommenen Sinn und Utopismus fungiert.<sup>231</sup> Folglich wird keine Dauerhaftigkeit mehr angestrebt, sondern ein sofortiger Konsum.<sup>232</sup> Dieser Trend wird Bauman zufolge durch einen leichten Kapitalismus der flüchtigen Moderne begünstigt, der ge-

222 Vgl. Zygmunt Bauman: *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017. S. 18.

223 Vgl. ebd., S. 9–10.

224 Vgl. ebd.

225 Vgl. ebd.

226 Vgl. ebd., S. 12.

227 Vgl. ebd., S. 47–49.

228 Vgl. ebd., S. 52.

229 Vgl. ebd., S. 39.

230 Vgl. ebd., S. 39, 76, 162–163.

231 Vgl. ebd., S. 12, 148–150, 173, 189–194.

232 Vgl. ebd., S. 90–98, 189–194.

zielt auf Kurzfristigkeit setzt, um Profite zu erhöhen.<sup>233</sup> Die zeitgenössische Glorifizierung des Individualismus begünstigt hierbei die Ablehnung von Verbindlichkeiten,<sup>234</sup> die durch die Verflüchtigung alles Festen eingeleitet wurde. Das moderne Subjekt setzt sich Bauman zufolge in der flüchtigen Moderne nicht mehr mit dem Anderen auseinander, sondern tauscht das Andere im Konfliktfall aus – dies betrifft den Beruf, Hobbys, Wohnorte und Konsumgüter, aber auch Partnerschaften, Freundschaften und letztlich die eigene Identität.<sup>235</sup> Die postmoderne Suche nach Identität, die auch bei Zima angesprochen wird, versteht Bauman als den fortlaufenden Versuch, das Flüssige zu formen.<sup>236</sup> Wie Zima, gelangt auch Bauman zu der Diagnose, dass in der zeitgenössischen Kultur Identitäten konsumiert werden, insofern die von der Industrie vorgeschriebenen und auf eine kurze Lebensdauer ausgerichteten Moden dem Subjekt als konsumierbarer Identitätsersatz dienen.<sup>237</sup> Da die Produkte im Kapitalismus der flüchtigen Moderne aus wirtschaftlichen Gründen für eine kurze Lebensdauer produziert werden und als Wegwerfprodukte fungieren, werden auch die Identitäten des modernen Subjekts in regelmäßigen Abständen weggeworfen.<sup>238</sup> Im Anschluss an Bauman wird deutlich, dass sich in der zeitgenössischen Gesellschaft nicht nur die Beziehungen der Subjekte untereinander verflüchtigen, sondern sich das moderne Subjekt selbst verflüchtigt.

In den folgenden Kapiteln soll nun die Analyse und Kritik des modernen Subjekts von Zambrano und Gomá untersucht werden. In diesem Kontext wird auf die im Rahmen der vorangegangenen Seiten erläuterten Diskursbeiträge zurückgegriffen. Darüber hinaus werden diese in der Abschlussdiskussion im Kapitel 6 aufgegriffen, um die Analyse und Kritik des modernen Subjekts von Zambrano und Gomá zu ergänzen, zu relativieren und hinsichtlich ihrer Aktualität zu bewerten.

---

233 Vgl. ebd., S. 150.

234 Vgl. ebd., S. 41–48.

235 Vgl. ebd., S. 108, 127, 176, 191–194.

236 Vgl. ebd., S. 100.

237 Ebd., S. 101–102.

238 Ebd., S. 103.

## 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.<sup>1</sup> Darüber hinaus lässt sich mit Bundgård ein religiöser<sup>2</sup> und mit Gómez-Montero ein pädagogischer und kunsthistorischer<sup>3</sup> 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,<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Gleichzeitig betont die Autorin jedoch das positive Potenzial der formal existierenden modernen Demokratien.<sup>7</sup> 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,<sup>8</sup> welche die Autorin in den lediglich formal existierenden modernen Demokratien nicht realisiert sah,<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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 filósofos 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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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 *poesia* 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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,<sup>20</sup> 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,<sup>21</sup> Martin Heidegger,<sup>22</sup> 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,<sup>23</sup> José Ortega y Gasset,<sup>24</sup> Blaise Pascal<sup>25</sup> und Max Scheler<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> »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.<sup>28</sup> Diesbezüglich wird im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich, dass bei Zambrano die Isolierung des Menschen aus der menschlichen Gemeinschaft,<sup>29</sup> die Instrumentalisierung der Natur<sup>30</sup> sowie der moderne Anthropozentrismus<sup>31</sup> 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,<sup>32</sup> eines Absterbens des öffentlichen Raumes<sup>33</sup> sowie der Konversion der Polis in eine Arena des Gegeneinanders<sup>34</sup> entspricht im Vokabular Zambranos das Verschwinden der Stadt in der Moderne.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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*<sup>39</sup> nicht notwendigerweise demokratisch, sondern vielfach oligarchisch regiert wurden,<sup>40</sup> bezieht sich die Autorin im Rahmen ihres Rückblickes auf die griechische Polis exklusiv auf das demokratisch regierte Athen.<sup>41</sup> 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 ergibt<sup>42</sup> 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 [...]«<sup>43</sup> [*objektive Rationalität des Sozialen, die in allen Epochen auf das Individuum wirkt*]. Während Arendt und Gomá jedoch konkret von einer zeitgenössischen Polis sprechen,<sup>44</sup> die im Rahmen des modernen Individualismus und Absterbens der *Agora* zunehmend an Bedeutung für das moderne Subjekt verliert,<sup>45</sup> bevorzugt Zambrano die Verwendung des Begriffes *ciudad* [*Stadt*], wenn sie das Verschwinden der Stadt zugunsten urbaner Extensionen in der Moderne diagnostiziert.<sup>46</sup>

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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> Das politische Leben in der griechischen Polis war Zambrano zufolge jedoch mit dem Glauben an die Existenz des Göttlichen vereinbar.<sup>49</sup> Das Göttliche versteht Zambrano als eine durch die Religion objektivierte oder durch die Philosophie rationalisierte Form des Heiligen.<sup>50</sup> Das Heilige wiederum versteht die Autorin als eine transzendente, verborgene, ambivalente, nicht durch die *Ratio* fassbare Instanz<sup>51</sup> im Sinne eines »[...] fondo oscuro de la vida [...]«<sup>52</sup> [*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.<sup>53</sup> 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 Führern<sup>54</sup> sowie einer glorifizierten Zukunft im Rahmen eines radikalen Fortschrittsoptimismus treten.<sup>55</sup> Zugleich stellt Zambrano fest, dass das moderne Subjekt den Status eines sich selbst glorifizierenden Gottes einnimmt,<sup>56</sup> wodurch das Andere verdeckt wird und die Konturen des Menschen verschwinden.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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,<sup>59</sup> 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.«<sup>60</sup> [*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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup>

»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‹.«<sup>63</sup> [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,<sup>64</sup> wobei diese Begrenzung im oben erläuterten Sinne zugleich als Bedingung der Selbsterkenntnis die Identität des Individuums überhaupt erst begründet.<sup>65</sup> 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,<sup>66</sup> da sich der Mensch als ein über Identität und Bewusstsein seiner Selbst verfügendes, freies und handlungsfähiges Wesen letztlich überhaupt erst in der Polis konstituiert.<sup>67</sup> 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.«<sup>68</sup> [*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.<sup>69</sup> Die *persona* schafft Zukunft, weil aus dem Bewusstsein ihrer selbst und der Fähigkeit zur Reflexion die Freiheit entsteht, eigenverantwortlich zu handeln.<sup>70</sup> Die *persona* selbst – wie das Leben als solches – wurzelt in einem Grundvertrauen sowie einem Glauben, der dem Menschen überhaupt erst die Kraft verleiht, weiterleben zu wollen und Veränderung, das heißt Leben, zuzulassen.<sup>71</sup> 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.«<sup>72</sup> [*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.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup>

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.<sup>75</sup>

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 [...]«<sup>76</sup> [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.«<sup>77</sup> [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.<sup>78</sup> Dieser war Zambrano zufolge hinsichtlich seines Ideals der Stadt Gottes in eine antike Tradition der Skizzierung der Utopie einer idealen Polis getreten.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup> 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,<sup>83</sup> bei Zambrano hingegen im oben erläuterten Sinne als das Andere in jeglicher Hinsicht.<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup>

Zambrano teilt die augustinische Annahme eines mit dem Anderen vermittelnden Zentrums im Inneren des Menschen und verwendet hierfür die Metaphern *el corazón* [das Herz],<sup>86</sup> *las entrañas* [die Tiefen]<sup>87</sup> sowie *la caverna interior* [die innere Höhle].<sup>88</sup> 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,<sup>89</sup> 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,<sup>90</sup> wirkt. Zwar kann die Utopie Zambrano zufolge niemals absolut realisiert werden,<sup>91</sup> 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 Zusammenlebens<sup>92</sup> als die erste historische Formulierung der Utopie in der abendländischen Kultur.<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> Dieses Ideal versteht Zambrano als das christliche Pendant zum platonischen Staat.<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> Diese Utopie wurde durch die Nostalgie eines verloren gegangenen paradiesischen Zustandes sowie die Hoffnung auf die Errichtung eines neuen Paradieses auf Erden ermöglicht.<sup>98</sup> 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,<sup>99</sup> insofern alle Städte Europas letztlich notwendigerweise gescheiterte Kopien einer Stadt Gottes am Horizont<sup>100</sup> 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.«<sup>101</sup> *[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.<sup>102</sup>

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.<sup>103</sup> 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.<sup>104</sup>

Zwar bezeichnet Zambrano den Menschen hinsichtlich seines kontinuierlichen Scheiterns als ein tragisches Wesen,<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> Die Hoffnung versteht Zambrano als essenzielle Kategorie menschlichen Lebens, die dem Menschen überhaupt erst Zukunft ermöglicht: Sie wird zum tiefsten Fundament des Lebens,<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> 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.<sup>110</sup>

Ausgehend von diesen Prämissen versteht Zambrano den Menschen als einen *rey-mendigo* [Bettler-König]:<sup>111</sup> 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.<sup>112</sup>

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 Absolutismen<sup>113</sup> sowie radikalisierten Delirien,<sup>114</sup> 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 Menschen<sup>115</sup> 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 Vernunft<sup>116</sup> 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 Wirklichkeitszuges 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,<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup> Dementsprechend wurde die Kunst im Allgemeinen gegenüber der Philosophie abgewertet, welche von Platon als Medium zur direkten Schau der Ideen gedacht wurde.<sup>119</sup> 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 symbolisiert<sup>120</sup> – als Medium fungierte.<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> 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.<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup> 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.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup> Diesbezüglich stellt Zambrano fest, dass der Philosoph hinsichtlich seines Strebens nach rationaler Erkenntnis und der Schau der Ideen<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup>

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.<sup>130</sup> Die Motivation von Zambranos normativ präsentierten Poeten besteht der Autorin zufolge darin, zu einer ursprünglichen Situation der Gemeinschaft und Harmonie zurückzugelangen.<sup>131</sup> Zambrano verwendet für diesen ursprünglichen Status der Gemeinschaft<sup>132</sup> die Metaphern ursprünglicher Traum,<sup>133</sup> ursprüngliches Paradies<sup>134</sup> sowie verlorenes Paradies.<sup>135</sup> 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.<sup>136</sup> Der von Zambrano normativ skizzierte Poet versteht sein Kunstwerk dementsprechend nicht als eigene Leistung, sondern versteht sich selbst im antiken Sinne als Vehikel:<sup>137</sup>

»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.«<sup>138</sup> [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:<sup>139</sup>

»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.«<sup>140</sup> [*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.<sup>141</sup> Poesie ist Zambrano zufolge demnach in erster Linie rezeptiv, sie entspringt einer aus Liebe motivierten Passivität.<sup>142</sup> Diesen Prozess des bewussten Schweigens und des Raumeingeständnisses an das Andere bezeichnet Zambrano als das Martyrium des Poeten.<sup>143</sup> 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.<sup>144</sup> 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.«<sup>145</sup> [*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 verausgibt.*]

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.<sup>146</sup> 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.<sup>147</sup> 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.«<sup>148</sup> [*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.«<sup>149</sup> *[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.«<sup>150</sup> *[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:<sup>151</sup> *la palabra liberada del lenguaje*.<sup>152</sup> Die poetische Sprache greift auf Metaphern zurück, um zum einen auszudrücken, was nicht rational ausdrückbar ist,<sup>153</sup> 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:<sup>154</sup>

»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.«<sup>155</sup> [*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.<sup>156</sup> 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.<sup>157</sup> Sie bewirkt die Bereitschaft, mitzufühlen und sich explizit nicht über das Andere zu erheben,<sup>158</sup> 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.<sup>159</sup>

»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.«<sup>160</sup>  
*[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.<sup>161</sup> 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.<sup>162</sup> 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.»<sup>163</sup> [*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 a 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 [...]».<sup>164</sup> [*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.«<sup>165</sup> *[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.«<sup>166</sup> *[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.«<sup>167</sup> [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.«<sup>168</sup> [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.«<sup>169</sup> [*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.<sup>170</sup> 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.<sup>171</sup> Die *Ratio* geht seit Platon von der Existenz des Einen in Form der Idee des Guten oder später in einer einzigen Wahrheit aus<sup>172</sup> 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.<sup>173</sup> Aus dem Geltungsanspruch der *Ratio* leitet sich ein Imperativ ab,<sup>174</sup> 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 beansprucht<sup>175</sup>. 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 [...]«. <sup>176</sup> [...] *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.<sup>177</sup> 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:<sup>178</sup>

»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.«<sup>179</sup>

*[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.<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup> 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.«<sup>182</sup> [*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.<sup>183</sup>

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.<sup>184</sup> Absolutismus definiert Zambrano als eine Haltung, die etwas oder jemandem absolute Geltung zuspricht und allem anderen Geltung abspricht.<sup>185</sup> 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.<sup>186</sup> 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.<sup>187</sup>

Die neue, spezifisch moderne Form der Einsamkeit fungiert nicht mehr als Basis für Gemeinschaft und Kommunikation, sondern entspricht einer absoluten Isolation.<sup>188</sup> 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.<sup>189</sup> [*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.<sup>190</sup> 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.<sup>191</sup> Dieses veränderte Verhältnis des modernen Subjekts zur Welt ist Zambrano zufolge letztlich Ausdruck einer spezifisch modernen *soberbia de la razón* [*Überheblichkeit der Vernunft*],<sup>192</sup> die bewirkt, dass das Subjekt sich nicht mehr als Teil eines Ganzen versteht, sondern davon ausgeht, das Ganze konzeptuell hervorzubringen und intellektuell zu besitzen.<sup>193</sup>

»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 ensobreció. 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 totalmente. [...] 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.»<sup>194</sup> *[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 Einsamkeit<sup>195</sup> 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.«<sup>196</sup> *[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.«<sup>197</sup> *[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.<sup>198</sup> 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 [...].«<sup>199</sup> *[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.«<sup>200</sup> *[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.<sup>201</sup> 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.<sup>202</sup> In diesem Rahmen wird auch das moderne Subjekt selbst letztlich auf ein mechanisch erklärbares Ding reduziert.<sup>203</sup> 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.<sup>204</sup>

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‹.<sup>205</sup> [...] ›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.«<sup>206</sup> [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.<sup>207</sup> 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.«<sup>208</sup> *[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.<sup>209</sup> Indem das moderne Subjekt im Rahmen einer *frenesí de la razón* [Rausch der Vernunft]<sup>210</sup> 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.<sup>211</sup>

Die Isolierung des modernen Subjekts von der Realität und dem Anderen in jeglicher Hinsicht, im Rahmen seiner Selbstvergöttlichung<sup>212</sup> 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.<sup>213</sup> 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.<sup>214</sup>

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.«<sup>215</sup> [*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.«<sup>216</sup> [*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*.<sup>217</sup> An die Stelle der Stadt treten Zambrano zufolge zunehmend urbane Räume, in denen Menschen wohnen, aber nicht zusammenleben.<sup>218</sup> 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* zurückführt<sup>219</sup>, 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.<sup>220</sup> 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.«<sup>221</sup> [*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.<sup>222</sup>

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.

Liberalismus<sup>223</sup> die modernen Demokratien von innen heraus ausgehöhlt hatte: Der spätmoderne Liberalismus ist der Autorin zufolge das Ergebnis des modernen Rationalismus und Individualismus.<sup>224</sup> Im Rahmen eines zunehmend antagonistischen Verständnisses von Individuum und Gesellschaft<sup>225</sup> 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.«<sup>226</sup> *[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,<sup>227</sup> 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.<sup>228</sup> 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.«<sup>229</sup> *[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.<sup>230</sup>

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 [...]«. <sup>231</sup> [*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.« <sup>232</sup> [*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. <sup>233</sup>

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.<sup>234</sup>

»[...] 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 [...].«<sup>235</sup> [...] *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,<sup>236</sup> 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.<sup>237</sup> 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.<sup>238</sup> Die Polis hatte er ausdrücklich nicht als einen Zusammenschluss zum gegenseitigen wirtschaftlichen Nutzen verstanden,<sup>239</sup> 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.<sup>240</sup> 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.<sup>241</sup> 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,<sup>242</sup> 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.<sup>243</sup>

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,<sup>244</sup> 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.«<sup>245</sup> [*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 Tradition<sup>246</sup> 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.<sup>247</sup> Stattdessen plädiert sie für einen neuen, authentischen, humanen Liberalismus,<sup>248</sup> der Gemeinschaft anstrebt, gegenseitige Abhängigkeit anerkennt und authentische Freiheit in Gemeinschaft intendiert.<sup>249</sup>

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.<sup>250</sup> 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,<sup>251</sup> 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.<sup>252</sup> 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.<sup>253</sup> 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.«<sup>254</sup> [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.<sup>255</sup> 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.«<sup>256</sup> [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.«<sup>257</sup> [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.«<sup>258</sup> [*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.<sup>259</sup> Diesbezüglich identifiziert Zambrano im Werk Heraklits noch eine ursprüngliche Erkenntnisform, die im Nachhinein als eine Verbindung von Philosophie und Poesie bewertet werden kann.<sup>260</sup> 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.<sup>261</sup> 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.<sup>262</sup> *[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 Liebe<sup>263</sup> 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.»<sup>264</sup> [*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.<sup>265</sup> 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*]<sup>266</sup> beizutragen. Wie im folgenden Kapitel deutlich wird, versteht Zambrano den *realismo español* als Basis eines *conocimiento poético*, welches die spanische Kultur dominiert.<sup>267</sup>

### 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,<sup>268</sup> 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.<sup>269</sup>

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.<sup>270</sup> 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.<sup>271</sup>

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.<sup>272</sup> Dieser hatte einen durch den deutschen Idealismus begünstigten subjektzentrierten Vernunftbegriff kritisiert, der die Koexistenz von Subjekt und Objekt weitgehend ignoriert.<sup>273</sup> 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.<sup>274</sup> Er war zu der Aussage *yo soy yo y mi circunstancia* [Ich bin ich und meine Umstände/mein Umfeld] gelangt,<sup>275</sup> 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.<sup>276</sup> Wie oben ausgeführt wurde, greift Zambrano diesen Gedanken auf, wenn sie das Subjekt als intersubjektiv und kommunikativ konstituiert versteht, Leben mit Zusammenleben gleichsetzt<sup>277</sup> und die Etablierung eines solchen Verständnisses von Realität anstrebt.<sup>278</sup> 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.<sup>279</sup> 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.<sup>280</sup> 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.

zurückzuführen<sup>281</sup> und hatte später christliche Momente aufgegriffen, insofern sie sich insbesondere auf die augustinische Suche im Inneren beruft.<sup>282</sup> 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.<sup>283</sup> 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.<sup>284</sup> 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.<sup>285</sup> 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.<sup>286</sup> 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.<sup>287</sup>

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.<sup>288</sup> 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.<sup>289</sup> Beide Ansätze versteht er als gleichberechtigte Perspektiven der europäischen Kultur,<sup>290</sup> 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,<sup>291</sup> 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.<sup>292</sup> Dementsprechend wirbt er für einen Wirklichkeitszugang, der beide Perspektiven berücksichtigt.<sup>293</sup> 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 Tradition<sup>294</sup> 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.<sup>295</sup> 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.<sup>296</sup> 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.<sup>297</sup> 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.<sup>298</sup> 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.<sup>299</sup> Der Autor diagnostiziert zunächst die Konstitution und gesellschaftliche Hegemonie eines neuen Menschentypus in der Spätmoderne – des *hombre masa* [Massenmenschen].<sup>300</sup> 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.<sup>301</sup> An die traditionelle Stelle des Bürgers, der Normen, Traditionen sowie moralische Verpflichtungen akzeptiert, tritt der *hombre masa*, der diese ablehnt<sup>302</sup> und stattdessen verstärkt Freiheitsrechte zur subjektiven Entfaltung einfordert.<sup>303</sup> Obwohl der *hombre masa* dem Autor zufolge aufgrund seiner Anspruchslosigkeit an die eigene Moral und Bildung sowie seines egozentrischen Lebensstils zur Politik unfähig ist,<sup>304</sup> beansprucht dieser im Kontext einer spätmodernen *hyperdemocracia* [Hyperdemokratie]<sup>305</sup> die Führung der Gesellschaft für sich.<sup>306</sup> An die Stelle einer *minoría selecta* [Elite/auserlesene Minderheit],<sup>307</sup> 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,<sup>308</sup> 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.<sup>309</sup> 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.<sup>310</sup> Der *hombre masa* versteht das Gemeinwesen nicht mehr als ein kollektives, auf die Zukunft ausgerichtetes Projekt, das die politische Partizipation der Bürger erfordert,<sup>311</sup> sondern reduziert das demokratische Gemeinwesen auf die Funktion eines Garanten seiner subjektiven Freiheiten und nimmt die Existenz der demokratisch strukturierten Gesellschaften als selbstverständlich hin.<sup>312</sup> 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.<sup>313</sup>

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*<sup>314</sup> und *masa vulgar* [vulgäre Masse]<sup>315</sup> 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.<sup>316</sup> 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*<sup>317</sup> [Generation 98] und vor allem Miguel de Unamunos getreten war.<sup>318</sup> 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.<sup>319</sup> 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.<sup>320</sup> 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.<sup>321</sup> 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.<sup>322</sup> 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.<sup>323</sup> 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.<sup>324</sup> 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.<sup>325</sup> 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.<sup>326</sup>

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]<sup>327</sup> bezieht, das dem Anderen, das heißt der Realität, kontemplativ und antikonzeptionell<sup>328</sup> begegnet und in der spanischen Kultur und insbesondere Literatur Ausdruck findet.<sup>329</sup> 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,<sup>330</sup> 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.<sup>331</sup> Die ursprünglich mittels der Metapher der Inspiration des Künstlers durch die Musen veranschaulichte Funktion des Poeten als Medium des Göttlichen im Sinne des absolut Anderen<sup>332</sup> führt Zambrano auf eine Passivität aus Liebe<sup>333</sup> zurück, insofern dieser seine eigene Stimme zum Schweigen bringt und sich rezeptiv für das Andere öffnet<sup>334</sup> 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.<sup>335</sup>

Die Autorin bezeichnet den *realismo español* in Abgrenzung zur *Ratio* als einen antikonzeptionellen und antisystematischen<sup>336</sup> sowie seinerseits nicht systematisch fassbaren<sup>337</sup> Zugang zur Wirklichkeit. Sie versteht ihn in diesem Sinne als eine Form der Erkenntnis,<sup>338</sup> 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,<sup>339</sup> 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.«<sup>340</sup> [*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*]<sup>341</sup> 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.«<sup>342</sup> [*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 Poeten<sup>343</sup> emotional, das heißt durch eine Liebe zum Anderen begründet ist, die sich durch die im Kapitel 4.4.1 erläuterte Passivität aus Liebe<sup>344</sup> 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 Anderen<sup>345</sup> motiviert ist. Daher bezeichnet die Autorin den Poeten auch als einen liebevollen Sohn, der die Realität explizit nicht rational zu verfremden beabsichtigt.<sup>346</sup> 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,<sup>347</sup> 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.<sup>348</sup> 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:<sup>349</sup> »No será menester recabar la absoluta independencia de este materialismo fanático español con respecto a todos los materialismos europeos.«<sup>350</sup> [*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.«<sup>351</sup> [*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.«<sup>352</sup> [*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:<sup>353</sup>

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.«<sup>354</sup> [*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.«<sup>355</sup> [*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 bezeichnet<sup>356</sup> 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.<sup>357</sup>

»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.«<sup>358</sup> [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.«<sup>359</sup> [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 Mystik<sup>360</sup> und die oben erläuterte Ablehnung eines Rationalismus<sup>361</sup> und Idealismus<sup>362</sup> – als Ausdruck einer für die spanische Kultur konstitutiven Hinwendung zum Anderen im Sinne ihrer Ausführungen zum *realismo español*.<sup>363</sup> Die im *realismo español* implizierte Ablehnung der im Kapitel 4.4 erläuterten vereinheitlichenden und absolutistischen rationalen Gewalt im Denken<sup>364</sup> 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.«<sup>365</sup>  
*[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.<sup>366</sup> 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.<sup>367</sup> Zambrano versteht San Juan de la Cruz als den bedeutendsten religiösen Poeten und begabtesten Vertreter der Mystik.<sup>368</sup> 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.<sup>369</sup> 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.«<sup>370</sup> [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.<sup>371</sup> 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 besitzt<sup>372</sup> 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.«<sup>373</sup> [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,<sup>374</sup> 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.<sup>375</sup> 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.«<sup>376</sup> *[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.«<sup>377</sup> *[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.<sup>378</sup> 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 dient<sup>379</sup> und durch eine Liebe zum Anderen im Sinne des *realismo español* motiviert ist.<sup>380</sup> 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.«<sup>381</sup> [*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*.<sup>382</sup> Eine dem modernen Subjekt im Rahmen seines Individualismus abhandengekommene Liebe zum Anderen stellt das zentrale Motiv der mystischen Einkehr in das Innere dar.<sup>383</sup> Im Schweigen des Selbst wird eine Leere erzeugt, in der sich das Andere dem Subjekt zeigen kann.<sup>384</sup> 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.«<sup>385</sup> [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.«<sup>386</sup> [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,<sup>387</sup> 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 Zusammenlebens<sup>388</sup> leisten und somit die Basis für eine von Zambrano angestrebte Kultur des Einander-Zuhörens und des Miteinanders legen.<sup>389</sup>

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 Liebe<sup>390</sup> in exemplarischer Weise realisiert und die Re-Etablierung der in der Moderne verloren gegangenen, im Kapitel 4.4 erläuterten *piedad*<sup>391</sup> 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.<sup>392</sup> 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 Visionär<sup>393</sup> und Vorbild<sup>394</sup> 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,<sup>395</sup> sie jedoch – wie Zambrano bemerkt – vielfach in der expressiven Konsolidierung der eigenen Existenz im Sinne einer *furia de expresión* [*Furie des Ausdrucks*] mündete.<sup>396</sup> 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.<sup>397</sup> 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,<sup>398</sup> einer zunehmenden Distanzierung der *Ratio* vom Leben<sup>399</sup> sowie eines modernen Verlusts von Hoffnung und Utopismus<sup>400</sup> von Unamuno beeinflusst ist. Darüber hinaus wird Zambranos Bestreben der Vermittlung zwischen Poesie und Vernunft als Erbe Unamunos interpretiert.<sup>401</sup>

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.<sup>402</sup> 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,<sup>403</sup> 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.<sup>404</sup> 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,<sup>405</sup> 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.<sup>406</sup>

Auch wenn Zambrano hervorhebt, dass das literarische Werk von Unamuno äußerst vielfältig ist, da dieses Theaterstücke, Romane, lyrische und satirische Poesie sowie Essays beinhaltet,<sup>407</sup> spricht sie von einer Einheit seines Werkes,<sup>408</sup> insofern sein Gesamtwerk letztlich den existenziellen Konflikt des Menschen im Sinne seiner tragischen Existenz zum Ausdruck bringt.<sup>409</sup> 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.<sup>410</sup> 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,<sup>411</sup> 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.<sup>412</sup> 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.<sup>413</sup> 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.<sup>414</sup> Zambrano selbst stimmt mit Unamunos diesbezüglichem Ansatz überein, stellt jedoch fest, dass während die Mystik im oben erläuterten stoischen Sinne einen Suizid des Ichs<sup>415</sup> betreibt, Unamuno sich trotz seiner Annahme des *pecado original del querer ser* [Ursünde des Sein-Wollens]<sup>416</sup> durch einen modernen Individualismus auszeichnet,<sup>417</sup> der ihn von der absoluten Öffnung für das Andere im Sinne eines aus Liebe zum Anderen begründeten Suizids des Ichs abhält.<sup>418</sup> Nichtsdestotrotz betont Zambrano, dass Unamunos Gesamtwerk von einem Interesse für das Andere, insbesondere im Sinne einer der Realität zugrundeliegenden Basis – durchaus im existenzialistischen Sinne<sup>419</sup> – geleitet ist.<sup>420</sup> Insofern Unamuno das Andere jedoch nicht durch die *Ratio*, sondern mittels einer religiös motivierten Poesie im Ausdruck zu erschließen beabsichtigt,<sup>421</sup> 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.<sup>422</sup> *[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 Individualität<sup>423</sup> 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*.<sup>424</sup> In Form einer *queja* [Wehklage]<sup>425</sup> 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!«<sup>426</sup>

*[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.<sup>427</sup> 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.<sup>428</sup> 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.<sup>429</sup> 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.<sup>430</sup> 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‹.«<sup>431</sup> [*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 Existenz<sup>432</sup> und der existenziellen Tragik<sup>433</sup> 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.<sup>434</sup> 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.<sup>435</sup> 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,<sup>436</sup> 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.«<sup>437</sup>

[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 konfliktive 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 Ausdrucks<sup>438</sup> 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,<sup>439</sup> 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.<sup>440</sup> 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 [...]«. <sup>441</sup> [*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*. <sup>442</sup> Vielmehr zeichnet sich sein Werk durch einen Antipositivismus und Antipragmatismus im Sinne der Kritik einer modernen *religión de la ciencia* [Wissenschaftsreligion] <sup>443</sup> 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.« <sup>444</sup> [*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, <sup>445</sup> welche er auf eine durch die positivistisch-pragmatisch ausgeprägte moderne Wissenschaftskultur bewirkte Sinnentleerung sowie einen Hoffnungsverlust des modernen Subjekts zurückführt. <sup>446</sup> 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]<sup>447</sup> 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*,<sup>448</sup> richtet, um Selbsterkenntnis zu erlangen, da nur im Angesicht der Resistenzfläche des Anderen Identität und Realität des Selbst erfahrbar werden.<sup>449</sup>

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]<sup>450</sup> 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.<sup>451</sup> 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.<sup>452</sup> 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 versteht<sup>453</sup> – zur Feststellung gelangt war, dass sich die spanische Philosophie stets literarischer Ausdrucksformen bedient und deren zentrale Themen weniger konzeptuell-systematisch als literarisch ausgedrückt werden.<sup>454</sup> Hierbei handelt es sich Pérez-Borbujo Álvarez zufolge um eine Feststellung, die das Denken von Zambrano maßgeblich beeinflusst hatte.<sup>455</sup> 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, Unsterblichkeit<sup>456</sup> sowie Brüderlichkeit.<sup>457</sup> 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.«<sup>458</sup> [*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.«<sup>459</sup> [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.]

Folglich ändern auch die Zweifel nichts am Entschluss für den Glauben an das Andere und den liebevollen Dienst am Anderen.<sup>460</sup> 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,<sup>461</sup> 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.<sup>462</sup> Im Anschluss an Unamunos Quijote-Interpretation erläutert Zambrano, dass sich in Don Quijotes Entschluss für das Festhalten an einem Heldentum<sup>463</sup> und seiner Entscheidung, die vermeintliche Verrücktheit als Vorwand zu nutzen sowie den damit einhergehenden Spott als Preis seines heldenhaften Dienstes am Anderen zu akzeptieren,<sup>464</sup> eine spanische Hingabe an die Realität ausdrückt:<sup>465</sup> »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.«<sup>466</sup> [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.<sup>467</sup> 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.<sup>468</sup> *[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 glorifiziert<sup>469</sup> und die Verbindung zum Anderen in jeglicher Hinsicht verliert.<sup>470</sup>

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,<sup>471</sup> der in der Moderne zugunsten der radikalen Realisierung des eigenen Willens aufgelöst wurde.<sup>472</sup> 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.<sup>473</sup> 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.«<sup>474</sup> [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]<sup>475</sup> an – für Zambrano zum Ausdruck einer *fe humanizada* [humanisierter Glaube].<sup>476</sup> 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.<sup>477</sup> 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.<sup>478</sup>

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,<sup>479</sup> diesen mit Jesus vergleicht<sup>480</sup> und Cervantes' Roman schließlich als ein christliches Epos bezeichnet,<sup>481</sup> 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*<sup>482</sup> 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.«<sup>483</sup> [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,<sup>484</sup> 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.<sup>485</sup> Beeinflusst durch den französischen Realismus skizziert Galdós in *Misericordia* die Armut der Unterschicht Madrids.<sup>486</sup> 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.<sup>487</sup> 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.<sup>488</sup> 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,<sup>489</sup> obwohl die Bedingungen einer authentischen Chancengleichheit in der Realität freilich nicht erfüllt waren.<sup>490</sup> 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.<sup>491</sup> 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.<sup>492</sup> Insofern die Kirche sich auch mit den neuen Machtstrukturen einer elitären Bourgeoisie verflochten und damit endgültig als authentische Repräsentantin christlicher Werte disqualifiziert hatte,<sup>493</sup> realisiert Galdós Pizarro zufolge in seinem Spätwerk eine Berufung auf die zentralen Elemente des Christentums jenseits der Institution Kirche.<sup>494</sup> In diesem Zuge tritt der spirituelle Held im Spätwerk von Galdós an die Stelle des politischen Helden seines Frühwerks.<sup>495</sup> 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.<sup>496</sup> Jedoch wird die Protagonistin von Pizarro, García Lorenzo und Menéndez Onrubia nicht nur als Repräsentantin christlicher Werte identifiziert,<sup>497</sup> 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.<sup>498</sup> 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*,<sup>499</sup> 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 [...].«<sup>500</sup> [*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 überwinden. 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.<sup>501</sup> 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.<sup>502</sup> 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.<sup>503</sup> Die Figuren sind vom Wunsch angetrieben, sich selbst und ihr eigenes Konzept von der Realität zu verwirklichen, anstatt eine gegebene Realität wahrzunehmen.<sup>504</sup> 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.«<sup>505</sup> [*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.«<sup>506</sup> [*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.<sup>507</sup> 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.<sup>508</sup> 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.<sup>509</sup>

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.<sup>510</sup> 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.«<sup>511</sup> [*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.«<sup>512</sup> [*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.<sup>513</sup> 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.<sup>514</sup>

Das Leben der Romanfigur, die Zambrano zufolge zwanghaft ein fiktives Konzept ihrer selbst realisiert und der Welt aufzwingen will,<sup>515</sup> vergleicht Zambrano schließlich mit der Hölle.<sup>516</sup> 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 gelingt<sup>517</sup> – 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]<sup>518</sup> 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.«<sup>519</sup> [*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.<sup>520</sup> 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 Romans<sup>521</sup> die anderen Figuren in ihrem Wunsch nach Selbstverwirklichung, Geltung und individueller Existenz bloßzustellen.<sup>522</sup> Durch die Ruhe Beninas können sich die anderen Figuren überhaupt erst in ihrer narrativen Existenz konstituieren, was diese freilich in übertriebenem Maße praktizieren.<sup>523</sup> 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.«<sup>524</sup> [*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.<sup>525</sup>

»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.«<sup>526</sup> *[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.<sup>527</sup> 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.<sup>528</sup> Sie will Zambrano zufolge das Leben und die Realität nicht verlassen, um Geschichte zu machen,<sup>529</sup> und wird dadurch gleichsam zu einem offenen Ort.<sup>530</sup> 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.«<sup>531</sup> *[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.<sup>532</sup> 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.<sup>533</sup> 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.«<sup>534</sup> *[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,<sup>535</sup> 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,<sup>536</sup> dennoch in allen Dingen enthalten und zugleich der Ursprung ist.<sup>537</sup> Darüber hinaus erläutert Zambrano, dass das Wasser einen Ort darstellt, an dem das Leben sprudelt.<sup>538</sup> Wasser will dienen,<sup>539</sup> 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.<sup>540</sup> Zudem legt Zambrano dar, dass Benina wie das Wasser folgen, empfangen und dienen kann.<sup>541</sup> Über diesen Vergleich hinaus wird Benina von Zambrano zur Erlöserin,<sup>542</sup> zum Engel<sup>543</sup> und zur Bewahrerin des Lebens<sup>544</sup> 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,<sup>545</sup> und Benina von anderen Figuren als Engel bezeichnen lassen.<sup>546</sup> Zudem hatte er eine Verwechslung Beninas mit einer verstorbenen Wohltäterin inszeniert, die von den Bewohnern des Armutsviertels für heilig erklärt wird.<sup>547</sup>

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.<sup>548</sup>

»¿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.«<sup>549</sup> [*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.<sup>550</sup> 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;<sup>551</sup> *[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 ersehen, 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 vermischt, 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,<sup>552</sup> 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.

## 5 Javier Gomá – Die Analyse, Kritik und Therapie des modernen Subjekts

---

### 5.1 Zum Autor und seinem Werk

Im Zentrum von Gomás essayistisch gehaltenem Werk steht die *Tetralogía de la ejemplaridad*, in der er eine Genealogie des Verhältnisses zwischen Bürger und Polis in der abendländischen Kultur skizziert und eine Kritik des modernen Individualismus betreibt. Die in der *Tetralogía de la ejemplaridad* behandelten Themen und Aspekte greift der Autor in weiteren Monografien sowie Artikeln auf, vertieft diese und ergänzt sie um zusätzliche Perspektiven. Im Fokus von Gomás Analyse und Kritik des modernen Subjekts steht die Auseinandersetzung mit dem Imitationsparadigma sowie dessen Manifestationen in der europäischen Kultur und insbesondere Literatur. Hinsichtlich der Bewertung und Funktion dieses Paradigmas verzeichnet er einen radikalen Bruch zwischen einer vormodernen und modernen Kultur, insofern das Imitationsparadigma in der Moderne abgewertet wird, was von dem Autor wiederum mit zahlreichen Pathologien von Subjekt und Gesellschaft in der Moderne assoziiert wird. Einen Fokus legt Gomá in seinen Analysen auf die gesellschaftliche Funktion von Literatur. Diesbezüglich wird in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet, dass Gomá eine Analyse und Kritik des modernen Subjekts betreibt, die im Vorschlag der Einbindung von Literatur in das Projekt der Therapie des modernen Subjekts im Sinne dessen Integration in die Polis mündet.

Wie bereits thematisiert wurde, kann im Hinblick auf Gomás junges Werk auf wenig Sekundärliteratur zurückgegriffen werden. Diese Untersuchung kann vor allem an die Aussage von Martínez Fernández anknüpfen, dass Gomá eine neue Debatte darüber eröffnet, welche Rolle die Imitation heutzutage bei der Konstituierung von Subjekten spielen sollte.<sup>1</sup> Darüber hinaus wird in dieser Untersuchung an dessen Feststellung angeknüpft, dass Gomá dahingehend ein diskursbereicherndes Potenzial zugeschrieben werden kann, dass sein Werk dazu beiträgt, Vorurteile gegenüber dem Konzept der Imitation, verstanden als Subjektkonstituierungs-

---

1 Vgl. Iker Martínez Fernández: *Sobre la imitación de los modelos*, S. 713.

instanz, abzubauen.<sup>2</sup> Diese Aussage wird insbesondere im Rahmen der im Kapitel 6 getätigten In-Beziehung-Setzung zum zeitgenössischen ästhetisch-literaturwissenschaftlichen Diskurs bestätigt und spezifiziert. In den folgenden Kapiteln wird herausgearbeitet, dass Gomás Konzept eines spezifischen, am Mythos von Achilles im Gynäzeum orientierten Bildungsromans<sup>3</sup> ähnlich wie Zambranos Konzept der Literatur im Sinne des *realismo español* auf die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext abzielt. Darüber hinaus kann aufgezeigt werden, dass beide Autor(inn)en in ihren auf die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext abzielenden Ansätzen eine alternative Strategie zu einer Tradition moderner Kunst verfolgen, die auf Gesellschaftskritik und die darin intendierte Überwindung des *Status quo* im Sinne der Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System abzielt.

Im Rahmen der in den folgenden Kapiteln getätigten Herausarbeitung der Analyse und Kritik des modernen Subjekts aus dem Gesamtwerk von Gomá wird ebenfalls deutlich, dass Gomá im Gegensatz zu Zambrano weniger ein radikalisiertes rationalistisches Paradigma für die Entfremdung des modernen Subjekts sowie die zeitgenössische Atomisierung der Gesellschaft verantwortlich macht, als ein radikalisiertes romantisch-expressives Paradigma sowie damit einhergehend die Glorifizierung des Autonomie- und Authentizitätsideals und dessen Manifestation in der Kunst.

Gomás Analyse und Kritik der Pathologien des modernen Subjekts und insbesondere dessen radikale Individualismus wird – ähnlich wie in den skizzierten Analysen von Taylor, MacIntyre, Arendt, Tönnies, Simmel und Zambrano – erst im Kontext der Diagnose eines Bruches des bis zu Beginn der Moderne intakten Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft verständlich. Seine Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowie die daran anschließenden Vorschläge zur Einbindung von Literatur in das Projekt der Therapie des modernen Subjekts können insbesondere vor dem Hintergrund seiner Prämissen von Intersubjektivität sowie seiner in aristotelischer Tradition stehenden Sozialanthropologie verständlich gemacht werden, die der Autor im Rückgriff auf seine Analyse des antiken Mythos von Achilles im Gynäzeum entwickelt.

2 Vgl. ebd.

3 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra 2012. S. 36.

## 5.2 Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft in der Vormoderne

### 5.2.1 Gomás Interpretation des Mythos von Achilles im Gynäzeum – Eine exemplarische Darstellung des vormodernen Verständnisses vom Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft

Wie oben bereits angedeutet wurde, verwendet Gomá den Begriff »Polis« durchaus im Sinne aristotelisch-republikanisch geprägter Autor(inn)en wie Arendt und MacIntyre, nicht exklusiv, um sich auf das historische Phänomen der griechischen Stadtstaaten zu beziehen, sondern versteht unter der Polis eine soziale Rationalität im Sinne eines epochenunabhängigen politischen und sozialen Kontextes, an dem das Individuum teilhaben kann und der auf das Individuum – wie im Laufe dieses Kapitels herausgearbeitet wird – in identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftender Weise wirkt. In diesem Sinne bezeichnet er die Polis als eine:

»[...] racionalidad objetiva de lo social que se impone al individuo en todas las épocas [...] y no ese específico tipo de comunidad urbana que se desarrolló históricamente en la antigüedad griega.«<sup>4</sup> [...] objektive Rationalität des Sozialen, die in allen Epochen auf das Individuum wirkt [...] und nicht jener spezifische Typ urbaner Gemeinschaft, der sich historisch in der griechischen Antike entwickelte.]

Dieses Verständnis erlaubt es dem Autor – durchaus im Sinne Zambranos Verständnis des Verlusts des Glaubens an die Stadt<sup>5</sup> – Arendts Diagnose des Zerfalls des öffentlichen Raumes<sup>6</sup> oder MacIntyres Auffassung eines modernen Subjekts, das als »Bürger von nirgendwo« außerhalb der Polis lebt,<sup>7</sup> ein entfremdetes Verhältnis des modernen Subjekts zur Polis zu diagnostizieren.

In *Aquiles en el gineceo* betreibt Gomá eine Interpretation des antiken Mythos von Achilles im Gynäzeum, um die Bedeutung des öffentlichen Raumes und des sozialen Kontextes in der griechischen Antike sowie ein aus dem Mythos abzuleitendes, für die vormoderne abendländische Kultur exemplarisches Verhältnis zwischen dem Menschen und der Polis zu skizzieren. Dieses Verhältnis erläutert Gomá im Kontext seiner Sozialanthropologie, auf deren Basis er seine Analyse und Kritik des modernen Subjekts betreibt und seine Vorschläge zur Therapie desselben entwickelt. Gomás Interpretation des Mythos wurde bereits an anderer Stelle skizziert,<sup>8</sup> wes-

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

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

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

7 Vgl. Alasdair MacIntyre: *Verlust der Tugend*, S. 54–55, 334.

8 Vgl. Justus Meier: *La tetralogía de la ejemplaridad*, S. 21–51.

halb dieses Kapitel sich auf eine Herausstellung der für das Verständnis seiner Analyse und Kritik des modernen Subjekts wesentlichen Aspekte beschränkt.

Während die Figur des Achilles vornehmlich mit Homers *Ilias* in Verbindung gebracht wird, interpretiert Gomá die zentrale Bedeutung der mythologischen Figur ausgehend vom Mythos des Achilles im Gynäzeum.<sup>9</sup> In dem von der Tradition weniger beachteten Mythos<sup>10</sup> versteckt die Göttin Tetis ihren Sohn Achilles im Gynäzeum von Skyros, um dessen Teilnahme am Krieg gegen Troja zu verhindern, da der Prophezeiung zufolge zwar der Krieg gegen Troja nur mit Achilles gewonnen werden kann, jedoch seine Teilnahme am Krieg zugleich dessen Tod bedeutet.<sup>11</sup> Im Mythos wird Achilles Leben im Gynäzeum am Hofe des Lykomedes auf Skyros dargestellt. Dort lebt er als Frau verkleidet und geht isoliert von der Polis einem auf seine eigene Körperlichkeit reduzierten Leben nach, bis eines Tages Odysseus und Diomedes als Händler verkleidet in das Gynäzeum gelangen und Achilles ausfindig machen, um den Helden aufzufordern, sein Leben in den Dienst der Polis zu stellen und am Krieg gegen Troja teilzunehmen.<sup>12</sup> Der Mythos stellt Gomá zufolge einen Schlüssel zum Verständnis der *Ilias* dar, insofern ein zentrales Thema der *Ilias* Achilles Teilnahme am Krieg und somit letztlich sein Entschluss für den Dienst an der Polis darstellt.<sup>13</sup> Wie im Folgenden dargelegt wird, symbolisieren der Krieg gegen Troja, die Akzeptanz des eigenen Todes, die Zeit während Achilles Aufenthalt im Gynäzeum sowie die Zeit nach seiner Entscheidung für den Dienst an der Polis Gomá zufolge verschiedene Momente, Konflikte und Stadien im Leben des Menschen in seinem Verhältnis zur Polis, die in der Mythologie um Achilles in exemplarischer Form dargestellt werden. Zur Interpretation der Phasen und Konflikte in Achilles Leben wendet Gomá Søren Kierkegaards Modell der Lebensstadien auf den Mythos an. Dieser hatte in seinem Frühwerk zwischen zwei Lebensstadien – dem ästhetischen und ethischen Stadium – und in seinem Spätwerk zwischen drei Lebensstadien unterschieden – dem ästhetischen, ethischen und religiösen Stadium.<sup>14</sup> Da das religiöse Stadium für das Verhältnis zwischen dem Menschen und der Polis irrelevant ist,<sup>15</sup> wendet Gomá lediglich die ersten beiden Stadien auf den Mythos an.

Das ästhetische Stadium, das mit der Kindheit und Jugend assoziiert wird,<sup>16</sup> beschreibt Gomá im Anschluss an Kierkegaard als ein Stadium, in dem der Mensch in egozentrischer Weise seinen Lebenssinn vornehmlich in der Befriedigung seiner

9 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 45.

10 Vgl. ebd., S. 51–53.

11 Vgl. ebd., S. 20.

12 Vgl. ebd., S. 20–22.

13 Vgl. ebd., S. 38–39.

14 Vgl. ebd., S. 74–75.

15 Vgl. ebd., S. 75.

16 Vgl. ebd., S. 83.

triebhaften Bedürfnisse versteht.<sup>17</sup> Das Individuum betrachtet sich selbst in diesem Lebensstadium als ein Kunstwerk, das es selbstzufrieden bewundert und expressiv zu verwirklichen beabsichtigt.<sup>18</sup> Im Rahmen seines narzisstischen Selbstbezuges ist es unfähig, seinen Fokus und seine Liebe auf das Andere zu richten.<sup>19</sup>

Jenseits eines gemeinschaftlichen Kontextes, in dem ihm die Existenz seiner Mitmenschen Grenzen auferlegen könnte, lebt der Mensch in einem gottähnlichen und selbstgenügsamen Status, im Rahmen dessen er nur sich selbst gegenüber Rechenschaft ablegt und ohne äußere Beschränkungen seinen Bedürfnissen nachgeht.<sup>20</sup> Insofern der Mensch im ästhetischen Stadium unfähig ist, eine gleichberechtigte Beziehung zu seinen Mitmenschen aufzubauen, lebt er gleichsam in Isolation außerhalb der Polis, was sich Gomá zufolge trotz der vermeintlichen Vorzüge des ästhetischen Stadiums in einem negativen Gefühl ausdrücken kann:

»Encerrado en sí mismo mientras los demás conviven en la polis, hacen transacciones y se reúnen en torno a una mesa, oscila entre la exaltación grandilocuente y el malestar y la melancolía [...].«<sup>21</sup> [*Eingeschlossen in sich selbst, während die anderen in der Polis zusammenleben, Transaktionen durchführen und sich um einen Tisch versammeln, schwankt er zwischen übertriebener Erhebung, Unbehagen und Melancholie [...].*]

Das ethische Stadium stellt die Überwindung dieses infantil-adoleszenten Egozentrismus im ästhetischen Stadium dar. Es impliziert ein Selbstverständnis als Teil eines sozialen und kulturellen Kontextes, der den Menschen überhaupt erst konstituiert: Gomá bezieht sich hier nicht nur auf die kulturellen Einflüsse, die immer schon auf den Menschen wirken, sondern verweist auf die bloße Existenz der Mitmenschen, die den eigenen Bedürfnissen sowie der eigenen Existenz Grenzen auferlegen und dadurch intersubjektiv die Grenzlinien der eigenen Identität abstecken.<sup>22</sup> Durchaus im oben erläuterten Sinne Zambranos, konstituiert die Resistenz des Anderen Gomá zufolge die Form und Realität des Selbst.<sup>23</sup> Die Identität wird Gomá zufolge darüber hinaus immer auch durch die soziale Rolle und Funktion des Individuums innerhalb der Polis definiert.

»[...] nuestra identidad estriba en parte en la personal combinación de tareas sociales que cada uno elige, dentro del limitado surtido de posibilidades que la polis

17 Vgl. ebd., S. 57–61, 80–93, 110.

18 Vgl. ebd., S. 87.

19 Vgl. ebd., S. 86.

20 Vgl. ebd., S. 110.

21 Ebd., S. 72.

22 Vgl. ebd., S. 62, 66, 130.

23 Vgl. ebd., S. 62.

le ofrece.«<sup>24</sup> [...] unsere Identität beruht zum Teil auf der persönlichen Kombination sozialer Aufgaben, die jeder innerhalb des begrenzten Angebots an Möglichkeiten, die ihm die Polis bietet, für sich wählt.]

Motiviert durch die Anerkennung der Tatsache, dass der Mensch nur in der Polis authentische Individualität erlangen kann, entschließt sich der junge Mensch in der Phase des Übergangs vom ästhetischen zum ethischen Stadium für den Eintritt in die Polis, um Individualität zu erlangen.<sup>25</sup> Dabei wird der junge Mensch Gomá zufolge gleichsam von der Polis angezogen, mit der er notwendigerweise konfrontiert wird.<sup>26</sup>

Im Mythos spiegelt Achilles Jugend im Gynäzeum das ästhetische Stadium wider, insofern der Held im Gynäzeum sowohl in räumlicher als auch politischer Isolation von der Polis lebt und ein Dasein fristet, das auf Genuss und die mannigfaltige Befriedigung seiner selbst ausgerichtet ist.<sup>27</sup> Die Polis wird Gomá zufolge im Mythos durch Odysseus und Diomedes symbolisiert, die als Händler verkleidet in das Frauenhaus gelangen und Achilles auffordern, sein auf sich selbst fokussiertes Leben aufzugeben und am Krieg gegen Troja teilzunehmen, das heißt in den öffentlichen Raum zu treten.<sup>28</sup>

Gemäß Zambranos oben erläutelter Feststellung, dass sich Individuum und politische Gesellschaft zeitgleich in der griechischen Polis konstituiert haben,<sup>29</sup> stellt auch Gomá im Anschluss an seine anhand des Mythos skizzierte Sozialanthropologie fest, dass Individualität und Kollektivität miteinander einhergehen.<sup>30</sup> Den Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium vergleicht Gomá dementsprechend mit einer zweiten Geburt<sup>31</sup> und an anderer Stelle mit dem Aufwachen aus einem traumhaften Zustand im ästhetischen Stadium, in welchem sich der Mensch angesichts des Fehlens der Resistenz des Anderen in einem Status der Konsistenzlosigkeit eines subjektiven Deliriums befindet.<sup>32</sup> Er erlangt eine durch den Kontext vermittelte Realität und Objektivität.<sup>33</sup>

Hinsichtlich der Überwindung des ästhetischen Stadiums sei an dieser Stelle angemerkt, dass dieses Gomá zufolge nie abschließend überwunden werden kann,

24 Ebd.

25 Vgl. ebd., S. 119–133.

26 Vgl. ebd., S. 92.

27 Vgl. ebd., S. 57–61, 80–93.

28 Vgl. ebd., S. 92.

29 Vgl. María Zambrano: *Persona y democracia*, S. 148.

30 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 81, 151.

31 Vgl. ebd., S. 95.

32 Vgl. ebd., S. 28.

33 Vgl. ebd., S. 96.

da beide Stadien letztlich als Pole verstanden werden müssen, die in den unterschiedlichen Lebensphasen in unterschiedlicher Gewichtung ausgeprägt sind.<sup>34</sup> Da auch der Eintritt in das ethische Stadium im selbstbezogenen Wunsch nach Individualität und somit im ästhetischen Anteil des Menschen gründet, setzt Gomá die Überwindung des ästhetischen Stadiums mit der Akzeptanz einer Kompatibilität<sup>35</sup> und kontinuierlichen Spannung<sup>36</sup> des ästhetischen und ethischen Moments gleich. In diesem Sinne geht das ästhetische Moment letztlich im ethischen Stadium auf, da das Individuum in der Polis, das heißt im ethischen Stadium, seine Individualität sucht und entfaltet.<sup>37</sup>

»[...] se conoce mortal y, como tal inesencial, reemplazable, sustituible; pero, por otro lado, esa mortalidad íntima a su ser es, paradójicamente, condición de la única gran positividad que nos ha sido dada, la de constituirnos dentro de la polis, pese a todo, en una individualidad única, insustituible y esencial.«<sup>38</sup> *[...] er erkennt sich als sterblich und dadurch als unwesentlich, ersetzbar, austauschbar; aber auf der anderen Seite ist diese seinem Wesen inhärente Sterblichkeit paradoxerweise die Voraussetzung für die einzige und großartige Positivität, die uns gegeben wurde: nämlich jene, uns trotz allem in der Polis als eine einzigartige, unersetzliche und wesentliche Individualität zu konstituieren.]*

Der Übergang vom ästhetischen Stadium in das ethische Stadium, der in der Entscheidung von Achilles in exemplarischer Form dargestellt wird, spiegelt Gomá zufolge den Eintritt in die Polis im Sinne der Akzeptanz wider, sich innerhalb eines politisch-gemeinschaftlichen Kontextes einschränken zu lassen,<sup>39</sup> um sich letztlich im aristotelischen Sinne überhaupt erst als Mensch im Sinne eines *Zoon politikon* konstituieren zu können. Wie bei Zambrano, Arendt und Aristoteles selbst, wird auch bei Gomá der Eintritt in die Polis als Entschluss zur Teilnahme an einem identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftenden Projekt sowie als Bedingung authentischer menschlicher Existenz verstanden.

Achilles Entscheidung, das Gynäzeum zu verlassen und für die Polis in den Krieg zu ziehen, das heißt, am bedeutendsten politischen Projekt seiner Zeit teilzunehmen,<sup>40</sup> geht mit der Akzeptanz der eigenen Mortalität sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne als Bedingung für den Eintritt in die Polis einher:

34 Vgl. ebd., S. 104, 152.

35 Vgl. ebd., S. 99, 152.

36 Vgl. ebd., S. 173.

37 Vgl. ebd., S. 151.

38 Ebd., S. 130.

39 Vgl. ebd., S. 95–97.

40 Vgl. ebd., S. 59.

»En efecto, no hay más radical constatación de la finitud del propio yo que coexistir con otros sujetos, porque unos a otros se relativizan mutuamente. Aquiles renuncia a los placeres del gineceo no para dar curso libre a sus inclinaciones sino para, renunciando a ellas y a su propia inmortalidad, cumplir una misión que le reclama la polis. La renuncia, que en el caso de Aquiles se extiende a la vida misma, es moral antes que física.«<sup>41</sup> *[In der Tat gibt es keine radikalere Feststellung der Endlichkeit des eigenen Ichs, als die Koexistenz mit anderen Subjekten, weil sich die Subjekte gegenseitig relativieren. Achilles verzichtet nicht auf die Vergnügungen des Gynäzeums, um seinen Neigungen freien Lauf zu lassen, sondern um eine Aufgabe zu erfüllen, die ihm die Polis auferlegt und die mit dem Verzicht auf Vergnügungen und seine eigene Unsterblichkeit einhergeht. Der Verzicht, der im Fall von Achilles bis zum Verzicht auf das Leben selbst reicht, ist eher moralisch als physisch.]*

Gomá interpreta Achilles Akzeptanz des eigenen Todes dementsprechend im symbolischen Sinne als Verzicht auf einen gottähnlichen, auf die Ewigkeit, Grenzenlosigkeit und in diesem Sinne letztlich Unsterblichkeit ausgerichteten Status im ästhetischen Stadium außerhalb der Polis, das heißt als Akzeptanz der gegenseitigen Begrenzung und Überwindung eines selbstvergöttlichenden und selbstgenügsamen Stadiums der Selbstbefriedigung.<sup>42</sup> Der Tod dieses egozentrischen Wesens geht mit der Geburt eines humanen Wesens einher, das heißt mit der Geburt eines Wesens, das sich selbst in seiner beschränkten Existenz anerkennt, sich als Mensch in der Polis konstituiert und im Sinne von Aristoteles sein *Telos* als Bürger einer Polis erfüllt:

»Ser ciudadano de la polis es ser mortal, porque debemos renunciar a la propia autodivinización. Pero, paradójicamente, cuando lo hacemos, hallamos en el mundo finito nuestra auténtica individualidad. Así lo muestra el mito por cuanto Aquiles debió primero – él, el descendiente de Zeus, hijo de la diosa Tetis – aprender a morir, no desear morir pero sí nacer a la mortalidad social, como requisito previo imprescindible para llegar a ser el héroe que es.«<sup>43</sup> *[Bürger der Polis zu sein bedeutet sterblich zu sein, weil wir auf unsere eigene Selbstvergöttlichung verzichten müssen. Aber paradoxerweise finden wir, wenn wir dies tun, in der endlichen Welt unsere wahre Individualität. So zeigt es der Mythos, insofern Achilles – er, der Nachkomme von Zeus, Sohn der Göttin Thetis – zuerst lernen musste zu sterben; nicht den Tod zu wünschen, sondern in die soziale Sterblichkeit geboren zu werden, als unverzichtbare Voraussetzung, um der Held zu werden, der er ist.]*

Der Mythos des Achilles im Gynäzeum spiegelt Gomá zufolge letztlich eine für die gesamte vormoderne Kultur konstitutive Annahme wider, welche der vormodernen

41 Ebd., S. 62.

42 Vgl. ebd., S. 97.

43 Ebd., S. 66.

Hegemonie einer kosmologischen Weltanschauung entspricht.<sup>44</sup> Das Teil – im Falle des Mythos das Individuum – muss am Ganzen – im Falle des Mythos an der Polis – teilhaben, um an dessen Objektivität zu partizipieren und Realität zu erlangen.<sup>45</sup>

## 5.2.2 Exemplarische Literatur als vormoderne Integrations- und Sozialisationsinstanz

Gomá erläutert, dass in einer vormodernen *cultura ejemplar* [Kultur der Vorbildlichkeit],<sup>46</sup> die auf den folgenden Seiten erläutert wird, dieses Ideal auch über den Mythos von Achilles hinaus durch die *Paideia* vermittelt wurde.<sup>47</sup> Der Autor argumentiert, dass die *Paideia* sowohl als Kanon kulturspezifischer Gewohnheiten, Werte, Symbole, Gefühle, Vorstellungen und Erwartungen verstanden werden kann, aber das Konzept der *Paideia* darüber hinaus auch als eine Sozialisationsinstanz zu verstehen ist, insofern sie dem Menschen einen kulturspezifischen Kanon durch die Kultur selbst vermittelt und ihn somit in die Polis integriert, die immer auch als Kulturgemeinschaft gedacht werden kann:

»Quizá la voz más fiel al significado original sería el término alemán Bildung. Todas las costumbres, valores, nociones, sentimientos, expectativas y símbolos que conforman la cultura de un pueblo se condensan en la educación que una generación recibe de los mayores, luego conserva y enriquece, y finalmente transmite a la siguiente generación de sus hijos. Debido a este marcado carácter aplicado y pedagógico, la paideia no se identifica con la acumulación de vastos saberes teóricos o la reunión de un corpus de doctrinas abstractas, sino que toda ella, íntegramente – filosofía, retórica, literatura, historia, ciencias –, se orienta a la formación colectiva de un tipo humano que, reuniendo con armonía las excelencias más estimadas en un momento histórico dado, funcione como molde con ayuda del cual modelar y troquelar la personalidad de la juventud y dotar de esa efigie en el alma [...].«<sup>48</sup> [Vielleicht wäre die passendste Bezeichnung für ursprünglichen Sinn [des Begriffes Paideia] der Begriff ›Bildung‹. Alle Bräuche, Werte, Vorstellungen, Gefühle, Erwartungen und Symbole, die die Kultur eines Volkes ausmachen, kondensieren sich in der Erziehung, die eine Generation von der älteren Generation erhält, dann bewahrt, bereichert und schließlich an die nächste Generation ihrer Kinder weitergibt. Aufgrund dieses ausgeprägten praktischen und pädagogischen Charakters ist die Paideia nicht mit der Ansammlung umfangreicher theoretischer Kenntnisse oder der Sammlung eines Korpus abstrakter Doktrinen gleichzusetzen. Sie ist gänzlich – Philosophie, Rhetorik, Literatur, Geschichte, Wissenschaften umfassend – auf die kollektive Bildung eines Menschentyps

44 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, Madrid: Taurus 2015. S. 91.

45 Vgl. ebd., S. 91–92; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 148.

46 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 505–507.

47 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 116–117.

48 Ebd., S. 139–140.

*ausgerichtet. Dieser, indem er die meistgeschätzten Tugenden einer bestimmten historischen Epoche harmonisch vereint, dient als Modell, mit dessen Hilfe die Persönlichkeit der Jugend geformt werden kann, in deren Seele somit ein Abbild geprägt wird [...].*

Der Autor betont, dass die *Paideia* in der vormodernen Kultur als Sozialisationsinstanz insbesondere mittels der Literatur kulturspezifische Werte vermittelt hatte.<sup>49</sup> Sozialisation definiert Gomá als die Übernahme von Institutionen und durch kollektive Wertevorstellungen legitimierte Bräuche der Polis.<sup>50</sup>

Sowohl eine exemplarische Literatur als auch die *Paideia* an sich versteht Gomá als Ausdruck eines vormodernen, durch die Kosmovision gestützten Imitationsparadigmas und Realismus, welcher Perfektion und Wahrheit im Anderen verortet, das erkannt werden kann und unabhängig vom betrachtenden Individuum in der Natur, in den (platonischen) Ideen oder in der Tradition als Vorbild wahrgenommen wird, das es zu imitieren gilt.<sup>51</sup> Diesbezüglich spricht Gomá von einem vormoderne *cosmos ejemplar* [*Kosmos der Vorbildlichkeit*]:

»La premodernidad se caracteriza por suponer la existencia de un cosmos ejemplar, presubjetivo, inmutable, ordenado, perfecto, completo; y ante esa ejemplaridad cósmica [...], la única posibilidad reservada al hombre premoderno es reiterarla disciplinadamente y producir copias (imitaciones) lo más parecidas posible a los patrones preestablecidos.«<sup>52</sup> [*Die Vormoderne ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die Existenz eines Kosmos der Vorbildlichkeit voraussetzt, welcher präsubjektiv, unveränderlich, geordnet, perfekt und vollständig ist; und angesichts dieser Kosmologie der Vorbildlichkeit [...], besteht die einzige Möglichkeit für den vormodernen Menschen darin, diese diszipliniert zu wiederholen und Kopien (Nachahmungen) zu erzeugen, die den vorgegebenen Mustern so ähnlich wie möglich sind.*]

Gomá legt dar, dass sich das Motiv der Mimesis in der vormodernen Literatur vor allem in zwei Hinsichten manifestiert hat: Zum einen orientierten sich die Autoren an einer als kanonisch bewerteten Tradition, deren Ideal sie mittels der Übernahme von Stilen und Themen zu erreichen versuchten.<sup>53</sup> Zum anderen erläutert Gomá, dass in der vormodernen Kultur die Polis durch die *Paideia* mittels der Literatur auf den Leser wirkte: Der Protagonist wurde als Prototyp im Sinne eines charismati-

49 Vgl. ebd., S. 140, 167, 185, 212, 218.

50 Vgl. ebd., S. 175.

51 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 93–94; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 81–214, 225–229, 265; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 245–254.

52 Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 254.

53 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 139–160, 179–224.

schen Trägers der zentralen Ideale einer Kultur im Werk inszeniert, damit der Leser bestimmte Eigenschaften des Protagonisten imitieren konnte:<sup>54</sup>

»En general, cabe afirmar que la premodernidad se presenta como un ›cosmos de ejemplaridades personales‹, idealizado y moralizado, y que lo preceptivo y normativo que hay en él – moral, jurídico, religioso – se representa mediante figuras ejemplares, míticas o históricas, dotadas de una tipicidad concreta.«<sup>55</sup> [*Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die Vormoderne sich als ein ›Kosmos der persönlichen Vorbilder‹ darstellt, idealisiert und moralisiert, wobei das Präskriptive und Normative in ihr – moralisch, rechtlich, religiös – durch exemplarische Figuren, mythischer oder historischer Natur dargestellt wird, die mit einer konkreten Typizität ausgestattet sind.*]

Diesbezüglich identifiziert Gomá in der vormodernen Kunst und insbesondere in der Literatur einen *cosmos de modelos* [*Kosmos der Modelle*] im Sinne einer Fülle von Modellen, die als Vorbilder gedacht, inszeniert und akzeptiert wurden:

»Toda ella descansa en una suerte de ›cosmos de modelos‹, en la representación artística y literaria de una variedad de individuos modélicos y de exempla, porque se confía en que la educación virtuosa de los ciudadanos a través de ese ejemplario asegure la justicia y la bondad de la sociedad a la que pertenecen. Estos modelos personales, omnipresentes en la poesía, el teatro, la novela, la historia, la retórica, incluso la pintura y la escultura, hasta el giro obrado en la cultura del siglo XVIII, son ejemplares en el sentido de que presentan una tipicidad general. Se quiere decir con ello que tienen una pretensión de generalización a modo de ejemplo o de antejemplo, que el autor de esas obras artísticas no está primeramente expresando su ingenio o su mundo interior, como en el Romanticismo, sino proponiendo modelos de normalidad o anormalidad.«<sup>56</sup> [*Alles basiert auf einer Art ›Kosmos der Modelle‹ in den künstlerischen und literarischen Darstellungen einer Vielzahl von modellhaften Individuen und Exemplaren. Dies liegt daran, dass man darauf vertraut, dass die Erziehung der Tugenden der Bürger durch diese Darstellungen die Gerechtigkeit und das Wohl der Gesellschaft gewährleistet. Diese persönlichen Modelle sind allgegenwärtig in der Poesie, dem Theater, dem Roman, der Geschichte, der Rhetorik, sogar in der Malerei und der Skulptur, bis hin zum Wandel in der Kultur des 18. Jahrhunderts. Sie sind vorbildlich im Sinne einer allgemeinen Typizität. Damit ist gemeint, dass sie einen Anspruch auf Verallgemeinerung als Vorbild oder Antivorbild haben. Der Autor dieser Kunstwerke drückt nicht vorrangig sein Schöpfergeist oder seine innere Welt aus, wie es in der Romanistik der Fall war, sondern er schlägt Modelle für Normalität oder Abnormalität vor.*]

54 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 303, 320, 498, 556.

55 Ebd., S. 295.

56 Javier Gomá Lanzón: Imitación y experiencia, S. 507–508.

Insofern der Eintritt in das ethische Stadium entsprechend der kosmologischen Weltanschauung ein zentrales Ideal der vormodernen Kultur darstellte, erläutert Gomá, dass eine zentrale Funktion der *Paideia* letztlich darin bestand, die Integration des Menschen in die Polis im Sinne der Integration in das ethische Stadium zu gewährleisten.<sup>57</sup> Vormoderne Literatur hatte folglich stets eine pädagogische Funktion:

»No es exagerado afirmar que toda la cultura premoderna es una cultura ejemplar, en el sentido de que las obras poéticas, retóricas, históricas declaran tener siempre una finalidad ética, y las personas y situaciones que narran han de servir como ejemplos o antieejemplos para el aprovechamiento del lector.«<sup>58</sup> [*Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass die gesamte vormoderne Kultur eine Kultur der Vorbildlichkeit ist, insofern die poetischen, rhetorischen und historischen Werke stets ein ethisches Ziel verfolgen und die Personen sowie Situationen, die sie darstellen, als Vorbilder oder Antivorbilder zum Nutzen des Lesers dienen sollen.*]

Hauptanliegen dieser vormodernen Pädagogik war dementsprechend explizit nicht die Emanzipation im modernen Sinne, sondern die Integration in einen gesellschaftlichen Kontext. Diesen Akt der Integration versteht Gomá jedoch letztlich als den menschlichen und moralischen Emanzipationsprozess *par excellence*,<sup>59</sup> insofern der Mensch – wie im Kapitel 5.2.1 dargelegt wurde – durch die Integration in die Polis überhaupt erst eine authentische Identität intersubjektiv erlangt.

### 5.3 Die Konstitution des modernen Subjekts

Wie Zambrano diagnostiziert auch Gomá eine Herauslösung des modernen Subjekts aus einem gesellschaftlichen Kontext im Rahmen eines radikalen Individualismus. Bezugnehmend auf seine Sozialanthropologie der zwei Lebensstadien erläutert der Autor, dass das moderne Subjekt in seiner moralischen Entwicklung im ästhetischen Stadium stagniert ist, da im Zuge von Aufklärung und Romantik eine Glorifizierung der Momente des ästhetischen Stadiums sowie eine Abwertung des ethischen Stadiums stattgefunden haben, die bis heute die moderne Kultur prägen. Diesen Paradigmenwechsel führt Gomá auf ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren zurück, in dessen Zentrum die Überwindung des Imitationsparadigmas steht. Dieser Paradigmenwechsel wurde dem Autor zufolge auf ästhetischer Ebene bereits im Rahmen der Infragestellung der Autorität kanonischer Kunsttheorien

57 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 116–117.

58 Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 505–506.

59 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2011. S. 83, 157, 159; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 21, 24, 292.

und Werke in der späten Renaissance eingeleitet.<sup>60</sup> Zudem wurde Gomá zufolge auch die Natur bereits seit der frühen Neuzeit nicht mehr als Perfektion und Ideal wahrgenommen, sondern zunehmend als Ressource und Objekt der effizienten Beherrschung durch den Menschen betrachtet.<sup>61</sup> Darüber hinaus betont Gomá, dass insbesondere die Entdeckung Amerikas sowie die wissenschaftlichen Fortschritte in der frühen Neuzeit dazu beigetragen hatten, einen radikalen Fortschrittsoptimismus und eine Idee des linearen Fortschritts auf kultureller Ebene zu etablieren, die mit dem Imitationsparadigma unvereinbar schienen.<sup>62</sup> Auf theoretischer Ebene manifestierte sich dieser Paradigmenwechsel Gomá zufolge darin, dass ein vormoderner Realismus, der die Wahrheit im Äußeren verortet hatte, durch einen modernen Idealismus abgelöst wurde, der maßgeblich dazu beigetragen hatte, dass Wahrheit und Perfektion nicht mehr in der Tradition sowie in der gegebenen Realität verortet wurden, sondern in der expressiven Schöpfung des Subjekts selbst.<sup>63</sup> Durchaus im Sinne der oben erläuterten Diagnosen von Zambrano und Taylor stellt Gomá fest, dass das moderne Subjekt in materieller, ästhetischer und intellektueller Hinsicht selbst an die Stelle eines Schöpfergottes getreten war.<sup>64</sup> Die Ablösung des Imitationsparadigmas durch die kreative Schöpfung des Subjekts<sup>65</sup> entwertete dem Autor zufolge zugleich kulturelle Ideale, Traditionen und Bräuche, insofern in der Aufklärung alles, was mit der Vergangenheit assoziiert wurde, *per se* abgelehnt wurde:

»En cambio, la Ilustración rechaza todo el pasado en cuanto pasado y en cuanto norma de la historia, y anuncia la aurora de un tiempo nuevo, un tiempo moderno.«<sup>66</sup> *[Im Gegensatz dazu lehnt die Aufklärung die gesamte Vergangenheit sowohl als Vergangenheit als auch als Norm der Geschichte ab und kündigt die Morgendämmerung einer neuen Zeit, einer modernen Zeit, an.]*

Die Tradition verlor ihren normativen Charakter und die *Paideia* als Sozialisationsinstanz, welche die Integration in die Polis und den Eintritt in das ethische Stadium durch die Bereitstellung von Prototypen als Träger von gemeinschaftsfördernden Wertevorstellung und Bräuchen garantiert hatte, wurde abgelehnt.<sup>67</sup>

60 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 202–203.

61 Vgl. ebd., S. 236.

62 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 79; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 236.

63 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 84, 260.

64 Vgl. ebd., S. 248, 266–269; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 55.

65 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 260.

66 Ebd., S. 272.

67 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 116, 133.

Das durch die Entwertung kollektiver Wertevorstellungen und Gewohnheiten entstandene Vakuum wurde Gomá zufolge durch Rechte und Gesetze gefüllt, welche die Bürger voreinander und vor dem Staat schützen sollten.<sup>68</sup> Diesbezüglich erläutert Gomá, dass durch das moderne Rechtssystem, welches auf die Androhung von Bestrafung anstatt auf die Aneignung von gemeinschaftsfördernden Werten setzt,<sup>69</sup> die Autonomie des modernen Subjekts garantiert wird, insofern dieses durch die Androhung von Bestrafung lediglich hinsichtlich seines äußeren Verhaltens beeinflusst wird aber eine intrinsische Motivation zum moralischen Handeln obsolet wird.<sup>70</sup> Insofern dieses Paradigma die Übernahme von gemeinschaftsfördernden Werten überflüssig macht, wurde der Eintritt in das ethische Stadium überflüssig und ein sozialer Frieden auf eine oberflächliche Ebene verlagert.<sup>71</sup> Durchaus im Sinne MacIntyres oben erläuterten Diagnose der modernen Ablösung von Tugenden durch Gesetze bezeichnet auch Gomá das moderne Subjekt als tugendlos.<sup>72</sup> Auch das für die modernen Demokratien konstitutive Ideal der Gleichheit ist Gomá zufolge lediglich auf formaler Ebene in den Gesetzen impliziert aber nicht im Selbstverständnis des modernen Subjekts verankert, da dieses sich in seinem Autonomiebestreben der Aneignung von gesellschaftlich vermittelten Wertevorstellungen verschließt.<sup>73</sup> Wie Zambrano kritisiert auch Gomá einen modernen Liberalismus der bloßen Toleranz, welcher durch einseitige Autonomieansprüche in Kombination mit einem auf Bestrafung und Androhung ausgerichteten Rechtssystem dazu geführt hat, dass die emotionale Beziehung zum Anderen sowie eine wertebasierte Gemeinschaft durch eine von außen aufgezwungene Zweckbeziehung ersetzt wurde, im Rahmen derer die Freiheiten des Mitmenschen lediglich als notwendiges Übel und Preis für die eigene Freiheit geduldet werden.<sup>74</sup> Gomá stellt fest, dass durch diese Paradigmen jegliche Verhaltensweisen gerechtfertigt werden, die nicht durch das Gesetz verboten sind und dem Mitbürger auf einer offensichtlichen Ebene schaden. Zugleich wird weder eine authentische Sozialisierung im Sinne der Übernahme eines Kanons gemeinschaftsfördernder Werte noch der Eintritt in das ethische Stadium gewährleistet.<sup>75</sup> Folglich müssen im Rahmen einer modernen, legalistischen Staatlichkeit<sup>76</sup> kontinuierlich neue Regeln und

68 Vgl. ebd., S. 160, 205–207.

69 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »¿Por qué obedece la gente?«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 69–71, hier S. 69.

70 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 160.

71 Vgl. ebd., S. 162.

72 Vgl. ebd., S. 103.

73 Vgl. ebd., S. 305.

74 Vgl. ebd., S. 161, 163, 177, 189–193, 315, 349.

75 Vgl. ebd., S. 193.

76 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2019, S. 70; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 205.

Verbote gefunden werden, um den egoistischen Verhaltensweisen des modernen Bürgers Einhalt zu gebieten, welcher auf innovative Weise kontinuierlich versucht, neue Wege zu finden, um egoistisches Verhalten zum persönlichen Vorteil legal durchzusetzen.<sup>77</sup>

Da ein kosmologisches Weltverständnis, wonach das Teil Objektivität und Sinn nur in der Perfektion des Ganzen erfahren kann, dem traditionskritischen Ideal des linearen Fortschritts wich und durch die Ablehnung der *Paideia* eine moderne Glorifizierung des Privaten<sup>78</sup> eingeleitet wurde, versteht sich das moderne Subjekt nicht mehr als Teil eines Kosmos, sondern als ein eigenständiger Kosmos.<sup>79</sup>

»En la modernidad, el hombre no es sólo el centro del cosmos, ni la parte más importante de él, sino él mismo un cosmos y su yo el único ser originario.«<sup>80</sup> [*In der Moderne ist der Mensch nicht nur das Zentrum des Kosmos oder der wichtigste Teil davon, sondern er selbst ist ein Kosmos und sein Selbst das einzige grundlegende Wesen.*]

Insbesondere das Autonomieideal, welches in der frühen Aufklärung das Ideal der Integration in einen Kontext ablöste, konnte Gomá zufolge diese Entwicklungen begünstigen.<sup>81</sup> Der Mensch wollte Unabhängigkeit von jeglicher Form der Autorität und des äußeren Einflusses erlangen, um sich von der Tradition,<sup>82</sup> der Religion,<sup>83</sup> und dem *Ancien Régime*<sup>84</sup> zu emanzipieren, welche dem Ideal der Freiheit gegenüberstanden. Diesbezüglich stellt Gomá in *Necesario pero imposible* im oben erläuterten Sinne Zambranos fest, dass sich das moderne Subjekt nur noch auf sich selbst verlässt: »Desde la Ilustración, el hombre sólo se guía por su razón y por su experiencia [...]«. <sup>85</sup> [*Seit der Aufklärung wird der Mensch nur noch von seiner Vernunft und seiner Erfahrung geleitet [...].*] Insofern externe Objektivität an Bedeutung für das moderne

77 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 206; Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 154.

78 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 148.

79 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 26; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 301; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 266; Javier Gomá Lanzón: »Tú eres muy especial«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 41–43, hier S. 41.

80 Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 266.

81 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 231; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 539–540, 592; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 89; Javier Gomá Lanzón: »Responsabilidad del arte«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 173–175, hier S. 174.

82 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 84, 260, 272.

83 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 139, 220–221.

84 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Responsabilidad del arte*, S. 174; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 89.

85 Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 329.

Subjekt verlor, wurde Gomá zufolge ein spezifisch moderner Subjektivismus und Skeptizismus gegenüber dem Äußeren begünstigt, der auch auf theoretischer Ebene etabliert wurde:

»Como es sabido, en el siglo XVII y principios del XVIII, se desarrollan dos corrientes de pensamiento contrapuestas, el idealismo de Descartes, Spinoza y Leibniz, y el empirismo de Locke, Berkeley y Hume, que, planteándose lo que el realismo ingenuo asumía sin objetar, comparten igual cuestionamiento de la objetividad y autonomía de lo real – objetos exteriores – por cuanto resulta ahora más evidente y primaria la realidad del yo pensante. El hombre rompe, por así decir, el espejo de la Naturaleza y sólo acepta como seguro la certeza de la experiencia del yo consciente o sujeto moderno.«<sup>86</sup> *[Wie bekannt ist, entwickelten sich im 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts zwei gegensätzliche Denkrichtungen: der Idealismus von Descartes, Spinoza und Leibniz sowie der Empirismus von Locke, Berkeley und Hume. Beide hinterfragen die Annahmen des naiven Realismus und zweifeln an der Objektivität sowie Eigenständigkeit der Realität äußerer Objekte. Daher erscheint nun die Realität des denkenden Ichs deutlicher und grundlegender. Der Mensch bricht sozusagen den Spiegel der Natur und akzeptiert als einzige Gewissheit die Erfahrung des bewussten Ichs oder des modernen Subjekts.]*

Insbesondere das in Kants Ästhetik propagierte Ideal des Genies sowie damit einhergehend das romantische Paradigma der subjektiven Expression haben Gomá zufolge maßgeblich zur Konstitution des modernen Ideals des kreativ-schöpferischen Genies beigetragen, welches Wahrheit jenseits vom Kontext, vom Dialog und von der Polis subjektiv hervorbringt.<sup>87</sup>

»La más atractiva imagen de ese nuevo yo creador, autónomo y libre la provee Kant no en sus escritos morales, sino en los estéticos cuando en su tercera crítica, en el contexto de su exposición del arte bello, introduce su teoría del genio. Esta trasposición revestirá una extraordinaria importancia porque el yo moderno hallará en la figura del genio el patrón de la más perfecta individualidad.«<sup>88</sup> *[Das attraktivste Bild dieses neuen, schöpferischen, autonomen und freien Ichs liefert Kant nicht in seinen moralischen Schriften, sondern in den ästhetischen, wenn er in seiner dritten Kritik, im Kontext seiner Ausführungen über die schöne Kunst, seine Theorie des Genies einführt. Diese Transposition wird von außergewöhnlicher Bedeutung sein, da das moderne Ich in der Figur des Genies das Leitbild für die vollkommenste Individualität findet.]*

86 Javier Gomá Lanzón: Imitación y experiencia, S. 246.

87 Vgl. ebd., S. 232; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 301–302; Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 172.

88 Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 301.

Im Kontext eines modernen Subjektivismus tritt an die Stelle eines normativen und kulturell vermittelten Wertekodex eine Moral der Authentizität, die mit der vormodernen Akzeptanz eines durch die *Paideia* vermittelten Kanons kulturspezifischer Normen unvereinbar ist:

»El subjetivismo moderno produce la moral de la sinceridad y de la autenticidad: frente a la época anterior, en la que la conducta de cada sujeto moral era juzgada por un código de normas objetivo y eterno sancionado de alguna forma por la divinidad (ley natural: moral, jurídica y científica), la nueva moralidad se emancipa de toda instancia exterior o superior al sujeto mismo y entroniza como valor supremo la sinceridad de éste mismo, la lealtad y la veracidad con el propio yo. El enemigo de la sinceridad es la sociedad, que falsea y pervierte el ser auténtico del yo y lo esclaviza a las apariencias y las opiniones.«<sup>89</sup> [*Der moderne Subjektivismus produziert die Moral der Aufrichtigkeit und Authentizität: Im Gegensatz zur vorherigen Epoche, in der das Verhalten jedes moralischen Subjekts nach einem objektiven, ewigen und göttlich sanktionierten Kodex von Normen beurteilt wurde (natürliche Gesetzgebung: moralisch, juristisch und wissenschaftlich), befreit sich die neue Moral von jeder äußeren oder übergeordneten Instanz. Sie erhebt als höchsten Wert die Aufrichtigkeit des Subjekts selbst, die Treue und die Wahrhaftigkeit gegenüber dem eigenen Ich. Der Feind der Aufrichtigkeit wird die Gesellschaft, die das wahre Wesen des Ichs verfälscht und es den Erscheinungen und Meinungen versklavt.*]

Das moderne Subjekt, welches sich selbst als einen autonomen Kosmos versteht und Verantwortung aufgrund seiner Stagnation im ästhetischen Stadium nur noch sich selbst gegenüber akzeptiert, wird zum Selbstzweck:<sup>90</sup> »[...] quien se considera fin en sí mismo, siguiendo a Kant, se resiste a ser medio, ni siquiera medio de interés general o del bien común.«<sup>91</sup> [...] *wer sich, Kant folgend, als Selbstzweck betrachtet, kann kein Mittel sein, nicht einmal ein Mittel für das allgemeine Interesse oder das Gemeinwohl.*] In diesem Sinne hatten das Autonomieideal und das Emanzipationsparadigma, welche im positiven Sinne die formale Konstituierung der modernen Demokratien sowie die Freiheiten des modernen Subjekts begünstigen konnten, sich dahingehend radikalisiert, dass sie sich zunehmend auch gegen den sozio-kulturellen Kontext im Allgemeinen richteten und die Polis sich aus Sicht des modernen Subjekts in einen feindlichen Kontext verwandeln konnte, der die Autonomie und vermeintliche Individualität des Subjekts beschränkt.<sup>92</sup> Während in der Vormoderne Individualität und Kollektivität als kompatibel gedacht wurden, insofern Individualität als ein soziales, intersubjektives Phänomen verstanden wurde, das nur innerhalb der

89 Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 178.

90 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 301.

91 Ebd.

92 Vgl. ebd.; Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 173, 178.

Polis erlangt werden konnte, werden Individualität und Kollektivität in der Moderne als unvereinbare Momente gedacht: Das moderne Subjekt sucht außerhalb der Polis in der subjektiven, authentischen Expression den Ausdruck seiner Individualität und verschließt sich dabei sozio-kulturellen Einflüssen der Polis, um sich im privaten Raum selbst zu realisieren.<sup>93</sup> Da in der Vormoderne das die Menschlichkeit definierende Charakteristikum in aristotelischer Tradition in der Bürgerschaft im Sinne der Zugehörigkeit zu einem gemeinschaftlichen Kontext begriffen wurde und in der Teilnahme an der Polis erlangt werden konnte, stellt Gomá fest, dass der vormoderne Mensch mit seinen Mitmenschen schon dadurch vereint war, dass das allen gemeinsame, ihre Menschlichkeit definierende Charakteristikum in der Gemeinschaft selbst begründet war.<sup>94</sup> In der Moderne hingegen wurde Menschlichkeit damit gleichgesetzt, im Sinne des Authentizitätsideals anders zu sein als die Mitmenschen und sich dadurch letztlich aus einem Kontext der Gleichheit und Gemeinschaft zu emanzipieren.<sup>95</sup>

Durch die genannten Paradigmenwechsel wurde Gomá zufolge die Stagnierung des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium gefördert, insofern das Autonomieideal und der glorifizierte Individualismus letztlich die Basis für eine Selbstvergöttlichung<sup>96</sup> im Sinne des ästhetischen Stadiums darstellen.<sup>97</sup>

Auch wenn Gomá seine Diagnose der Stagnation im ästhetischen Stadium auf das moderne Subjekt im Allgemeinen anwendet, geht er gesondert auf die Einflüsse der Massengesellschaft sowie der postmodernen Kultur ein, welche dem Autor zufolge das Verhältnis des modernen Subjekts zur Gesellschaft und zum öffentlichen Raum noch einmal in besonderer Weise verändert haben: Im Anschluss an Simmel argumentiert Gomá, dass sich mit dem Aufkommen der Massengesellschaft und Großstädte im Rahmen der Industrialisierung das moderne Subjekt in der anonymen Masse verlor und in einem für die Verwaltung der Massen notwendig gewordenen bürokratischen System auf eine Nummer reduziert wurde.<sup>98</sup> Auf diese Negierung seiner Autonomie und Individualität reagiert das moderne Subjekt Gomá zufolge im oben erläuterten Sinne Simmels mit einer ästhetischen Expression und Inszenierung seiner selbst, um aus der Masse hervorzustechen.<sup>99</sup> Die Polis wird dementsprechend nicht mehr primär zum Feind des Individuums – wie in der Frühen Moderne –, sondern in der Massengesellschaft der Spätmoderne wird die Polis auf eine

93 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 167–226.

94 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 260.

95 Vgl. ebd., S. 260–261.

96 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 66, 80, 198–200, 231.

97 Vgl. ebd., S. 167–226.

98 Vgl. ebd., S. 169–172, 176; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 45.

99 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Tú eres muy especial*, S. 42; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 109–112.

Bühne reduziert, auf welcher der Egozentrismus des modernen Subjekts – durchaus im oben erläuterten Sinne Zimas Diagnose des modernen Narzissmus – expressiv ausgelebt wird:

»El mundo se compone ahora de millones y millones de estetas excéntricos satisfechos de serlo, en pos de su autorrealización personal y excusados de la virtud por la oportuna doctrina de la autenticidad. [...] Lo que escasea ahora, la verdadera excentricidad, reside en encontrar una persona que reúna la audacia suficiente para asumir la dura normalidad ética; una persona que, saliendo del diletantismo juvenil, tenga la virtud de especializarse en la profesión y en el corazón dentro de la economía de la polis. Incorporarse a la objetividad ética de la polis no significa, como la mentalidad romántica supone, confundirse en la masa informe donde todo yo se asemeja; por el contrario es justamente el que se pretende especial o único quien coincide estadísticamente con la inmensa mayoría y se constituye en ese momento en un perfecto ejemplar de hombre masa en su acepción menos favorecedora.«<sup>100</sup> *[Die Welt besteht heute aus Millionen und Abermillionen exzentrischer Ästheten, die zufrieden sind, dies zu sein. Sie sind auf der Suche nach ihrer persönlichen Selbstverwirklichung durch die Doktrin der Authentizität von der Tugend entschuldigt. [...] Wahrhaft exzentrisch und kaum mehr zu finden, wäre heute eine Person, die den Mut hat, eine strikte ethische Normalität anzunehmen – die aus dem jugendlichen Dilettantismus heraustritt und die Tugend hat, sich in der Berufung und im Herzen innerhalb der Wirtschaft der Polis zu spezialisieren. In die objektive Ethik der Polis einzutreten bedeutet nicht, wie die romantische Mentalität vermutet, sich in die formlose Masse zu verschmelzen, in der jedes Ich sich ähnelt; im Gegenteil, derjenige, der sich für besonders oder einzigartig hält, stimmt statistisch mit der überwältigenden Mehrheit überein und wird in diesem Moment zu einem Massenmenschen in seiner am wenigsten vorteilhaften Bedeutung.]*

Neben der Entstehung der Massengesellschaft haben Gomá zufolge insbesondere der Nihilismus und Relativismus der postmodernen Kultur dazu beigetragen, eine bereits seit Beginn der Moderne eingeleitete Ablehnung gegenüber gemeinschaftsfördernden und gemeinschaftskonstituierenden Werten zu radikalisisieren.<sup>101</sup> Durch einen postmodernen Relativismus und Nihilismus wird Gomá zufolge letztlich jegliche Art des Verhaltens legitimiert und unsoziales sowie narzisstisches Verhalten gerechtfertigt.<sup>102</sup> Die Stagnation des modernen Subjekts im infantil-adoleszenten ästhetischen Stadium mündet unter den Bedingungen der postmodernen Kultur dem Autor zufolge letztlich in der universalen Imitierung der Jugend im Sinne eines *nihilismo lúdico deportivo*, [*sportlich-spielerischer Nihilismus*]<sup>103</sup> einer hegemonialen

100 Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 111–112.

101 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 230–234.

102 Vgl. ebd., S. 233.

103 Vgl. ebd., S. 234.

Skepsis gegenüber Kollektivismen und Politik<sup>104</sup> sowie in der sozialen und politischen Atomisierung der Gesellschaft.<sup>105</sup>

In der Postmoderne hat die Polis ihre Funktion als politischer Raum endgültig verloren, insofern der Mensch die Polis wie einen Markt betritt, um zu konsumieren, Unterhaltung zu suchen sowie seine libidinösen Bedürfnisse zu befriedigen:

»[...] ahora es el sujeto mismo el que se ha convertido en consumidor activo y busca alegremente la polis en lugar de rehuirla porque en ella encuentra un apetecido depósito de mercancías. Una subjetividad adelgazada, vaciada de subjetivismo, ha encontrado la forma de acomodarse a la polis y a las instituciones de la eticidad sin apenas alienarse éticamente ni renunciar a sí misma.«<sup>106</sup> [...] *Nun ist es das Subjekt selbst, das sich zum aktiven Konsumenten gewandelt hat und fröhlich die Polis aufsucht, anstatt ihr zu entkommen, weil es darin ein begehrtes Angebot von Waren findet. Eine geschwächte Subjektivität, durch den Subjektivismus entleert, hat eine Form gefunden, sich der Polis und den Institutionen der Ethik anzupassen, ohne sich ethisch zu entfremden oder sich selbst aufzugeben.*]

Bezüglich dieser Diagnose stimmt Gomá insbesondere mit Bauman, Zima und Taylor überein. So hatte Bauman dargelegt, dass die postmoderne Werteindifferenz und damit einhergehend der Verlust von konkreten kollektiven Zielen dazu beigetragen hatte, dass die Welt in der flüchtigen Moderne zu einem Ort der grenzenlosen Ansammlung von Möglichkeiten zur Befriedigung des Einzelnen wird.<sup>107</sup> Taylor hatte diesbezüglich festgestellt, dass der postmoderne Werterelativismus dem modernen Subjekt einen Freibrief für subjektivistische Selbstverherrlichung ausstellt und sich hieraus eine kontinuierliche Gefahr für die zeitgenössische Kultur und den gesellschaftlichen Zusammenhalt ergibt.<sup>108</sup> In ähnlicher Weise kommt auch Zima zum Schluss, dass die postmoderne Werteindifferenz in besonderer Weise dazu beiträgt, dass das moderne Subjekt immer wieder auf seinen Narzissmus zurückgeworfen wird und die Existenz des Menschen in der Postmoderne auf einen »Egotrip« reduziert wird.<sup>109</sup>

Im Rückblick auf das Gesagte wird deutlich, dass das moderne Subjekt in den Analysen Gomás den Glauben an das Gemeinsame, an die *res publica* und letztlich durchaus im oben erläuterten Sinne Zambranos den Glauben an die Stadt verloren hat, weil es in seinem Egozentrismus nur noch zum Glauben an sich selbst fähig

104 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 87.

105 Vgl. ebd., S. 210–211.

106 Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 232.

107 Vgl. Zygmunt Bauman: Flüchtige Moderne, S. 75–77.

108 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst, S. 848.

109 Vgl. Peter V. Zima: Narzissmus und Ichideal, S. 118, 163.

ist und sich zum Selbstzweck wird. Es wird deutlich, dass Gomá – wie auch Zambrano – den Verlust des ursprünglichen Charakters der Stadt als identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftenden Raum diagnostiziert. Während jedoch aufgezeigt wurde, dass in Zambranos Diagnosen die Stadt als solche verschwindet und urbanen Extensionen im Sinne toter Räume weicht,<sup>110</sup> tritt bei Gomá an die Stelle der Stadt als gemeinsames Projekt eine postmoderne Stadt, die als Bühne eines expressiv-narzisstischen Subjekts sowie Marktplatz der Möglichkeiten zur Selbstbefriedigung fungiert.

Wie in den folgenden Kapiteln deutlich wird, stimmt Gomá mit Zambrano in dem Bestreben überein, die Literatur in das Projekt der Therapie des modernen Subjekts einzuspannen – ein Projekt, das von beiden Autor(inn)en als eine Rehumanisierung gedacht wird und auf die Integration des modernen Subjekts in die Polis abzielt.

## 5.4 Die Therapie des modernen Subjekts

### 5.4.1 Gomás Perspektive auf die Notwendigkeit der Rehumanisierung des modernen Subjekts

Wie Zambrano betont auch Gomá die grundsätzlich positiven Errungenschaften der Moderne, deren Potenzial es auszuschöpfen gilt: Sowohl für Zambrano als auch für Gomá besteht dieses Potenzial primär in der formalen Existenz der Demokratien und damit einhergehend der Etablierung einer historisch gesehen maximalen Freiheit des Individuums,<sup>111</sup> der Menschenrechte sowie eines Wohlfahrtsstaates: »[...] han alcanzado su más amplio desarrollo conquistas cívicas incuestionables como la democracia, los derechos humanos, el Estado de bienestar o la justicia en el orden internacional.«<sup>112</sup> In *Verdades penúltimas* spezifiziert der Autor:

»Si se pregunta precisamente a los débiles de este mundo en qué época o lugar querrían vivir, responderían sin duda que aquí, en Occidente, y ahora, en nuestro tiempo. ¿En qué época elegiría vivir una mujer, un pobre, un enfermo, un discapacitado, un parado, un anciano, un niño, un preso, un disidente político, un homosexual, un extranjero? Hoy y aquí.«<sup>113</sup> [*Wenn man die Schwachen dieser Welt fragen würde, in welcher Epoche oder an welchem Ort sie am liebsten leben wollen, so würden sie*

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

111 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 123–130, hier S. 125.

112 Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 62–63.

113 Javier Gomá Lanzón/Pedro Vallín: *Verdades penúltimas*, Barcelona: Arpa 2024. S. 37.

*zweifellos antworten, dass sie hier, im Westen, und jetzt, in unserer Zeit, leben möchten. In welcher Epoche würde eine Frau, ein Armer, ein Kranker, ein Behinderter, ein Arbeitsloser, ein älterer Mensch, ein Kind, ein Gefangener, ein politischer Dissident, ein Homosexueller, ein Ausländer leben wollen? Heute und hier.]*

Die moderne Demokratie bezeichnet Gomá als das Projekt einer egalitär ausgerichteten Zivilisation auf finiten Fundamenten.<sup>114</sup> Mit der Egalität bezieht sich der Autor auf die Gleichberechtigung und Gleichstellung der Bürger in Würde und Recht,<sup>115</sup> mit der Endlichkeit auf die Abwesenheit eines absoluten, religiösen Fundaments.<sup>116</sup> Er fügt jedoch hinzu, dass dieses Projekt bisher lediglich auf institutioneller und organisatorischer Ebene etabliert ist und das Ideal der Gleichheit nicht mit dem Selbstverständnis eines im ästhetischen Stadium stagnierten, narzisstischen modernen Subjekts vereinbar ist, weshalb eine Realisierung dieses Projekts auf Gefühlsebene sowie in den Gewohnheiten der Bürger aussteht.<sup>117</sup>

»La democracia se define como proyecto de una civilización igualitaria sobre bases finitas, una magna empresa que ya está en marcha y funcionando en sus aspectos institucionales y organizativos pero que falta aún en ›lo material‹ de los sentimientos, las costumbres y la vida de los ciudadanos.«<sup>118</sup> *[Die Demokratie wird definiert als Projekt einer egalitären Zivilisation auf endlichen Grundlagen – ein großes Vorhaben, das bereits in seinen institutionellen und organisatorischen Aspekten in Gang ist und funktioniert, aber noch nicht in der ›Realität der Gefühle‹, der Bräuche und des Lebens der Bürger realisiert ist.]*

Folglich stellt Gomá fest, dass trotz der universellen Glorifizierung des Ideals der Egalität und Gleichberechtigung in einer zeitgenössischen Kultur, welche die egozentrisch ausgerichteten Paradigmen des ästhetischen Stadiums glorifiziert, die Basis für die Umsetzung von Egalität auf einer tieferen, moralischen Ebene abhanden gekommen ist: »Se impone socialmente la igualdad por todas partes, pero nos falta el aprendizaje moral y cívico de su ejercicio.«<sup>119</sup> *[Die Gleichheit setzt sich gesellschaftlich überall durch, aber uns fehlt das moralische und zivile Erlernen ihrer Ausübung.]*

Die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium wirkt dem Autor zufolge der Realisierung einer authentischen Demokratie entgegen, insofern im

114 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 246.

115 Vgl. ebd., S. 89.

116 Vgl. ebd., S. 102.

117 Vgl. ebd., S. 246.

118 Ebd.

119 Ebd., S. 116.

oben erläuterten Sinne diese Stagnation eine Gemeinschafts- und Politikunfähigkeit<sup>120</sup> des zeitgenössischen Subjekts, den Zerfall des öffentlichen Raumes im Rahmen der Abwertung der Bedeutung der Polis als individualitäts- und sinnstiftender Ort<sup>121</sup> sowie die politische und soziale Atomisierung der Gesellschaft<sup>122</sup> bewirkt.

Die positiven und für die Etablierung der modernen Demokratien notwendigen Paradigmen der Freiheit und Emanzipation sind Gomá zufolge in einen narzisstisch geprägten<sup>123</sup> Individualismus umgeschlagen<sup>124</sup> und die moderne Kultur ist in einem romantisch-expressiven Freiheitskampf stagniert.<sup>125</sup>

»[...] el yo que, detenido en su progresión moral, se mantiene en el estadio del esteticismo instintivo, rehúsa reformar su vida y se inhibe de la virtud [...].«<sup>126</sup> [...] *das Selbst, das in seiner moralischen Entwicklung stagniert ist, im Stadium des instinktiven Ästhetizismus verharret, sich weigert, sein Leben zu reformieren und sich der Tugend entzieht [...].*

Während die Entdeckung des Subjekts als ein vom Kontext emanzipiertes und selbstbewusstes Teil sowie der Fokus auf das Individuum im Sinne des ästhetischen Stadiums Gomá zufolge notwendig waren, um die Emanzipation vom *Ancien Régime* sowie die Etablierung der modernen Demokratien und Bürgerrechte zu gewährleisten, kritisiert der Autor, dass auch in der zeitgenössischen Kultur nach wie vor an allen Fronten im Namen der Freiheit das ästhetische Stadium glorifiziert wird, obwohl der soziale Zusammenhalt in der atomisierten zeitgenössischen Gesellschaft mittlerweile viel gefährdeter ist als die Freiheit des Individuums.<sup>127</sup> Hieraus leitet sich für Gomá die Notwendigkeit neuer Strategien zur Integration des modernen Subjekts in einen Kontext des Miteinanders ab:

»Esta lección ya está aprendida. Ese amour de soi que recomendaba Rousseau está sobradamente establecido en nuestros corazones. [...] La nueva misión es ahora y está relacionada con hallar la manera de armonizar, en convivencia pacífica, a millones de subjetividades enamoradas de ellas mismas y poco acostumbradas a

120 Vgl. ebd., S. 87.

121 Vgl. ebd., S. 103.

122 Vgl. ebd., S. 210–211.

123 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 66, 80, 198–200, 231; Javier Gomá Lanzón: »Atrévete a sentir. Sobre lo sublime contemporáneo«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 193–198, hier S. 197.

124 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 167–226.

125 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 25, 197–198; Javier Gomá Lanzón: *Responsabilidad del arte*, S. 174–175.

126 Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 197–198.

127 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Responsabilidad del arte*, S. 174–175.

no concederse a sí mismas todos sus caprichos.«<sup>128</sup> [*Diese Lektion ist bereits gelernt. Dieses amour de soi, das Rousseau empfahl, ist bereits tief in unseren Herzen verankert. [...] Die neue Aufgabe besteht nun darin, einen Weg zu finden, Millionen von selbstverliebten Subjekten, die nicht daran gewöhnt sind, sich ihre launenhaften Bedürfnisse zu verweigern und in friedlicher Koexistenz zu harmonisieren.*]

Die mit der Stagnierung im ästhetischen Stadium einhergehende Banalisierung menschlicher Existenzformen,<sup>129</sup> die Vulgarisierung der Kultur<sup>130</sup> sowie die Legitimierung egozentrischen Verhaltens<sup>131</sup> in der zeitgenössischen Kultur deutet Gomá als Symptome des Fehlens von persönlichen oder ideologischen Fundamenten für ethisches Verhalten: »[...] ningún fundamento absoluto o trascendente – personal o ideológico – obliga al hombre a abstenerse de ser bestial [...]«.<sup>132</sup> [...] *kein absoluter oder transzendenter Grund – weder ein persönlicher noch ein ideologischer – zwingt den Menschen, sich der Bestialität zu enthalten [...].* Dementsprechend betont Gomá die Notwendigkeit der Etablierung neuer Fundamente, welche die Sozialisierung und den Eintritt des modernen Subjekts in das ethische Stadium gewährleisten.<sup>133</sup>

Gomás Ansätze zur Therapie des modernen Subjekts können folglich vor dem Hintergrund der Annahme einer als positiv zu bewertenden modernen Kultur verstanden werden, die jedoch durch eine Radikalisierung ihrer Ideale darin behindert ist, ihr positives Potenzial zu entfalten und die genannten spezifisch modernen, neuen Pathologien und Herausforderungen zu überwinden. Solange ein im ästhetischen Stadium stagniertes modernes Subjekt dazu neigt, einen antisozialen Gebrauch von seiner Freiheit zu machen,<sup>134</sup> ist Gomá zufolge die Etablierung eines kollektiven ethischen Projekts behindert:

»Imposible edificar una cultura sobre las arenas movedizas de la vulgaridad, ningún proyecto ético colectivo es sostenible si está basado en la barbarie de ciudadanos liberados pero no emancipados, personalidades incompletas, no evolucionadas, intuitivamente autoafirmadas y desinhibidas del deber.«<sup>135</sup> [*Es ist unmöglich, eine Kultur auf den unbeständigen Böden der Vulgarität zu errichten. Kein kollektives ethisches Projekt ist tragfähig, wenn es auf der Barbarei von befreiten, aber nicht*

128 Ebd.

129 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 109.

130 Vgl. ebd., S. 22–23, 109.

131 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 163; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 275.

132 Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 68.

133 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ingenuidad aprendida, S. 75; Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 230; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 23, 63.

134 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 22, 87–88; Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 175.

135 Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 23.

*emanzierten Bürgern basiert – unvollständigen, unentwickelten Persönlichkeiten, die instinktiv selbstbestätigt und vom Pflichtbewusstsein enthemmt sind.]*

Eine von kollektiven Werte- und Glaubensvorstellungen bereinigte, postideologische Kultur, die primär auf die Androhung juristischer Bestrafung als Strukturierungsmoment der Gesellschaft setzt, aber das Gewissen und das »Herz«, verstanden als Metapher für eine Gefühls- und Charakterebene,<sup>136</sup> des Bürgers unberührt lässt, begünstigt dem Autor zufolge die kollektive Stagnierung im ästhetischen Stadium:

»Ahora bien, una cultura postideológica que ha perdido la fe en todas las creencias colectivas, también descrea de la pretensión de legitimidad del orden político, el cual, para asegurar la estabilidad social, no dispone de más arma que una coerción jurídica que fuerza el ajuste de la libertad externa de los ciudadanos a lo ordenado por la ley, pero deja intactos el corazón y la conciencia. Ésta es la tendencia apreciable en el estatismo legalista hoy imperante, el cual es manifiestamente insuficiente para mantener en pie una democracia secularizada compuesta por individuos extravagantes para los que ya no valen los antiguos instrumentos de socialización.«<sup>137</sup> *[Nun, eine postideologische Kultur, die den Glauben an alle kollektiven Überzeugungen verloren hat, zweifelt auch an dem Legitimitätsanspruch der politischen Ordnung, die zur Sicherung der sozialen Stabilität nichts anderes als eine rechtliche Zwangsmacht zur Verfügung hat, die die äußere Freiheit der Bürger an das gebotene Gesetz anpasst, jedoch das Herz und das Bewusstsein unangetastet lässt. Dies ist die wahrnehmbare Tendenz in der heute vorherrschenden legalistischen Staatlichkeit, die offensichtlich unzureichend ist, um eine säkularisierte Demokratie aufrechtzuerhalten, die aus extravaganten Individuen besteht, für die die alten Sozialisierungsinstrumente nicht mehr gelten.]*

Aus dieser Diagnose leitet Gomá die Notwendigkeit neuer rationaler, moralischer und ästhetischer Sozialisationsinstrumente ab, welche in der Lage sind, das »Herz« sowie das Gewissen des Bürgers zu berühren: »El hombre democrático está a la espera de nuevos alicientes racionales, morales y estéticos para trascender la vulgaridad [...].«<sup>138</sup> *[Der demokratische Mensch wartet auf neue rationale, moralische und ästhetische Anreize, um die Vulgarität zu überwinden [...].]* Das zentrale Motiv der Therapie des modernen Subjekts kann im Anschluss an Gomás Sozialanthropologie folglich darin

136 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 337–338; Javier Gomá Lanzón: *Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis*, S. 128–129; Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, S. 36, 66, 145; Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2017, S. 27; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 162, 204, 295; Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 148; Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 79, 91. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 507, 574.

137 Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 324.

138 Ebd.

identifiziert werden, die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium zu überwinden und die Basis für die Integration des modernen Subjekts in die Polis zu legen.<sup>139</sup>

»El momento, el capítulo de la historia de la polis en que vivimos, reclama un programa de reforma para el yo vulgar [...], si bien en una manera que sea asumida por nuestra subjetividad tardomoderna, detenida en el estado estético, no evolucionada y desinhibida del deber moral.«<sup>140</sup> [*Der Moment, das Kapitel der Geschichte der Polis, in dem wir leben, fordert ein Reformprogramm für das vulgäre Selbst [...], allerdings auf eine Weise, die von unserer spätmodernen Subjektivität – die im ästhetischen Zustand verharret, sich nicht weiterentwickelt und vom moralischen Pflichtbewusstsein enthemmt ist – akzeptiert wird.*]

Insofern der Eintritt in das ethische Stadium die Bedingung für den Eintritt in die Polis darstellt, impliziert die von Gomá intendierte Therapie des modernen Subjekts im Sinne der Wiederentdeckung der im Kapitel 5.2.1 erläuterten *condición mortal* des Menschen eine Rehumanisierung und Rekonstitution des Menschen als Bürger.<sup>141</sup> Gomá bezeichnet diesen Prozess als Urbanisierung der mit dem ästhetischen Stadium assoziierten instinktiven Spontanität<sup>142</sup> sowie der *anhelos a los excesos de la infinitud* [*Begierden nach den Exzessen der Unendlichkeit*] eines egozentrischen modernen Subjekts.<sup>143</sup> Die Wahl des Begriffes *urbanización* [*Urbanisierung*] erfährt ihren Sinn vor dem Hintergrund seiner im Kapitel 5.2.1 erläuterten Ausführungen zum Übergang von einem ästhetischen Stadium, welches mit einem Leben außerhalb der Polis assoziiert wird, zu einem ethischen Stadium, welches mit der Integration des Menschen in die Polis assoziiert wird:

»La tarea civilizatoria ahora pendiente es la urbanización de la espontaneidad instintiva del yo como paso previo a la transformación de éste en ciudadano.«<sup>144</sup> [*Die heute anstehende zivilisatorische Aufgabe ist die Urbanisierung der instinktiven Spontanität des Selbst, welche der Transformation des Selbst in einen Bürger vorausgehen muss.*]

Da der Eintritt in das ethische Stadium mit dem Eintritt in einen gemeinschaftlichen Kontext sowie mit der Überwindung eines Egozentrismus einhergeht, der das

139 Vgl. ebd., S. 23, 119–120, 131.

140 Ebd., S. 131.

141 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 175.

142 Vgl. ebd.

143 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 59.

144 Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 175.

moderne Subjekt beziehungsunfähig macht, stimmt der Autor durchaus mit Zambrano überein, die ebenfalls die Öffnung des modernen Subjekts für eine Beziehung mit dem Anderen sowie dessen Integration in einen politischen Kontext intendiert. Ähnlich wie Zambrano, welche die Utopie einer Kultur des Zusammenlebens<sup>145</sup> skizziert, entwirft auch Gomá in republikanischer Tradition eine entsprechende Utopie. Hierbei handelt es sich um die Utopie einer *república de la amistad* [Republik der Freundschaft]<sup>146</sup> im aristotelischen Sinne, in welcher die Bürger emotional durch ein Band der *amistad pública* [öffentlichen Freundschaft] miteinander verbunden sind.<sup>147</sup> Diesbezüglich fasst Gomá zusammen:

»[...] en una polis ideal, conformada por ciudadanos virtuosos, iguales, semejantes en sus preferencias y unidos por lazos de amistad, la concordia estaría asegurada.«<sup>148</sup> [...] in einer idealen Polis, die aus tugendhaften Bürgern besteht, die gleich sind, ähnliche Vorlieben haben und durch das Band der Freundschaft vereint sind, wäre die Harmonie gewährleistet.]

Bereits Aristoteles hatte in *Politik* die freundschaftliche Beziehung der Bürger als zentralen Bestandteil der Polis dargestellt:<sup>149</sup>

»Es ist nun offensichtlich, dass eine Staatsgemeinde nicht eine Gemeinschaft ist, die sich ein Gebiet miteinander teilt, und auch nicht (ein Zusammenschluss von Menschen), um zu verhindern, dass sie sich untereinander Unrecht antun, und um (Güter) auszutauschen; sondern dies alles sind wohl notwendige Voraussetzungen, sofern ein Staat existieren soll, jedoch existiert ein Staat noch nicht dann schon, wenn all diese Voraussetzungen erfüllt sind, vielmehr ist ein Staat eine Vereinigung von Haushalten und Familienverbänden, die gemeinschaftlich das richtige Leben führen, also eine Gemeinschaft zum Zwecke des vollkommenen und autarken Lebens. [...] Es ist aber nur Freundschaft, die dies zustande bringt denn die Entscheidung zum Zusammenleben macht eine Freundschaft aus.«<sup>150</sup>

Im Anschluss an Kelsen argumentiert Gomá, dass Toleranz und Bestrafung nicht ausreichen, um das Individuum zur Selbstlimitierung im öffentlichen Raum zu motivieren und das Herz des modernen Subjekts zu einer öffentlichen Freundschaft im Sinne einer freundschaftlichen Beziehung zum Mitbürger zu neigen.<sup>151</sup> Darüber

145 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.

146 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, S. 135–149.

147 Vgl. ebd.; Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 341–355.

148 Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 354.

149 Vgl. Aristoteles: *Politik*, S. 103, 156.

150 Ebd., S. 103.

151 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 161–162.

hinaus kritisiert Gomá, dass in einer Gesellschaft, die auf Toleranz und Bestrafung als exklusive Strukturierungsmechanismen setzt und die moralische sowie emotionale Implikation des Individuums ausblendet, menschliche Umgangsformen sowie die Frage der Befolgung von Gesetzen letztlich auf eine Kosten-Nutzen-Rechnung reduziert werden:<sup>152</sup>

»Tras la ilustración, una ola nihilista sacudió la cultura occidental y promovió un proceso de ampliación de la esfera de la libertad individual (liberación) con la consiguiente crítica a las creencias y costumbres colectivas, convertidas de pronto en opresiones intolerables. Las sociedades democráticas procedieron a renunciar a los instrumentos tradicionales de socialización del ciudadano – que tan integradores y cohesionadores habían demostrado ser en el pasado – sin haber esperado a sustituirlos por otros más modernos e igualmente eficaces. El resultado es que la mayoría de los ciudadanos vive hoy en sociedad pero aún escasamente socializados. Aceptan quizá algunas reglas sociales pero más por táctica que por convicción, pues las sienten como prohibiciones legítimas, alienaciones oprimientes, retorno a antiguas y odiosas servidumbres. El dogma de la vida privada – sacrosanto en el plano jurídico, un dislate, en cambio, en el moral – ha sido la coartada de muchos para excusarse del deber de urbanizar sus sentimientos, de disciplinar sus espontáneas inclinaciones. Ha sido, en fin, el pretexto encontrado para educar su mente sin reformar su corazón.«<sup>153</sup> [*Nach der Aufklärung erschütterte eine nihilistische Welle die westliche Kultur und förderte einen Prozess der Erweiterung des Bereichs individueller Freiheit (Befreiung) mit der entsprechenden Kritik an den kollektiven Überzeugungen und Bräuchen, die plötzlich zu unerträglichen Unterdrückungen wurden. Die demokratischen Gesellschaften verzichteten auf die traditionellen Instrumente der Sozialisation des Bürgers – die sich in der Vergangenheit als integrativ und kohäsiv erwiesen hatten – ohne darauf beharrt zu haben, diese durch modernere, ebenso effektive zu ersetzen. Das Ergebnis ist, dass die meisten Bürger heute in der Gesellschaft leben, aber nur noch wenig sozialisiert sind. Sie akzeptieren vielleicht einige soziale Regeln, aber mehr aus Taktik als aus Überzeugung, da sie diese als legitime Verbote empfinden, als unterdrückende Entfremdungen, als Rückkehr zu alten und verhassten Knechtschaften. Das Dogma des Privatlebens – heilig im rechtlichen Bereich, schädlich jedoch im moralischen – war die Ausrede für viele, sich der Pflicht zu entziehen, ihre Gefühle zu urbanisieren, ihre spontanen Neigungen zu disziplinieren. Es wurde zum Vorwand, die Gedanken zu erziehen, ohne das Herz zu reformieren.*]

Die exklusive Berufung auf das Paradigma der Freiheit im Sinne der liberalen Ideologie<sup>154</sup> bezeichnet Gomá demnach als unzureichend für eine atomisierte Gesellschaft, in der die formale Etablierung der Demokratie zwar abgeschlossen ist, je-

152 Vgl. ebd.

153 Ebd., S. 85–86.

154 Vgl. ebd., S. 163.

doch die Integration des modernen Subjekts in die Polis noch aussteht<sup>155</sup> und die Basis für jegliche Entscheidungen der Bürger auf egoistische Kriterien reduziert wird:

»¿Es imaginable una polis con alguna intención de perdurar en el tiempo que se componga de ciudadanos calculadores que negocian consigo mismos y con la polis cada uno de sus actos haciendo una estimación de las ventajas y costes de cumplir o no la ley, de colaborar o no con el bien común, de participar responsablemente o no en la causa colectiva, de integrarse o no en las instituciones de la eticidad, de evolucionar o no su personalidad hacia el estadio ético de la vida, sin permitir que la polis, cuya suerte y destino dependen enteramente de la contestación a estas interrogantes, pueda nunca alzar la voz para censurar comportamientos bárbaros o ensalzar los ejemplares, animar la reforma de cuantos individuos estén dispuestos a hacerlo, y promover el nacimiento de costumbres sociales que induzcan y favorezcan esa reforma?«<sup>156</sup> [*Ist es vorstellbar, dass eine Polis, die dauerhaft bestehen will, aus berechnenden Bürgern besteht, die jede ihrer Handlungen mit sich selbst und der Polis aushandeln, indem sie die Vor- und Nachteile abwägen, ob sie das Gesetz befolgen oder nicht, ob sie mit dem Gemeinwohl kooperieren oder nicht, ob sie sich verantwortlich an der kollektiven Sache beteiligen oder nicht, ob sie sich in die Institutionen der Ethik integrieren oder nicht, ob sie ihre Persönlichkeit im ethischen Stadium weiterentwickeln oder nicht; aus Bürgern, die diese Fragen stellen, aber der Polis, deren Schicksal und Zukunft vollständig von der Beantwortung dieser Fragen abhängen, nicht erlauben barbarische Verhaltensweisen zu verurteilen oder vorbildliche zu loben, die Reform von Individuen zu fördern, die bereit sind, diese zu vollziehen, und die Entstehung von sozialen Gepflogenheiten zu fördern, die diese Reform begünstigen?*]

Im Angesicht seiner Diagnosen einer zweckrational strukturierten zeitgenössischen Gesellschaft, in der das egalitäre Motiv der Demokratien durch einen radikalen Individualismus<sup>157</sup> gleichsam von innen heraus ausgehöhlt wird und im Rahmen der Atomisierung der Gesellschaft<sup>158</sup> sowie der Abwertung des öffentlichen Raumes<sup>159</sup> die Bürgerschaft auf einen Rechtstitel reduziert wird,<sup>160</sup> schlägt der Autor in *Dignidad* die Freundschaft als Modell der Bürgerschaft vor.<sup>161</sup> In aristotelisch-republikanischer Tradition argumentiert Gomá, dass eine demokratisch strukturierte Republik neben der Garantie von Freiheiten letztlich immer auch

155 Vgl. ebd.

156 Ebd., S. 164–165.

157 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 163, 173; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 193–198.

158 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 210–211.

159 Vgl. ebd., S. 103.

160 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 97, 199; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 109, 160–164, 299; Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 152.

161 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, S. 137.

einer emotionalen Implikation des Bürgers bedarf. Freundschaft versteht Gomá in diesem Sinne als die beste Vorbereitung auf die Bürgerschaft:

»El ejercicio de la amistad, que enseña hábitos de una socialización no coercitiva, se nos aparece ahora como la mejor escuela de una ciudadanía democrática.«<sup>162</sup>  
*[Die Ausübung der Freundschaft, die Gewohnheiten einer nicht koerzitiven Sozialisation lehrt, erscheint uns nun als die beste Schule für eine demokratische Bürgerschaft.]*

Dementsprechend spricht sich Gomá für die Re-Etablierung des Ideals der Freundschaft aus, das zugunsten der Glorifizierung der »romantischen Liebe« seit der Romantik zunehmend verdrängt wurde.<sup>163</sup> Der Diagnose eines modernen Subjekts, das unfähig zu einem Leben in Harmonie ist<sup>164</sup> und gemäß dem Autor aus Epikurs Garten der Freundschaft verbannt worden wäre,<sup>165</sup> hält Gomá seine oben erläuterte, aristotelisch inspirierte Utopie einer Republik der Freundschaft entgegen, in der die Bürger nicht durch Gesetze voneinander geschützt, sondern durch ein Band der öffentlichen Freundschaft miteinander verbunden in der Polis leben:

»La concordia es la armonía entre ciudadanos concordes, es decir entre ciudadanos cuyo corazón obedece sólo a la ley de la amistad. Si esta ley se convirtiera en costumbre de la mayoría social, el resultado sería algo semejante a una república de la amistad, edificada sobre el respeto mutuo y una predilección tan bien educada que no necesita de la compulsión de la ley jurídica. [...] En esa república ideal, cuya perfección no queda desmentida por su inexistencia, el hombre no sería lobo para el hombre, sino amigo.«<sup>166</sup> *[Die Eintracht ist die Harmonie zwischen einträchtigen Bürgern, das heißt zwischen Bürgern, deren Herz nur dem Gesetz der Freundschaft gehorcht. Wenn dieses Gesetz zur Gewohnheit der Mehrheit der Gesellschaft würde, wäre das Ergebnis etwas Ähnliches wie eine Republik der Freundschaft, aufgebaut auf gegenseitigem Respekt und einer so gut gebildeten Vorliebe, dass sie keines Zwangs durch das gesetzliche Recht bedarf. [...] In einer solchen idealen Republik, deren Vollkommenheit nicht durch ihre Nichtexistenz widerlegt wird, wäre der Mensch kein Wolf für den Menschen, sondern ein Freund.]*

Gomás Perspektive erhält schließlich einen durchaus pädagogischen Charakter, wenn er betont, dass das Herz des im ästhetischen Stadium stagnierten modernen Subjekts derart erzogen werden muss, dass es wieder eine natürliche Neigung zur Sozialität und Freundschaft verspüren kann und in die Lage versetzt wird, einen

162 Ebd., S. 145.

163 Vgl. ebd., S. 138–143.

164 Vgl. ebd., S. 144.

165 Vgl. ebd.

166 Ebd., S. 149–150.

sozialverträglichen Gebrauch seiner Freiheiten zu machen.<sup>167</sup> Dieser pädagogische Charakter erhält seinen Sinn vor dem Hintergrund seiner Imitationstheorie, die an dieser Stelle erläutert werden soll, da diese das theoretische Fundament für seine in den folgenden Kapiteln thematisierten Ansätze zur Einbindung von Literatur in das Projekt der Therapie des modernen Subjekts darstellt.

In *Imitación y experiencia* und *Ejemplaridad pública* beschreibt Gomá menschliche Handlungsweisen und Interaktionen als durch Gewohnheiten und standardisierte Handlungsmuster geleitet, die durch die Imitation von Vorbildern verinnerlicht werden und mittels Traditionen und kollektiven Wertevorstellungen weitergegeben werden.<sup>168</sup> Diesbezüglich argumentiert der Autor im Anschluss an Scheler, dass jede Form menschlichen Verhaltens, Fühlens und Denkens durch ein Fundament an Modellen und Werten prädisponiert ist:<sup>169</sup> Wie die Werte bestimmen auch die Modelle die grundlegende Prädisposition des Menschen zur Erkenntnis und zu möglichen Handlungen, da in jedem Menschen Liebe und Hass individuell ausgerichtet sind und auf individuelle Vorlieben und Abneigungen zurückzuführen sind, die ihrerseits durch Modelle beeinflusst werden.<sup>170</sup> Modelle und Gegenmodelle, deren Wirkung nicht auf den Willen, sondern auf die Liebe oder den Hass des Menschen einwirken, beeinflussen die Prädisposition des Menschen und formen die Person, noch bevor diese etwas gewollt hat, weshalb sie das Handlungsfeld des möglichen Wollens und Handelns konstituieren.<sup>171</sup>

Die Beziehung zum Modell ist Gomá zufolge im Anschluss an Scheler und Bergson als eine emotionale zu verstehen, insofern die Wahl eines Modells und damit letztlich dessen Imitation durch die Liebe und Zuneigung zum Modell bedingt ist.<sup>172</sup> Gomá argumentiert, dass das Prinzip der Imitation sowohl im Sinne der Mikroimitation auf individueller Ebene als auch im Sinne der Makroimitation auf gesellschaftlicher Ebene menschliches Verhalten bedingt: Hinsichtlich der Mikroimitation erläutert Gomá in Bezugnahme auf den kognitionspsychologischen Diskurs, dass Lernen stets durch Idealisierung und Imitation eines Modells geleitet ist.<sup>173</sup> Hinsichtlich der Makroimitation argumentiert der Autor im Anschluss an Tarde, dass die Imitation notwendigerweise die Basis jeder Gesellschaft darstellt, insofern

167 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 162, 204; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 507–508, 574; Javier Gomá Lanzón: *Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis*, S. 123–130.

168 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 281–414; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 199–358.

169 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 287–316.

170 Vgl. ebd., S. 307.

171 Vgl. ebd.

172 Vgl. ebd., S. 305–306, 326–328.

173 Vgl. ebd., S. 335–360.

diese durch Dynamiken der Wiederholung und Hierarchie strukturiert und konstituiert wird, welche die Imitation bestimmter kulturell idealisierter Praktiken und Werte bewirken.<sup>174</sup>

In aristotelischer Tradition erklärt Gomá die Aneignung von Werten durch die Konstituierung einer Gewohnheit, die ihren Ursprung in der Imitation eines Modells hat.<sup>175</sup> Tugend versteht Gomá in diesem Sinne nicht als eine bewusst ausgeführte Aktion, sondern als einen Modus des Seins, der sich in einer Gewohnheit manifestiert und durch diese gleichsam vom Menschen verinnerlicht wird.<sup>176</sup> Während Aristoteles jedoch – wie Gomá feststellt<sup>177</sup> – vornehmlich den individuellen Charakter der Gewohnheiten betrachtet, verweist Gomá auf den kollektiven Charakter und die gesellschaftliche Relevanz der *costumbres cívicas* [bürgerlichen Gewohnheiten].<sup>178</sup> Diesbezüglich erläutert Gomá, dass das harmonische Zusammenleben der Bürger gemäß einem gemeinsamen, sozialverträglichen Wertehorizont auf der Aneignung dieser bürgerlichen Gewohnheiten durch den Bürger beruht.<sup>179</sup> Diese versteht Gomá im Anschluss an Weber als normative soziale Konventionen einer Gemeinschaft, welche die Polis strukturieren und organisieren, insofern sie das Verhalten der Bürger beeinflussen:

»Las costumbres son el elemento de la polis como el espacio lo es para la materia, la cultura para el hombre o la invisibilidad para Dios. Por costumbre no se mienta aquí lo que se suele llamarse ›uso‹ o ›mera costumbre‹ – simples regularidades sociales –, aunque el concepto, por otro lado, tampoco queda constreñido a las escasas ›costumbres jurídicas‹ con valor de fuente de derecho que todavía subsisten hoy. Se designa más bien lo que Weber llama convención, esto es, aquellas costumbres generales de la comunidad que ésta estima dotadas de una legitimidad paradigmática y obligatoria para sus miembros, y como ›algo que debe ser‹; las desviaciones no son castigadas por ningún aparato jurídico coactivo, a diferencia del derecho, sino solo con el reproche social y, en su caso, la mala conciencia. Pueden con propiedad denominarse constitucionales porque estas costumbres políticas y cívicas constituyen a la organización humana en polis, la cual no puede vivir ni respirar sin ellas, y también porque constituyen al yo en verdadero ciudadano.«<sup>180</sup> [Die Gewohnheiten sind das Element der Polis, wie der Raum es für die Materie, die Kultur für den Menschen oder die Unsichtbarkeit für Gott ist. Mit Sitten ist hier nicht das gemeint, was üblicherweise als ›Brauch‹ oder ›bloße Gewohnheit‹ bezeichnet wird – also einfache soziale Regularitäten – obwohl der Begriff andererseits auch nicht auf die

174 Vgl. ebd., S. 365–370.

175 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 200–201.

176 Vgl. ebd., S. 200–201, 317; Javier Gomá Lanzón: Ingenuidad aprendida, S. 106, 126.

177 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 201.

178 Vgl. ebd., S. 212, 317.

179 Vgl. ebd., S. 212.

180 Ebd., S. 211–212.

wenigen ›juristischen Gewohnheiten‹ beschränkt ist, die heute noch als Quellen des Rechts bestehen. Vielmehr bezeichnen Gewohnheiten das, was Weber als Konvention bezeichnet, also jene allgemeinen Gewohnheiten der Gemeinschaft, die diese als mit einer paradigmatischen und verpflichtenden Legitimität für ihre Mitglieder ausgestattet ansieht und als ›etwas, das sein muss‹. Abweichungen werden im Gegensatz zum Recht nicht von einem rechtlichen Apparat bestraft, sondern nur mit gesellschaftlichem Tadel und, gegebenenfalls, mit schlechtem Gewissen. Sie können mit Recht als verfassungsgemäß bezeichnet werden, weil diese politischen und bürgerlichen Gewohnheiten die menschliche Organisation in der Polis konstituieren, die ohne sie weder leben noch atmen kann – auch, weil sie das Selbst zum authentischen Bürger konstituieren.]

Während sich das Individuum Gomá zufolge zunächst im Sinne eines persönlichen Entschlusses für die Integration in die Polis, das heißt für den Eintritt in das ethische Stadium entscheidet, wirkt innerhalb der Polis ein Kontext aus Gewohnheiten und Traditionen auf das Subjekt, der es in seinen alltäglichen Entscheidungen entlastet und den sozialverträglichen Umgang miteinander gewährleistet:

»Sin costumbres, hay que otorgarle a la polis escasas expectativas porque se le obliga al ciudadano a enjuiciar por su cuenta y a decidir a cada momento sobre todos los intereses colectivos, lo cual es una tarea que excede de los límites de una vida finita y de un entendimiento normal, e impone sobre el ciudadano común obligaciones supererogatorias que por su propia naturaleza no son exigibles universalmente. El ciudadano tiene el deber de emanciparse de sí mismo y de elevarse a la generalidad, pero, una vez tomada esa costura resolución personal, las costumbres cívicas le transportan a esa ya ganada generalidad sin esfuerzo y le relevan del deber de una decisión constante, imposible de sostener. Sin esas inexcusables mores, articuladoras de la sociedad, ésta es un desierto vacío y cada ciudadano un solitario beduino en interminable trashumancia.«<sup>181</sup> [Ohne Gewohnheiten muss man der Polis nur geringe Erwartungen entgegenbringen, da der Bürger gezwungen ist, ständig selbst zu urteilen und über alle kollektiven Interessen zu entscheiden. Dies ist eine Aufgabe, die die Grenzen eines endlichen Lebens und eines normalen Verstandes überschreitet und dem gewöhnlichen Bürger überfordernde Verpflichtungen auferlegt, die von ihrer eigenen Natur her nicht universell eingefordert werden können. Der Bürger hat die Pflicht, sich von sich selbst zu befreien und sich zur Allgemeinheit zu erheben, aber, nachdem diese persönliche Entscheidung getroffen wurde, transportieren ihn die bürgerlichen Gewohnheiten mühelos zu dieser bereits gewonnenen Allgemeinheit und entbinden ihn von der Pflicht einer ständigen Entscheidung, die unmöglich aufrechterhalten werden kann. Ohne diese unvermeidlichen Gewohnheiten, die die Gesellschaft strukturieren, ist die Gesellschaft eine leere Wüste und jeder Bürger ein einsamer Beduine auf endloser Wanderung.]

Die Aneignung dieser die politisch-kulturelle Gemeinschaft konstituierenden und den sozialverträglichen Umgang miteinander begünstigenden Gewohnheiten geschieht Gomá zufolge mittels der kollektiven Imitation von Prototypen.<sup>182</sup> Diese versteht der Autor als moralisch normative Figuren, die einen persönlich-individuellen mit einem normativen Charakter vereinen:

»El prototipo es un *deber-ser moral* caracterizado por tener un carácter *ideal* y al mismo tiempo *personal-individual*. En otras palabras, es un conjunto de valores con forma personal.«<sup>183</sup> [*Der Prototyp ist ein moralisches Sein-Sollen, welches einen idealen Charakter hat und gleichzeitig persönlich-individuell ist. Mit anderen Worten, es handelt sich um ein Gefüge von Werten in persönlicher Form.*]

Gomás Konzept des Prototyps zeichnet sich durch drei Aspekte aus: Generalisierbarkeit, Normativität und Exzellenz.<sup>184</sup> Die Generalisierbarkeit des Prototyps bezieht sich auf die erwünschte Imitation seiner normativen Eigenschaften durch die Allgemeinheit:

»Los prototipos son aquellos modelos humanos cuyo ser y conducta son repetibles por otros. Como el prototipo es un modelo para la copia y repetición general, pertenece a la esencia del prototipo que su ejemplo pueda generalizarse a la mayoría y, en consecuencia, sólo puede proponerse como prototipo aquello que admite su generalización. De lo que se deduce, a su vez, que la forma del prototipo debe excluir todos los elementos inusitados o extraños, las conductas exclusivas o personalísimas que hagan al modelo irreplicable por la mayoría.«<sup>185</sup> [*Die Prototypen sind jene menschlichen Modelle, deren Sein und Verhalten von anderen wiederholt werden können. Da der Prototyp ein Modell für die allgemeine Nachahmung und Wiederholung ist, gehört es zum Wesen des Prototyps, dass sein Vorbild auf die Mehrheit verallgemeinert werden kann, und folglich kann nur das als Prototyp vorgeschlagen werden, was seine Verallgemeinerung zulässt. Daraus ergibt sich wiederum, dass die Form des Prototyps alle ungewöhnlichen oder fremden Elemente, alle exklusiven oder höchstpersönlichen Verhaltensweisen ausschließen muss, die das Modell für die Mehrheit unwiederholbar machen.*]

Die Normativität bezieht sich auf dessen Status als kulturell akzeptiertes Ideal<sup>186</sup> und die Exzellenz des Prototyps besteht dem Autor zufolge darin, dass dieser sich durch eine sozial seltene Form<sup>187</sup> der Harmonie kulturell definierter Ideale

182 Vgl. ebd., S. 320.

183 Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 303.

184 Vgl. ebd., S. 498–501.

185 Ebd., S. 498.

186 Vgl. ebd.

187 Vgl. ebd., S. 501.

auszeichnet.<sup>188</sup> In diesem Zusammenhang betont Gomá, dass der Prototyp sich explizit nicht durch ein spezifisches Ideal auszeichnet, das in ihm in Perfektion vorhanden ist, sondern seine Exzellenz darin besteht, dass er einen Kanon an kulturell akzeptierten Idealen in seiner Person vereint:

»[...] un prototipo es, en fin, la forma personal de una armonía generalizable de valores éticos, estéticos, económicos, vitales. No es la expresión más perfecta de un valor – a diferencia del genio artístico, el sabio, el santo –, sino, aunque imperfecta, de todos esos valores simultáneamente – cognoscitivos, éticos, estéticos – combinados según una ley individual. Designamos excelencia precisamente a esta ley personal de armonía de valores. El prototipo es excelente porque reúne simultáneamente (o por lo menos no contradice), en un equilibrio personal, todos los valores estimables en una sociedad.«<sup>189</sup> [...] *Ein Prototyp ist letztlich die persönliche Form einer verallgemeinerbaren Harmonie von ethischen, ästhetischen, wirtschaftlichen und lebenspraktischen Werten. Es ist nicht der vollkommenste Ausdruck eines Wertes – im Unterschied zum künstlerischen Genie, dem Weisen oder dem Heiligen – sondern, obwohl unvollkommen, der Ausdruck all dieser Werte gleichzeitig – kognitiv, ethisch, ästhetisch – kombiniert nach einem individuellen Gesetz. Als Exzellenz bezeichnen wir dieses persönliche Gesetz der Harmonie von Werten. Der Prototyp ist exzellent, weil er gleichzeitig (oder zumindest nicht im Widerspruch) in einer persönlichen Balance alle in einer Gesellschaft geschätzten Werte vereint.]*

Insofern die Aufwertung der Ideale der kreativen Schöpfung und der Autonomie mit der Abwertung der Imitation einhergeht,<sup>190</sup> erläutert Gomá mit Verweis auf Freud, Bagehot, LeBon und Baldwin, dass die Imitation insbesondere in der Spätmoderne zunehmend als eine irrationale, menschenunwürdige und dem modernen Ideal der vernunft- und diskussionsgeleiteten Zivilisation gegenüberstehende Strategie stigmatisiert wird.<sup>191</sup> Im Rahmen dieser Stigmatisierung wird sie insbesondere mit dem Menschen in der Massengesellschaft, dem Tier, dem Wilden oder dem Kleinkind assoziiert.<sup>192</sup> Während in der Vormoderne durch die im Rahmen der *Paidea* vermittelten Prototypen bürgerlichen Gewohnheiten gefördert wurden und eine *educación del corazón* [Erziehung des Herzens] des Menschen im Sinne der Erziehung zum Bürger und der Hilfe zum Eintritt in das ethische Stadium garantiert war, fällt Gomá zufolge diese Sozialisationsinstanz in der Moderne weg, ohne dass eine effektive Alternative etabliert wurde, wodurch die oben erläuterte Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium begünstigt wird.<sup>193</sup> Die Ablehnung der *Paideia* im

188 Vgl. ebd.

189 Ebd.

190 Vgl. ebd., S. 84, 260, 272, 494.

191 Vgl. ebd., S. 361–365, 371–373.

192 Vgl. ebd., S. 364, 374–375.

193 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 101–120, 133–134, 145–148, 152, 314.

Kontext der oben erläuterten Glorifizierung der Paradigmen des ästhetischen Stadiums hat dem Autor zufolge die Etablierung einer spezifisch modernen, subjektivistisch-relativistischen Weltanschauung begünstigt, die in eine nihilistisch geprägte, postmythische, von kollektiven Glaubenssätzen und Gewohnheiten bereinigte Gesellschaft gemündet ist, die dem modernen Subjekt keine Fundamente zur sozialen Integration mehr bereitstellen kann:

»Nada sostiene ya al hombre por encima de sí mismo: ésta es una perfecta definición de la situación creada tras la crítica nihilista a los fundamentos absolutos y trascendentes de la cultura. La cosmovisión moderna, subjetivista, pluralista, relativista prescinde de los antiguos cuentos (logoi) mágicos o fabulosos que explicaban el origen del mundo y la constitución de la polis mediante alguna lucha primigenia, cuentos que demostraban ser capaces de desplegar una inmensa fuerza cohesionadora porque tenían la facultad de poner el sacrificio del yo al servicio de la comunidad en un contexto grandioso, cósmico y heroico, conmemorativa de aquella lucha primera, así como de encender el corazón del ciudadano, de levantarlo por encima de su particularismo y de movilizar en él el deseo de ser virtuoso. Ahora vivimos en una cultura post-mítica, a la que el nihilismo ha limpiado de creencias y costumbres colectivas – en particular, la religión y el patriotismo – que, junto con el principio de la autoridad, tan eficaces se mostraron tradicionalmente de lo cual nos ha sido desvelada la realidad de la cruda contingencia de la polis. [...] El problema [...] es que con nuestra crítica nihilista hemos desestimado los antiguos relatos legitimadores antes de disponer de vehículos culturales eficaces que los sustituyan con análoga capacidad de integración social.«<sup>194</sup> [Nichts oberhalb des Menschen hält ihn mehr fest: Dies ist eine perfekte Definition der Situation, die nach der nihilistischen Kritik an den absoluten und transzendenten Grundlagen der Kultur entstanden ist. Die moderne Weltanschauung, subjektivistisch, pluralistisch, relativistisch, verzichtet auf die alten magischen oder fabulierenden Erzählungen (logoi), die den Ursprung der Welt und die Konstitution der Polis durch einen ursprünglichen Kampf erklärten. Diese Erzählungen erwiesen sich als fähig, eine immense kohäsive Kraft zu entfalten, weil sie die Fähigkeit hatten, das Opfer des Ichs im Dienst der Gemeinschaft in einem großartigen, kosmischen und heroischen Kontext zu stellen, der jener ersten Auseinandersetzung gedenkt, ebenso wie das Herz des Bürgers zu entflammen, ihn über seinen Partikularismus zu erheben und in ihm den Wunsch zu mobilisieren, tugendhaft zu sein. Heute leben wir in einer post-mythologischen Kultur, die der Nihilismus von kollektiven Überzeugungen und Gewohnheiten befreit hat – insbesondere von Religion und Patriotismus –, die zusammen mit dem Prinzip der Autorität traditionell so wirksam waren und uns die Realität der nackten Kontingenz der Polis offenbart haben. [...] Das Problem [...] ist, dass wir mit unserer nihilistischen Kritik die alten legitimierenden Erzählungen abgelehnt haben, bevor wir über effektive kulturelle Vehikel verfügten, die sie durch gleichwertige gesellschaftliche Integrationskräfte ersetzen könnten.]

194 Ebd., S. 119–120.

An dieser Stelle setzen Gomás Therapievorschläge an, insofern sowohl sein im folgenden Kapitel thematisiertes Plädoyer für die Etablierung einer demokratischen *Paideia* als auch sein im Kapitel 5.4.3 erläuterter Vorschlag der Überwindung eines obsolet gewordenen expressiv-emanzipatorischen Paradigmas in der Tradition einer *arte de la subjetividad romntica* [*Kunst der romantischen Subjektivität*] darauf abzielen, die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium zu überwinden, die daraus resultierte Hegemonie egoistisch orientierter Verhaltensweisen auf gesellschaftlicher Ebene abzulösen und den Eintritt des modernen Subjekts in das ethische Stadium im Sinne der Integration in die Polis zu gewährleisten.

Wie in den Kapiteln zu Zambrano soll ebenfalls im Rahmen der Erläuterung und Diskussion von Goms Therapievorschlügen der Fokus auf seine Ausführungen zum Einbezug der Literatur in das Projekt der Therapie des modernen Subjekts gelegt werden.

### 5.4.2 Die demokratische *Paideia*

Im Kapitel 5.2 wurde erläutert, dass Gom zufolge in der Vormoderne die Polis mittels der *Paideia* auf den Menschen wirkte und auf diese Weise die Reproduktion der Polis sowie die Erziehung des Menschen zum Bürger im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium bewirkte.<sup>195</sup> Diese Dynamik versteht Gom auch über die Vormoderne hinaus – wenn auch, wie unten erläutert, nicht notwendigerweise in einer derart hierarchischen Form wie in der Vormoderne – als notwendige Bedingung für die Integration des Menschen in die Polis:

»Una polis bien organizada cumple una funci3n pedag3gica de primer3simo orden en el desarrollo metaf3sico y moral de sus miembros. En la teor3a de los estadios, cada yo debe pasar del est3tico al 3tico para que as3 el hombre que ya es consciente de ser 3nico tenga tambi3n la experiencia de ser mortal: al progresar de esta manera accediendo al ámbito de la polis, teatro de la finitud, adquiere el rango de ciudadano. [...] En consecuencia, el hombre debe nacer dos veces: la primera, a la vida y la comunidad familiar para constituirse como ser existente, la segunda, a la comunidad pol3tica y a la finitud para especializarse en un modo espec3fico de ser: individual y ciudadano. Es en este segundo nacimiento donde la polis interviene para inducir al yo a realizar su imperativo de ser mortal. Su funci3n es transmitir una paideia que instruya al yo en su formaci3n como entidad finita socialmente productiva, solidaria y capaz de amistad pública.«<sup>196</sup> [*Eine gut organisierte Polis erfüllt eine grundlegende pdagogische Funktion in der metaphysischen und moralischen Entwicklung ihrer Mitglieder. In der Theorie der Stadien muss jedes Ich vom ästhetischen*

195 Vgl. ebd., S. 139–140, 167, 185, 212, 218.

196 Ebd., S. 116–117.

zum ethischen Stadium übergehen, damit der Mensch, der sich seiner Einzigartigkeit bewusst ist, auch die Erfahrung macht, sterblich zu sein: Indem er auf diese Weise im Bereich der Polis – der Bühne der Endlichkeit – voranschreitet, erlangt er den Rang eines Bürgers. [...] Folglich muss der Mensch zweimal geboren werden: die erste Geburt erfolgt ins Leben und in die familiäre Gemeinschaft, um als existierendes Wesen konstituiert zu werden, die zweite Geburt erfolgt in die politische Gemeinschaft und die Endlichkeit, um sich auf eine spezifische Art des Seins zu spezialisieren: als Individuum und Bürger. In dieser zweiten Geburt greift die Polis ein, um das Ich dazu zu bringen, seinen Imperativ der Sterblichkeit zu erfüllen. Die Funktion der Polis besteht darin, eine Paideia bereitzustellen, die das Ich in seiner Ausbildung als sozial produktives, solidarisches und zur öffentlichen Freundschaft fähige, endliche Entität anleitet.]

Im Rahmen seiner Kritik einer atomisierten zeitgenössischen Gesellschaft und kollektiven Stagnation im ästhetischen Stadium argumentiert Gomá, dass die Existenz und die Regierung einer authentischen Republik auf eine Bürgerschaft angewiesen sind, die im Sinne des ethischen Stadiums in die Polis integriert ist:

»Una república sólo es gobernable a la larga si está mayoritariamente formada por ciudadanos evolucionados, dispuestos a comprometerse éticamente y a renunciar o posponer, por su propio convencimiento cívico y sin coerción externa, a la gratificación estético-instintiva inmediata.«<sup>197</sup> [Eine Republik ist nur langfristig regierbar, wenn sie überwiegend aus entwickelten Bürgern besteht, die bereit sind, sich ethisch zu engagieren und aus ihrer eigenen bürgerlichen Überzeugung heraus, ohne äußeren Zwang, auf die sofortige ästhetisch-instinktive Befriedigung zu verzichten oder diese aufzuschieben.]

Um dies zu gewährleisten und die Re-Etablierung eines hierfür notwendigen Kanons an bürgerlichen Gewohnheiten zu bewirken, plädiert Gomá für die Etablierung einer auf die Notwendigkeiten und Rahmenbedingungen der Gegenwart abgestimmten demokratischen *Paideia*.<sup>198</sup> Die Etablierung einer demokratischen *Paideia* kann im Anschluss an Gomá als Gegenprojekt zu einem zeitgenössischen Nihilismus verstanden werden, der die oben erläuterte Atomisierung der Gesellschaft begünstigt und die Demokratie von innen heraus aushöhlt. In diesem Sinne beanstandet Gomá, dass eine

»[...] crítica nihilista que, abominando de todo tradicionalismo, recelando de toda moral social, sospechando de toda ideología y creencia colectiva, desnuda la democracia de sus costumbres constitutivas privándola del efecto integrador y cívico que les es propio y dejándola inerme frente a las potentes fuerzas centrífugas,

197 Ebd., S. 117.

198 Vgl. ebd., S. 314.

ahora liberadas sin contrapeso, de la descomposición social y el atomismo individualista. La ausencia de costumbres en la polis moderna, fenómeno contemporáneo que Aristóteles no pudo ni vislumbrar, pone en peligro la durabilidad de la democracia y apremia a pensar sobre los modos y procedimientos de su creación.<sup>199</sup> [...] nihilistische Kritik, die jeden Traditionalismus verabscheut, jede soziale Moral miss-  
trauisch beäugt, jede Ideologie und kollektive Glaubensvorstellung in Frage stellt, die Demokratie ihrer konstitutiven Gewohnheiten sowie ihres integrativen und zivilisierenden Effekts beraubt. Sie lässt sie wehrlos gegenüber den starken zentrifugalen Kräften, die nun ohne Ausgleich die soziale Zersetzung und den individualistischen Atomismus befeuern. Das Fehlen von Gewohnheiten in der modernen Polis, ein zeitgenössisches Phänomen, das Aristoteles nicht erahnen konnte, gefährdet die Beständigkeit der Demokratie und zwingt dazu, über die Arten und Vorgehensweisen ihrer Erzeugung nachzudenken.]

Das Überleben der Demokratie knüpft Gomá an die Anerkennung der eigenen Kulturabhängigkeit sowie die Fruchtbarmachung kollektiver Gewohnheiten im Rahmen einer *Paideia*:

»[...] para garantizar el correcto funcionamiento futuro de la democracia, es imprescindible que éste halle el modo de recuperar la función política y constitucional de las costumbres, porque son ellas el único instrumento socialmente eficaz para generalizar una paideia, inducir la reforma masiva del yo y lograr la integración de la ciudadanía en un mismo sentimiento mayoritario hacia el bien común.«<sup>200</sup> [...] um das künftige ordnungsgemäße Funktionieren der Demokratie zu gewährleisten, ist es unerlässlich, dass sie einen Weg findet, die politische und verfassungsgemäße Funktion der Gewohnheiten wiederzuerlangen, weil diese das einzige sozial wirksame Instrument sind, um eine Paideia zu verallgemeinern, die umfassende Reform des Ichs zu induzieren und die Integration der Bürgerschaft in ein gemeinsames Mehrheitsgefühl zum Gemeinwohl zu erreichen.]

Diesbezüglich plädiert Gomá für die Notwendigkeit der Etablierung einer neuen,<sup>201</sup> an die zeitgenössische demokratisch strukturierte Gesellschaft angepasste *Paideia*, welche dem modernen Subjekt zum Eintritt in das ethische Stadium verhilft:

»[...] una auténtica paideia para la época democrática, necesitada de su propio ethos integrador y de unas mores que lo extiendan socialmente induciendo al yo a la virtud y haciendo coincidir la inclinación educada del corazón con los fines generales señalados a la polis por la razón pública.«<sup>202</sup> [...] eine echte Paideia für die demokratische Ära, die ihres eigenen integrativen Ethos bedarf und einer Gewohnheit, die

199 Ebd., S. 202.

200 Ebd., S. 184–185.

201 Vgl. ebd., S. 171.

202 Ebd., S. 168.

*sie sozial ausdehnt, das Ich zur Tugend anregt und die erzogene Neigung des Herzens mit den allgemeinen Zielen in Einklang bringt, die die öffentliche Vernunft der Polis vorgibt.]*

Diese an die Gegebenheiten der modernen Demokratie angepasste *Paideia* bezeichnet er als demokratische *Paideia*<sup>203</sup> sowie an anderer Stelle als die *Paideia* einer egalitären Vorbildlichkeit.<sup>204</sup> Während die vormoderne *Paidea* aristokratisch organisiert war und Normen als absolut gültige und nicht zur Diskussion stehende Werte vermittelt hatte,<sup>205</sup> soll der Wertekanon der von Gomá intendierten *Paideia* lediglich zeitgemäße Werte vermitteln, die im gemeinschaftlichen Kontext und demokratischen Dialog kontinuierlich diskutiert und aktualisiert werden, jedoch für den einzelnen Bürger verbindlich sind.<sup>206</sup> Auf diese Weise grenzt sich Gomá von einer konservativen Mentalität und einem vormodernen Traditionalismus ab, der dem Autor zufolge über Jahrhunderte hinweg instrumentalisiert wurde, um soziale Ungleichheit aufrechtzuhalten.<sup>207</sup> Die neue *Paideia* soll einem demokratischen Prozess unterworfen werden, in welchem die Bürger Wertevorstellungen diskutieren und bürgerlichen Gewohnheiten wählen und akzeptieren, die sie kritisch hinterfragen und denen sie das Potenzial zusprechen, eine moralische Objektivität angemessen für die aktuelle Epoche konstituieren zu können.<sup>208</sup>

»[...] una paidea convincente y atractiva, verdaderamente a la altura de su tiempo, que transporta al yo hacia la virtud sin necesidad de enjuiciar ni decidir sobre ella a cada paso; una paidea que se compone de un trama articulada de costumbres modeladoras del yo conforme al ideal perfilado por la polis en cada momento histórico, y que actúa sobre la subjetividad para reformarla y emanciparla incoando en ella el transcendental proceso de socio-individuación personal y colaborando en su progreso moral.«<sup>209</sup> [...] *eine überzeugende und attraktive Paideia, wahrhaftig auf der Höhe ihrer Zeit, die das Ich zur Tugend führt, ohne dass es bei jedem Schritt darüber urteilen oder entscheiden muss; eine Paideia, die sich aus einem strukturierten Geflecht von Gewohnheiten zusammensetzt, die das Ich nach dem idealen Bild formen, das die Polis in jedem historischen Moment zeichnet, und die auf die Subjektivität wirkt, um sie zu reformieren und zu emanzipieren, indem sie den transzendentalen Prozess der sozial-individuellen Persönlichkeitsbildung einleitet und zu ihrem moralischen Fortschritt beiträgt.]*

203 Vgl. ebd., S. 314.

204 Vgl. ebd., S. 170.

205 Vgl. ebd., S. 142–143.

206 Vgl. ebd., S. 143–144, 212.

207 Vgl. ebd., S. 223–224.

208 Vgl. ebd., S. 142, 314–315.

209 Ebd., S. 212.

Gomá spricht der Etablierung einer solchen *Paideia* das Potenzial zu, die kollektive Stagnation im ästhetischen Stadium und damit einhergehend die kulturelle Rechtfertigung egozentrischen Verhaltens zu überwinden: »En una cultura que ha convertido en derecho la vulgaridad del yo, la paideia dirige a éste un imperativo de reforma.«<sup>210</sup> [In einer Kultur, die die Vulgarität des Selbst zum Recht erhoben hat, richtet die Paideia einen Reformimperativ an dieses Selbst.] Es ginge Gomá zufolge in dieser Reform ausdrücklich nicht um eine Indoktrination und einseitige Manipulation des Subjekts, sondern vielmehr ist diese Reform auf die Bereitschaft des Bürgers angewiesen, seine radikalen Autonomieansprüche abzulegen und sich auf ein gemeinsames Projekt einzulassen sowie damit einhergehend eine Erziehung des Herzens im Sinne der Erziehung auf Gefühls- und Charakterebene<sup>211</sup> sowie die Akzeptanz von moralischen Einschränkungen und kollektiven Gewohnheiten zuzulassen, die für das Leben in einem gemeinschaftlichen Kontext und letztlich einer öffentlichen Freundschaft notwendig sind.<sup>212</sup> Der Autor argumentiert, dass die von ihm konzipierte demokratische *Paideia* das Potenzial hat, eine zeitgenössische Polis, die sich aus vielen minoritären Gemeinschaften zusammensetzt, die ihrerseits den Bezug zueinander und zu einem gemeinsamen Projekt verloren haben, in eine Polis im Sinne einer Hauptgemeinschaft zu reintegrieren, ohne diese Teile zu negieren.<sup>213</sup> Dabei antwortet die demokratische *Paideia* auf die im Kapitel 5.4.1 erläuterte Notwendigkeit neuer Verbündeter in einem Projekt der Reformation einer von kollektiven Gewohnheiten und Wertevorstellungen bereinigten<sup>214</sup> und atomisierten<sup>215</sup> zeitgenössischen Polis:

»A la polis liberal de hoy le urge encontrar vías para constituirse en comunidad – una comunidad mayoritaria al lado de las minoritarias que integran las actuales sociedades multiculturales –, inspirada en una concepción propia del bien común con la que se sienta genéricamente identificada esa mayoría ciudadanía. Para este propósito, el liberalismo se ve en necesidad de corregir su excesiva confianza en los mecanismos formales y procedimentales del Estado [...]. La competencia entre

210 Ebd., S. 315.

211 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 337–338; Javier Gomá Lanzón: *Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis*, S. 128–129; Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, S. 36, 66, 145; Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, S. 27; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 162, 204, 295; Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 148; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 507, 574; Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 79, 91.

212 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 316.

213 Vgl. ebd., S. 182–185.

214 Vgl. ebd., S. 119–120, 202.

215 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Responsabilidad del arte*, S. 174; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 275.

los diferentes intereses particulares, hábilmente armonizados por la mano invisible, las instituciones políticas que aseguran una división horizontal y vertical de los poderes públicos y la coacción estatal ya no son suficientes, como antes, para mantener cohesionadas y unidas las complejas democracias tardomodernas [...] y por esa razón la polis liberal, para cumplir los mismos fines que siempre ha pretendido, ha de buscarse nuevos aliados.«<sup>216</sup> *[Die heutige liberale Polis muss dringend Wege finden, sich als Gemeinschaft zu konstituieren – eine Mehrheitsgemeinschaft neben den Minderheiten, die die aktuellen multikulturellen Gesellschaften ausmachen – inspiriert von einer Auffassung des Gemeinwohls, mit der sich die Mehrheit der Bürger identifiziert. Zu diesem Zweck sieht sich der Liberalismus gezwungen, sein übermäßiges Vertrauen in die formalen und prozeduralen Mechanismen des Staates zu korrigieren [...]. Der Wettbewerb zwischen den verschiedenen individuellen Interessen, geschickt harmonisiert durch die unsichtbare Hand, die politischen Institutionen, die eine horizontale und vertikale Trennung der öffentlichen Mächte sicherstellen, sowie die staatliche Zwangsgewalt sind nicht mehr ausreichend, wie früher, um die komplexen spätmodernen [...] Demokratien zusammenzuhalten. Aus diesem Grund muss die liberale Polis, um die gleichen Ziele zu erreichen, die sie immer verfolgt hat, neue Verbündete suchen.]*

Die von Gomá konzipierte demokratische *Paideia* soll sich über die Offenheit und kontinuierliche Aktualisierung ihres Wertekanons hinaus dadurch auszeichnen, dass sie sich an einem *imperativo de la ejemplaridad* [Imperativ der Vorbildlichkeit]<sup>217</sup> orientiert. Diesen leitet Gomá aus der Tatsache ab, dass sich der Mensch in einem Netz der gegenseitigen Beeinflussung befindet, insofern dieser durch seine Vorbildlichkeit für seine Mitmenschen immer schon als mögliches Vorbild für bestimmte Verhaltensweisen und Charaktereigenschaften fungiert und das Verhalten der Mitmenschen somit zum Positiven oder zum Negativen beeinflussen kann:

»[...] todo hombre es ejemplo para los demás y los demás lo son para él, porque el yo vive en una red de influencias mutuas a la que le es imposible hurtarse. [...] Vivimos, nos movemos y existimos entre ejemplos: de facto, nos guste o no, nos parezca bien o mal, somos ejemplos para los demás y los demás son también ejemplo constante para nosotros. Estamos irremediabilmente envueltos en una red de influencias mutuas, arrojados a un horizonte de ejemplos personales, los cuales están allí siempre antes como un destino prescrito para el hombre, con una prioridad no solo temporal sino moral, y por ello conforman la facticidad del yo, el elemento sobre el que éste flota y se mantiene en la superficie.«<sup>218</sup> [...] *jeder Mensch ist ein Vorbild für die anderen und die anderen sind es für ihn, weil das Selbst in einem Netz der gegenseitigen Beeinflussung lebt, dem es unmöglich ist, zu entkommen. [...] Wir leben, bewegen uns und existieren zwischen Vorbildern: De facto, ob es uns gefällt oder nicht, ob wir*

216 Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 183–184.

217 Vgl. ebd., S. 290.

218 Ebd., S. 280–283.

*es gut oder schlecht finden, sind wir Vorbilder für andere und die anderen sind auch ständige Vorbilder für uns. Wir sind unweigerlich in ein Netz der gegenseitigen Beeinflussung verstrickt, hineingeworfen in einen Horizont persönlicher Vorbilder, die immer schon dort sind, wie ein für den Menschen vorgeschriebenes Schicksal, mit einer Priorität, die nicht nur zeitlich, sondern auch moralisch ist, und deshalb bilden sie die Faktizität des Selbst, das Element, auf dem es schwebt und sich an der Oberfläche hält.]*

Ein Verständnis vom Menschen als moralisch autonomes Wesen<sup>219</sup> hält Gomá angesichts eines Netzes der gegenseitigen Beeinflussung für hinfällig. In seiner Funktion als Vorbild übt der Mensch dem Autor zufolge immer schon eine Wirkung auf den Mitmenschen aus, insofern das positive Vorbild den Mitmenschen zur ethischen Reform auffordert und das negative Vorbild dessen vulgäres Verhalten rechtfertigt:<sup>220</sup>

»La influencia del ejemplo me fuerza, por tanto, a responder de mi vida y me coloca en una posición de responsabilidad con relación a mi vulgaridad presente, apremiándome a reformarla. Porque si uno como yo, en circunstancias en todo parecidas a las mías, es honesto, justo, ecuánime y leal ¿por qué no lo soy yo?; si otro es solidario, humanitario, compasivo hacia sus semejantes, ¿qué me impide a mí serlo también?; cuando observo a un tercero comportarse con urbanidad y civismo, ¿dónde queda mi barbarie? En la mayoría de los casos, el ejemplo se exhibe en la publicidad de la casa, el oficio, la plaza, y por ese mismo carácter, aun sin quererlo, abre un juicio público contra el yo sorprendido en su mediocridad, al que sólo le queda explicarse o reformarse.«<sup>221</sup> [*Der Einfluss des Vorbildes zwingt mich daher, Verantwortung für mein Leben zu übernehmen, und versetzt mich in eine Position der Verantwortung in Bezug auf meine gegenwärtige Vulgarität, indem es mich drängt, diese zu reformieren. Denn wenn jemand wie ich, unter Umständen, die meinen sehr ähnlich sind, ehrlich, gerecht, ausgewogen und loyal ist, warum bin ich es dann nicht? Wenn ein anderer solidarisch, humanitär und mitfühlend gegenüber seinen Mitmenschen ist, was hindert mich daran, es auch zu sein? Wenn ich einen Dritten sehe, der sich mit Höflichkeit und Bürgerlichkeit verhält, wie steht meine Barbarei da? In den meisten Fällen wird das Vorbild in der Öffentlichkeit des Hauses, des Berufs, des Marktes gezeigt, und durch diese Eigenschaft bewirkt es, auch ohne es zu wollen, ein öffentliches Urteil gegen das Selbst, das in seiner Mittelmäßigkeit ertappt wurde, dem nur noch bleibt, sich zu erklären oder sich zu reformieren.*]

Gomá argumentiert, dass sich aufgrund der modernen Glorifizierung des Privatlebens sowie des Paradigmas der Autonomie die Vorstellung etabliert hat, dass das moderne Subjekt im privaten Raum jenseits eines ethischen Kontextes existieren

219 Vgl. ebd., S. 281.

220 Vgl. ebd., S. 286.

221 Ebd., S. 287.

könnte und aufgrund seiner Autonomie niemandem Rechenschaft schuldig wäre.<sup>222</sup> Diese Vorstellung hat Gomá zufolge maßgeblich dazu beigetragen, dass unter dem Deckmantel einer privaten Sphäre, in der das Subjekt vermeintlich von Verantwortung befreit ist, Verhaltensweisen im Sinne des ästhetischen Stadiums legitimiert und praktiziert werden:<sup>223</sup>

»Pareciera que hoy la ética es exigible sólo en la esfera pública y no en la privada, donde todo valdría lo mismo, si no perjudica a tercero. Por eso conviene distinguir entre lo que, desde una perspectiva jurídica, tenemos derecho a hacer como ciudadanos libres, y lo que, desde una perspectiva ética, consideramos formas superiores e inferiores de vida privada. ¿Que a quién le importa, decías? A los demás: lo que tú hagas y digas tiene un impacto, fecundo o desmoralizador, en el círculo de tu influencia, pues habitas en una red de influencias mutuas; y, aunque no le importa al Estado, debería sobre todo importarle a tu conciencia.«<sup>224</sup> *[Es scheint, dass heute die Ethik nur im öffentlichen Bereich verlangt wird und nicht im privaten, wo alles gleichgültig wäre, solange es keinem Dritten schadet. Deshalb ist es wichtig, zwischen dem, was wir aus rechtlicher Sicht als freie Bürger tun dürfen, und dem, was wir aus ethischer Perspektive als höhere oder niedrigere Formen des privaten Lebens betrachten, zu unterscheiden. »Wen kümmert es?« hast du gesagt. Die anderen: Was du tust und sagst, hat einen Einfluss, fruchtbar oder demoralisierend, auf den Kreis deines Einflusses, denn du lebst in einem Netz der gegenseitigen Beeinflussung; und obwohl es dem Staat egal sein mag, sollte es vor allem deinem Gewissen wichtig sein.]*

Egozentrisches Verhalten gemäß der Stagnation im ästhetischen Stadium schadet Gomá zufolge immer schon den Mitmenschen, insofern es sie in ihrem moralischen Fortschritt behindert, da es ihr eigenes vulgäres Verhalten rechtfertigt und deren Eintritt in das ethische Stadium sowie die Etablierung eines Kontextes der oben erläuterten, öffentlichen Freundschaft behindert.<sup>225</sup> Im Kontext einer ethischen Perspektive, welche die erläuterte Wirkung des Menschen auf den Mitmenschen berücksichtigt, ergibt sich Gomá zufolge eine universelle Gültigkeit des Imperativs der Vorbildlichkeit, sodass eine Unterscheidung zwischen einem öffentlichen und privaten Raum hinfällig wird:

»Desde una perspectiva ética, existe desde luego la intimidad, pero no estrictamente la vida privada, si por tal se entiende un ámbito exento de influencia de ejemplos. Nuestra vida ofrece siempre el cuerpo de un ejemplo positivo o negativo para nuestro círculo de influencia y en este sentido inevitablemente produce

222 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »¿A quién le importa lo que yo hago?«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 81–83.

223 Vgl. ebd., S. 82.

224 Ebd., S. 82–83.

225 Vgl. ebd., S. 83.

un perjuicio a tercero (o beneficio), no un daño jurídicamente perseguible pero sí un daño moral (o un bien). La conciencia de este hecho hace nacer el siguiente imperativo de ejemplaridad: »Que tu ejemplo produzca en los demás una influencia civilizadora.«<sup>226</sup> [Aus einer ethischen Perspektive existiert natürlich die Intimität, aber nicht strikt das private Leben, wenn man darunter einen Bereich versteht, der frei von Einflüssen durch Vorbilder ist. Unser Leben stellt immer ein positives oder negatives Vorbild für unseren Einflusskreis dar, und in diesem Sinne erzeugt es unvermeidlich einen Schaden für Dritte (oder einen Nutzen), keinen rechtlich verfolgbaren Schaden, aber einen moralischen Schaden (oder einen Nutzen). Das Bewusstsein dieser Tatsache ruft den folgenden Imperativ der Vorbildlichkeit hervor: »Möge dein Vorbild in anderen einen zivilisierenden Einfluss ausüben.«]

Jenseits der Unterscheidung zwischen einem privaten und öffentlichen Raum ist der Mensch für den von ihm gewählten Lebensstil sowohl vor sich selbst als auch vor seinen Mitmenschen verantwortlich.<sup>227</sup> Aus der Verantwortung und dem darin implizierten Imperativ zur Reform<sup>228</sup> im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium leitet Gomá die Notwendigkeit der Etablierung einer demokratischen *Paideia* ab, im Rahmen derer sich das moderne Subjekt aktiv als verantwortungsvolles Mitglied der Polis mit den Werten der eigenen Kultur auseinandersetzt, zur kollektiven Etablierung und Aktualisierung eines Kanons an bürgerlichen Gewohnheiten beiträgt, den Imperativ der Vorbildlichkeit anerkennt sowie damit einhergehend seine radikalen Autonomieansprüche ablegt und für die auf die Erziehung des Menschen zum Bürger ausgerichtete Pädagogik der *Paideia* empfänglich wird.<sup>229</sup> Das moderne Subjekt ist Gomá zufolge dementsprechend auf eine durch die *Paideia* vermittelte Erziehung des Herzens<sup>230</sup> im Sinne einer charakterlichen und emotionalen Bildung<sup>231</sup> angewiesen, die er an anderer Stelle auch als *educación sentimental* [Erziehung der Gefühle] bezeichnet.<sup>232</sup>

226 Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 290.

227 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »Del héroe al concepto, y vuelta«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 293–300, hier S. 296.

228 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 131–132.

229 Vgl. ebd., S. 144–145.

230 Vgl. ebd., S. 162, 204.

231 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 337–338; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 145–146, 162, 204, 295; Javier Gomá Lanzón: *Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis*, S. 128–129; Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, S. 36, 66, 145; Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, S. 27; Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 148; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 507, 574; Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 79, 91.

232 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 145; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 574.

Gomá selbst betont, dass er hinsichtlich seiner tugendethischen Ansätze an eine republikanische Tradition anknüpft.<sup>233</sup> Diesbezüglich kann ergänzt werden, dass sein Vorschlag der gemeinschaftlich-demokratischen kontinuierlichen Aufarbeitung, Reflexion und Aktualisierung eines gemeinschaftskonstituierenden und sinnstiftenden Wertekanons durchaus anschlussfähig an vorhandene republikanisch orientierte Ansätze wie Taylors Dialoggesellschaft oder MacIntyres Plädoyer für eine lebendige Tradition ist: So hatte bereits MacIntyre im Sinne Gomás Plädoyer für die Etablierung einer demokratischen *Paideia* in Abgrenzung zu einem modernen Individualismus für eine lebendige Tradition geworben, in der jene Werte einer Kultur in einem demokratischen Dialog diskutiert werden, die letztlich die Tradition konstituieren und somit auf das Subjekt rückwirken.<sup>234</sup> Dabei hatte sich MacIntyre wie Gomá von einer konservativen Nostalgie für das Alte distanziert und für ein Verständnis von Tradition geworben, das diese nicht als etwas Beständiges, Starres auffasst, sondern als etwas sich stets im Wandel befindendes, das kontinuierlich verhandelt und aktualisiert werden muss und letztlich die Möglichkeiten und Ausgangslage des Subjekts konstituiert.<sup>235</sup> Diesbezüglich war er von der Prämisse ausgegangen, dass die Suche nach dem Guten des einzelnen Menschen notwendigerweise immer schon in den Kontext einer Tradition eingebettet ist.<sup>236</sup> Es ginge MacIntyre zufolge darum, das eigene Leben als narrative Suche nach dem Guten zu begreifen, die im aristotelischen Sinne in eine Geschichte der kooperativen Suche nach dem Guten innerhalb einer Gemeinschaft und Kultur eingebettet ist.<sup>237</sup> In diesem Kontext hatte MacIntyre für ein Verständnis des Menschen als narratives Wesen geworben,<sup>238</sup> welches immer nur als Koautor seiner eigenen Lebensgeschichte gedacht werden kann, insofern es diese im Kontext einer kollektiven Kultur und gemeinsam mit seinen Mitbürgern konstruiert, die ebenfalls als Koautoren der eigenen Lebensgeschichte tätig sind.<sup>239</sup> Eine Sensibilisierung für die Eingebundenheit der eigenen narrativen Suche nach dem Guten in eine kollektive Suche kann MacIntyre zufolge zur Überwindung eines durch den modernen Individualismus und Kapitalismus geprägten Wettkampfes des Gegeneinanderts atomisierter moderner Subjekte beitragen, in welchem äußere Güter wie Ruhm, Bewunderung und materieller Reichtum zur persönlichen Bereicherung eines sich als autonom verstehenden Individuums angestrebt werden.<sup>240</sup> Ein Bewusstsein für

233 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 196, 213, 242; Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 162–163.

234 Vgl. Alasdair MacIntyre: *Verlust der Tugend*, S. 296.

235 Vgl. ebd., S. 297.

236 Vgl. ebd.

237 Vgl. ebd., S. 275–292.

238 Vgl. ebd.

239 Vgl. ebd., S. 285, 287.

240 Vgl. ebd., S. 252–271.

die Eingebundenheit in eine lebendige Tradition und kollektive Suche nach dem Guten soll hingegen einen gemeinschaftlichen Wettkampf der Vortrefflichkeit im Sinne der Kultur der griechischen Polis begünstigen, in welchem die Aneignung von inhärenten Gütern, das heißt von Tugenden wie Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe zur Bereicherung der Gemeinschaft, im Zentrum steht.<sup>241</sup>

Ähnliche Parallelen weist Gomá zu Taylor auf. Dieser hatte angesichts der Quellenvergessenheit des modernen Subjekts und der Atomisierung der modernen Gesellschaft für die Wiederbelebung einer gemeinschaftlich-politischen Kultur geworben, in welcher die kollektive Auseinandersetzung mit kulturellen Wertevorstellungen sowie gemeinsames Handeln möglich werden.<sup>242</sup> Wie Hartmut Rosa herausgearbeitet hatte, plädiert Taylor für die Etablierung einer Dialoggesellschaft, in der eine diskursive Einigung darüber stattfinden kann, wer wir sein wollen, um einen in der Moderne verloren gegangenen gemeinsamen Horizont zu rekonstituieren.<sup>243</sup> Taylors diesbezügliche Plädoyers können mit Gomás Forderung einer gemeinschaftlich-demokratischen kontinuierlichen Aufarbeitung, Reflexion und Aktualisierung eines gemeinschaftskonstituierenden, sinnstiftenden Wertekanons verglichen werden. Bei Taylor wird die Notwendigkeit der Etablierung einer solchen gemeinschaftlich-politischen Kultur und diskursiven Einigung insbesondere dadurch gerechtfertigt, dass der kontinuierlichen Gefahr einer weiteren Verselbstständigung einseitig glorifizierter Güter im Sinne der oben erläuterten Perversion des naturalistischen Paradigmas unter dem Deckmantel einer vermeintlich wertneutralen rational strukturierten Kultur entgegengewirkt werden muss. Konkret geht es bei Taylor darum, der oben erläuterten radikalen Instrumentalisierung des Menschen und der Umwelt<sup>244</sup> sowie der Hegemonie der kapitalistischen Gesetzmäßigkeiten in allen Lebensbereichen<sup>245</sup> entgegenzuwirken. Zudem argumentiert Taylor, dass angesichts einer Identitätslosigkeit des modernen Subjekts der kontinuierlichen Gefahr eines Umschlagens in eine totalitär-identitäre Suche nach Identität im Sinne einer Kompensation des modernen Gemeinschafts- und Identitätsverlusts vorgebeugt werden muss.<sup>246</sup> Diese Rechtfertigungen lassen sich freilich auch auf Gomás Plädoyer für die Etablierung einer demokratischen *Paideia* anwenden und unterstreichen die Aktualität von Gomás diesbezüglichen Forderungen.

Über diese konkreten Bezüge hinaus kann festgehalten werden, dass Gomá vor allem hinsichtlich seiner Rückbesinnung auf die griechische Polis, welche sich durch

241 Vgl. ebd.

242 Vgl. Charles Taylor: Das Unbehagen an der Moderne, S. 122–135.

243 Vgl. Hartmut Rosa: Identität und kulturelle Praxis, S. 211.

244 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst, S. 409–432, 566.

245 Vgl. ebd., S. 669, 721.

246 Vgl. Hartmut Rosa: Identität und kulturelle Praxis, S. 264.

sein Gesamtwerk zieht, in einer republikanisch geprägten Denktradition steht, die sich durch die Berufung auf eine aristotelisch geprägte Sozialanthropologie sowie eine Priorisierung der emotionalen und politischen Partizipation an der *res publica* und des Dialogs in Rückbesinnung auf einen Öffentlichkeitsbegriff der griechischen Polis auszeichnet.<sup>247</sup>

Neben dieser philosophisch-soziologischen Perspektive kann in Gomás Werk eine ästhetisch-literaturwissenschaftliche Perspektive identifiziert werden. Letztere Perspektive kommt zum einen im Rahmen seiner Analyse des Imitationsparadigmas und der pädagogischen Aspekte vormoderner Literatur zum Tragen. Zum anderen diagnostiziert Gomá die Stagnation der modernen Kunst in einem romantisch-expressiven Paradigma und argumentiert, dass neben der Notwendigkeit der Etablierung einer Diskussionskultur im Sinne der demokratischen *Paideia* und der rationalen Einsicht in den oben erläuterten Imperativ der Vorbildlichkeit das kulturelle Fundament berücksichtigt werden muss, welches die Vermittlung eines Wertekanons garantiert. Diesbezüglich wird in den folgenden Kapiteln deutlich, dass Gomá der Kunst und insbesondere der Literatur eine zentrale Bedeutung im Projekt der Therapie des modernen Subjekts zuschreibt, insofern Literatur ein konkretes Medium der *Paideia* und ein Instrument für die oben erläuterte Erziehung des Herzens darstellt. Wie im folgenden Kapitel herausgearbeitet wird, plädiert Gomá für die Überwindung eines ästhetischen Paradigmas, das auf die Emanzipation aus einem gemeinschaftlich-kulturellen Kontext sowie auf die Glorifizierung des ästhetischen Stadiums ausgerichtet ist und entwickelt einen konkreten Vorschlag zur Überwindung einer Kunst der romantischen Subjektivität in einem Bildungsroman, der die Integration des Menschen in die Polis im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium thematisiert. Die genannten Konzepte sollen im folgenden Kapitel erläutert werden.

### 5.4.3 Gomás Konzept des Bildungsromans im Kontext seines Plädoyers für einen ästhetischen Paradigmenwechsel

Die oben erläuterte Ablösung des Paradigmas der Imitation durch das Paradigma der Expression sowie des Paradigmas der Integration in einen Kontext durch das Paradigma der Emanzipation aus einem Kontext hatte Gomá zufolge weitreichende Konsequenzen für das Selbstverständnis und die gesellschaftliche Funktion von Kunst: Vormoderne Kunst war Gomá zufolge in ihrer Funktion als Medium der *Paideia* stets dahingehend pädagogisch angelegt, dass eine zentrale Funktion in der Vermittlung eines kulturell tradierten Wertekanons bestand.<sup>248</sup> Dieser Wertekanon

247 Vgl. Emanuel Richter: Republikanische Politik, S. 76–77, 96–97, 163–165; Gary S. Schaal/Felix Heidenreich: Politische Theorien der Moderne, S. 62–63.

248 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 140, 167, 185, 212, 218.

orientierte sich entsprechend der im Kapitel 5.2 erläuterten Hegemonie eines kosmologischen Weltverständnisses sowie des Realismus an den Paradigmen des ethischen Stadiums im Sinne eines gemeinwohlorientierten Handelns und Dienstes an der Polis, die das Ganze repräsentierte, in welchem das Teil überhaupt erst seinen Sinn und seine Identität erhielt.<sup>249</sup> Gemäß der Hegemonie des Imitationsparadigmas setzte vormoderne Literatur in einem kulturellen Kontext innerhalb eines Kosmos der Vorbildlichkeit<sup>250</sup> auf die Darstellung von Prototypen, die sich durch die im Kapitel 5.4.1 dargelegten Kriterien der Generalität, Exzellenz und Normativität auszeichneten und den kulturellen Wertekanon verkörperten.<sup>251</sup> Die für vormoderne Literatur typische Figur des Helden, der sein Leben der Polis widmet oder – im oben erläuterten Falle des Achilles im Sinne der symbolischen Erlangung von Mortalität – sein Leben für die Polis opfert, ist Gomá zufolge hierfür ein besonders prägnantes Beispiel.<sup>252</sup> Wie im Kapitel 5.2 dargelegt wurde, bestand eine zentrale Funktion vormoderner Literatur demnach in der Erziehung des Menschen zum Bürger im Sinne der Hilfe zum Eintritt in das ethische Stadium und somit zur Integration des Menschen in die Polis.<sup>253</sup>

Im Rahmen der im Kapitel 5.3 erläuterten Paradigmenwechsel in der frühen Moderne änderte sich Gomá zufolge das Selbstverständnis von Kunst in mehrfacher Hinsicht: Während der vormoderne Künstler sich an kanonischen Werken orientiert hatte, deren Ideale es in der Imitation zu erfüllen galt und die dem Künstler als Inspirationsquelle dienten,<sup>254</sup> wurde Kunstproduktion Gomá zufolge seit der Romantik zunehmend auf die subjektive Expression des Künstlers reduziert, der eigenen Idealen und Maßstäben folgte.<sup>255</sup>

Ein zentraler Faktor dieser Entwicklung war dem Autor zufolge der im Kapitel 5.3 erläuterte Übergang von einem Realismus im Sinne eines Verständnisses von Wahrheit als objektiv Gegebene, die der Mensch kontemplativ erkennen und imitieren kann, zu einem Idealismus im Sinne eines Verständnisses der Wahrheit als eine vom Subjekt geschaffene.<sup>256</sup> Darüber hinaus hatte Gomá zufolge insbesondere die

249 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 93–94; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 81–214, 225–229; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 245–254.

250 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 254.

251 Vgl. ebd., S. 140, 295, 303, 320; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 498–501, 556.

252 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 37–69, 80, 125–128, 182.

253 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 116–117; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 505–506.

254 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 139–160, 179–224, 507–508.

255 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 34–35; Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, S. 170; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 281; Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 141, 172; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 248–249.

256 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Necesario pero imposible*, S. 84, 246, 265.

im Kapitel 5.3 erläuterte kantische Vorstellung des Künstlers als Genie das Verständnis des Künstlers als ein mit einer Gabe ausgestattetes Subjekt geprägt, das wie eine zweite Natur schöpferisch tätig ist und die Natur in sich selbst ausdrückt.<sup>257</sup>

Wie auch das moderne Subjekt im Allgemeinen, lehnt der moderne Künstler das Imitationsprinzip ab, insofern dieses mit seinem eigenen Autonomieanspruch unvereinbar ist, und konstituiert sich stattdessen nicht nur als privilegiertes Medium einer Stimme der Natur, sondern letztlich selbst als Schöpfergott:

»La estética moderna, en cambio, no admite una instancia superior, natural, autónoma, objetiva, y se funda enteramente en el sujeto, en el artista que crea, en el observador que contempla y disfruta. [...] El artista [...] ya no tolera concebir su arte como una copia de un modelo acabado ya dado, sino que lo esencial del arte reside para él en la creación de su libertad y en la expresión del mundo interior de su yo; en suma, creación de mundos y revelación de la personalidad. El genio ya no imita la Naturaleza creada (*Natura naturata*), sino que es él mismo una manifestación de la Naturaleza que produce y crea (*Natura naturans*); ya no imita Ideas eternas pensadas por Dios, sino en todo caso imita el acto creador de Dios que produce los seres de la nada. [...] En tiempos del sujeto ilustrado y romántico, el arte del genio es el símbolo de la entronización de la subjetividad por encima de reglas y con independencia de la Naturaleza, porque su obra no representa el ser sino que lo genera al expresar el auténtico ser, la libertad del yo.«<sup>258</sup> [*Die moderne Ästhetik hingegen erkennt keine höhere, natürliche, autonome oder objektive Instanz an, sondern gründet vollständig im Subjekt, im Künstler, der schafft, sowie im Betrachter, der betrachtet und genießt. [...] Der Künstler [...] toleriert es nicht länger, seine Kunst als Nachbildung eines vollendeten, vorgegebenen Modells zu verstehen, sondern für ihn liegt das Wesen der Kunst in der Schöpfung aus der eigenen Freiheit heraus und im Ausdruck der inneren Welt seines Selbst – kurz: in der Erschaffung von Welten und der Offenbarung der Persönlichkeit. Das Genie ahmt nicht länger die geschaffene Natur (*Natura naturata*) nach, sondern erscheint selbst als Manifestation der schöpferischen und produzierenden Natur (*Natura naturans*); es imitiert nicht mehr ewige, von Gott gedachte Ideen, sondern – wenn überhaupt – den göttlichen Schöpfungsakt, der das Seiende aus dem Nichts hervorbringt. [...] In der Epoche des aufgeklärten und romantischen Subjekts wird die Kunst des Genies zum Symbol für die Erhebung der Subjektivität über die Regeln hinaus, in Unabhängigkeit von der Natur, da sein Werk nicht das Sein repräsentiert, sondern es hervorbringt, indem es das wahre Sein ausdrückt: die Freiheit des Selbsts.*]

Insofern dem Autor zufolge die Tätigkeit des Künstlers seit der Romantik zunehmend auf subjektive Expression reduziert wird, diagnostiziert Gomá eine Privatisierung der Kunst in der Romantik:

257 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Imitación y experiencia, S. 232; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 301–302; Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 172.

258 Javier Gomá Lanzón: Imitación y experiencia, S. 248–249.

»Con todo, la escritura del Romanticismo conllevó una privatización del arte y la sustitución de la responsabilidad y de la sociabilidad intrínseca a la comunicación oral-comunitaria por el expresivismo de una subjetividad solipsista que no reconoce fronteras a su espontaneidad definitivamente desinhibida.«<sup>259</sup> [*Dennoch führte das Schreiben der Romantik zu einer Privatisierung der Kunst und einer Ersetzung der Verantwortung und der – für die mündliche-gemeinschaftliche Kommunikation charakteristischen – soziale Bindung durch den Expressionismus einer solipsistischen Subjektivität, die keine Grenzen für ihre endgültig entfesselte Spontaneität anerkennt.*]

In *Materiales para una estética* describe Gomá den modernen Autor dementsprechend als einen einsamen Schriftsteller, der sich aus dem öffentlichen Raum zurückzieht und dessen Selbstverständnis mit der Vermittlung kollektiver Ideale im Namen einer *Paideia* unvereinbar ist.<sup>260</sup> Vormoderne Literatur zeichnete sich Gomá zufolge durch einen oralen Charakter aus, insofern das literarische Werk immer auch mündlich vorgetragen wurde und auch das schriftlich festgehaltene Werk letztlich als ein öffentlicher Akt gedacht wurde, der die Verantwortung des Sprechenden gegenüber dem Publikum impliziert und daher einen pädagogischen und exemplarischen Gehalt des Werks rechtfertigte.<sup>261</sup> Das diesbezügliche Selbstverständnis des Autors änderte sich Gomá zufolge in der Romantik dahingehend, dass dieser eine Sprechsituation der Gemeinschaft mit dem Publikum sowie seine damit einhergehende Verantwortung zunehmend ablehnte und das Schreiben als einen einsamen Prozess auffasste:

»El mundo romántico de la totalidad subjetiva, con toda su infinita profundidad y amplitud, se deja apresar solo en un texto, ya no en la palabra pronunciada a ›viva voz‹. La emergencia de una cultura literaria convierte al poeta en escritor y a la audiencia en lector y, a causa de esta señalada transformación en el proceso artístico, escribir y leer vienen a ser en esa hora dos vicios solitarios en los que el ›hombre de letras‹, ausente la Musa, sin público y sin responsabilidad, enfrentado al papel blanco en lo íntimo de su gabinete, se abandona a una orgía de expresividad subjetiva, perorando exclusivamente en nombre propio.«<sup>262</sup> [*Die romantische Welt der subjektiven Totalität, mit all ihrer unendlichen Tiefe und Weite, lässt sich nur noch in einem Text fassen, nicht mehr im gesprochenen Wort, das ›lebendig‹ ausgesprochen wird. Das Aufkommen einer literarischen Kultur verwandelt den Dichter in einen Schriftsteller und das Publikum in einen Leser. Aufgrund dieser markanten Veränderung im künstlerischen Prozess werden Schreiben und Lesen zu zwei einsamen Lastern, in denen der ›Schriftsteller‹, ohne die Muse, ohne Publikum und Verantwortung, konfrontiert*

259 Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 336.

260 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 34.

261 Vgl. ebd., S. 31–34.

262 Ebd., S. 34.

*mit dem weißen Blatt Papier in der Intimität seines Arbeitszimmers, sich einer Orgie subjektiver Ausdruckskraft hingibt und ausschließlich im eigenen Namen redet.]*

Insofern die *Paideia* nicht mehr durch den Künstler und sein Werk auf den Menschen wirken konnte und die Etablierung sozialverträglicher Gewohnheiten garantierte, fiel eine zentrale vormoderne Sozialisationsinstanz weg, ohne dass eine neue etabliert wurde.<sup>263</sup> An die Stelle einer Literatur, deren zentrale Intention darin bestand, dem Menschen zur Integration in die Polis im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium zu verhelfen, tritt Gomá zufolge in der Moderne eine Literatur, die das Gegenteil bewirkt, insofern die Glorifizierung der Ideale der Expression, Emanzipation und Autonomie die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium begünstigte.<sup>264</sup>

Der Prozess der Privatisierung der Kunst setzt sich Gomá zufolge in der Spätmoderne fort, insofern auch der Romancier des 19. Jahrhunderts, die Avantgarde sowie die zeitgenössische Kunst die Expression des privaten Weltverständnisses des Künstlers ins Zentrum ihrer Kunst stellen und in der zeitgenössischen Kunst schließlich die Loslösung von einem gesellschaftlichen und ontologischen Bezugsrahmen im Kontext eines Fokus auf das formal-experimentelle Spiel und Eigenleben des Werks zu verzeichnen ist:

»El novelista decimonónico se dirige a una sociedad anónima de lectores para desnudar su alma o compartir con ellos los secretos de su mundo, abdicando de la responsabilidad de proponer en su texto algo que les sea útil, ejemplar o formativo, y contentándose con la empatía sentimental que inspiran los destinos de sus protagonistas [...]. Al doblar el siglo XX, las vanguardias, deshumanizadas, eliminan incluso este ingrediente de identificación emotiva, y revolucionan el arte por medio de la búsqueda de nuevas formas estilísticas y de la ruptura con la tradición; como parte de su programa, revientan el canon heredado de belleza con el mismo radicalismo con el que los filósofos de su tiempo acometen la destrucción de la ontología de raíz platónica y de su concepto de verdad. Considerando esta evolución estética en perspectiva histórica, causa asombro la rapidez y docilidad con que el hombre moderno, incluso el de buen gusto, ha aceptado la inverosímil pretensión de los artistas contemporáneos de reclamar atención general para la mera expresión poética de su mundo privado o para sus juegos de experimentación formal, como si las obras resultantes fueran algo ›interesante‹ de por sí, lo cual carece de precedentes en el pasado y dista mucho de ser evidente.«<sup>265</sup> [*Der Romantiker richtet sich an eine anonyme Gesellschaft von Lesern, um seine Seele zu entblößen oder mit*

263 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 80–82, 92; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 116–117, 133, 323.

264 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 335–337.

265 Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 34–35.

*ihnen die Geheimnisse seiner Welt zu teilen, indem er die Verantwortung aufgibt, in seinem Text etwas zu präsentieren, das für sie nützlich, exemplarisch oder bildend wäre, und sich stattdessen mit der sentimental Empathie begnügt, die die Schicksale seiner Protagonisten inspiriert [...]. Mit dem Übergang zum 20. Jahrhundert eliminieren die Avantgarden sogar dieses Element der emotionalen Identifikation und revolutionieren die Kunst durch die Suche nach neuen stilistischen Formen und die Abkehr von der Tradition; als Teil ihres Programms sprengen sie den geerbten Schönheitskanon mit der gleichen Radikalität, mit der die Philosophen ihrer Zeit die Zerstörung der platonischen Ontologie und ihres Wahrheitsbegriffs in Angriff nehmen. Wenn man diese ästhetische Entwicklung aus historischer Perspektive betrachtet, erstaunt die Schnelligkeit und die Gehorsamkeit, mit der der moderne Mensch, sogar der mit gutem Geschmack, die unglaubliche Anmaßung der zeitgenössischen Künstler akzeptiert hat, allgemeine Aufmerksamkeit für die bloße poetische Ausdrucksweise ihrer privaten Welt oder für ihre experimentellen Formalspiele zu fordern, als ob die daraus resultierenden Werke an sich ›interessant‹ wären. Dies ist ohne Beispiel in der Vergangenheit und bei weitem nicht selbstverständlich.]*

Wie in den Kapiteln 5.3 und 5.4.1 dargelegt wurde, betont Gomá, dass der Fokus auf das Individuum und damit einhergehend auf die private Sphäre zu Beginn der Moderne durchaus notwendig war, um einen Bruch mit der politischen, kulturellen und institutionellen Unterdrückung des Menschen in der Vormoderne zu bewirken und die Emanzipation des modernen Subjekts zu gewährleisten.<sup>266</sup> Insofern dieser Emanzipationsprozess dem Autor zufolge jedoch abgeschlossen ist<sup>267</sup> und der Fokus auf das Individuum sowie die private Sphäre im Rahmen der Glorifizierung des ästhetischen Stadiums im oben erläuterten Sinne in einen demokratiegefährdenden Individualismus umgeschlagen ist, stellt Gomá fest, dass eine bis heute im romantischen Subjektivismus stagnierte moderne Kunst,<sup>268</sup> die sich mit der Beantwortung der Frage beschäftigt, wie Selbstverwirklichung gelingen kann,<sup>269</sup> obsolet geworden ist. In *Universal concreto* erläutert Gomá, dass sich durch den Aufstieg der audiovisuellen Medien und die sozialen Netzwerke aktuell zwar durchaus eine Rückkehr zur Mündlichkeit und Annäherung zwischen Autor und Publikum abzeichnet, die einer Poetik der Vorbildhaftigkeit in der Zukunft den Weg ebnen könnte,<sup>270</sup> dass jedoch die Überwindung des Paradigmas der subjektiven Expression in romantischer Tradition nach wie vor aussteht.<sup>271</sup> Nur wenn auch das Paradigma der subjektiven Expression überwunden wird und sich eine Kunst der Verantwortung etabliert, kann

266 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 173–175.

267 Vgl. Javier Gomá Lanzón: La imagen de tu vida, S. 85–86; Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 79–80.

268 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 174.

269 Vgl. Javier Gomá Lanzón: ¿A quién le importa lo que yo hago?, S. 82.

270 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Universal concreto: Método, ontología, pragmática y poética de la ejemplaridad, Barcelona: Taurus 2023. S. 245–250.

271 Vgl. ebd., S. 237.

Gomá zufolge der Schritt vom Ich zum Wir gelingen.<sup>272</sup> Angesichts eines im ästhetischen Stadium stagnierten modernen Subjekts im Kontext einer atomisierten zeitgenössischen Gesellschaft besteht dem Autor zufolge die Notwendigkeit der Beantwortung der Frage, wie Zusammenleben gelingen kann:

»Mi destino es el que yo decido, el que yo elijo para mí«. Hubo un tiempo en que este aserto era un electrizante y movilizador grito revolucionario, porque expresaba un ideal de la autenticidad – »sé tú mismo«, »vive a tu manera«, etcétera – que daba aliento a la desinhibición de la espontaneidad instintiva del yo largamente anhelada y enterrada bajo una sucia costra social que la reprimía. Pero hoy la vida privada es un país soberano, reconocido internacionalmente, y si alguien dijera el verso del estribillo, la respuesta sería un encogimiento de hombros: »Tu vida es tuya, por supuesto, ¿quién lo duda?«. La cuestión es ahora otra: no hagamos como esos veteranos de Vietnam que, de vuelta a casa tras licenciarse, siguen vistiendo uniforme mimetizado y pasan el día disparando a una lata en un descampado, incapaces de integrarse en la vida civil. Como las sociedades avanzadas ya se componen de millones y millones de personalidades liberadas, las prioridades han cambiado. Ahora la pregunta no es »¿cómo ser yo mismo?«, sino »¿cómo vivir juntos?«.«<sup>273</sup> [*Mein Schicksal ist das, für welches ich mich entscheide, das, was ich für mich wähle. Es gab eine Zeit, in der dieser Ausspruch ein elektrisierender und mobilisierender revolutionärer Ruf war, weil er ein Ideal der Authentizität ausdrückte – »sei du selbst«, »lebe auf deine Weise« etc. Dies gab den Anstoß für die Befreiung der instinktiven Spontaneität des Selbst, die lange ersehnt und unter einer schmutzigen sozialen Hülle begraben war, die das Selbst unterdrückte. Aber heute ist das Privatleben ein souveränes Land, international anerkannt, und wenn jemand diesen Refrain anstimmen würde, wäre die Antwort ein Achselzucken: »Dein Leben gehört dir, natürlich, wer zweifelt daran?«. Heute sollten wir eine andere Frage stellen: Wir sollten uns nicht wie jene Vietnam-Veteranen verhalten, die nach ihrer Rückkehr nach Hause weiterhin getarnte Uniformen tragen und den Tag damit verbringen, auf eine Dose in einem unbebauten Gebiet zu schießen, unfähig, sich ins zivile Leben zu integrieren. Da die fortgeschrittenen Gesellschaften jetzt aus Millionen und Abermillionen von befreiten Persönlichkeiten bestehen, haben sich die Prioritäten geändert. Heute sollten wir nicht mehr die Frage stellen »Wie kann ich ich selbst sein?«, sondern »Wie können wir gemeinsam leben?«]*

Insbesondere die im Rahmen der oben erläuterten Paradigmenwechsel etablierte Vorstellung, dass Individualität außerhalb der Polis im privaten Raum jenseits einer kollektiven Kultur, das heißt im ästhetischen Stadium, zu erlangen wäre, verhindert Gomá zufolge die Integration des modernen Subjekts in die Polis.<sup>274</sup> Die Tragik eines Kunstverständnisses, das im Sinne dieser Vorstellung das positive, iden-

272 Vgl. ebd., S. 235–246.

273 Javier Gomá Lanzón: ¿A quién le importa lo que yo hago?, S. 82.

274 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 167–174.

titätsstiftende Moment der im Kapitel 5.2 erläuterten Mortalität erkennt und dem die Annahme zugrunde liegt, dass Individualität und Kollektivität zwei unvereinbare Momente darstellen, wird Gomá zufolge insbesondere im Genre des Bildungsromans deutlich. Dieses Genre scheiterte im Bestreben, eine Harmonie zwischen Subjekt und Gesellschaft herzustellen: Während in der Vormoderne Individualität als ein intersubjektives Phänomen verstanden wurde, das im oben erläuterten Sinne durch die Integration in die Polis, das heißt durch den Eintritt in das ethische Stadium, erlangt werden konnte, werden Individualität und Kollektivität in der Moderne als zwei unvereinbare Pole gedacht:

»Ambos tiran en direcciones opuestas y el yo tiene que elegir entre el sentimiento oceánico que embarga su subjetividad y la renuncia total a ésta en el altar de la polis, abandonando sin remedio la antigua posición intermedia.«<sup>275</sup> [*Beide ziehen in entgegengesetzte Richtungen, und das Selbst muss sich entscheiden zwischen dem ozeanischen Gefühl, das seine Subjektivität erfasst, und der vollständigen Aufgabe dieser Subjektivität auf dem Altar der Polis, wobei es endgültig die alte Zwischenposition aufgibt.*]

Das moderne Subjekt sieht sich demnach einem kontinuierlichen Konflikt ausgesetzt, da es davon ausgeht, sich nicht in einen gemeinschaftlichen Kontext integrieren zu können und damit einhergehend in das ethische Stadium einzutreten, ohne seine vermeintliche Individualität zu verlieren. Gomá erläutert, dass insbesondere das im 18. Jahrhundert konstituierte Genre des Bildungsromans die Intention hatte, zur Lösung dieses Konflikts beizutragen, um im modernen Subjekt eine Harmonie zwischen dem Subjekt und der Welt zu wiederherzustellen.<sup>276</sup>

»Su cometido admite ser resumido así: concordar la desavenencia abierta entre los dos momentos de la vida para asegurar, por un lado, la formación de la personalidad del yo a la luz del ideal humanista y, por otro, que ese mismo yo sea y merezca ser, al final del proceso formativo, un respetable ciudadano y miembro de pleno derecho de la comunidad a la que pertenece.«<sup>277</sup> [*Seine Aufgabe lässt sich wie folgt zusammenfassen: den offenen Widerspruch zwischen den beiden Momenten des Lebens in Einklang zu bringen, um einerseits die Bildung der Persönlichkeit des Selbst im Licht des humanistischen Ideals zu gewährleisten und andererseits sicherzustellen, dass dieses Selbst am Ende des Bildungsprozesses ein respektabler Bürger wird und in voller Würde Mitglied der Gemeinschaft ist, zu der es gehört.*]

275 Ebd., S. 172.

276 Vgl. ebd., S. 180–183.

277 Ebd., S. 180.

Obwohl der Bildungsroman hinsichtlich des Fokus auf das Innenleben des Subjekts und bezüglich der Annahme der problematisch gewordenen und durch einen Sinnverlust gekennzeichneten Beziehung des Subjekts zur Außenwelt<sup>278</sup> mit dem Roman übereinstimmt, grenzt sich der Bildungsroman von diesem in seinem pädagogischen Anspruch ab, zwischen den zwei Polen zu vermitteln:

»Será precisamente esta Bildungsroman el instrumento educativo fundamental, después de que, como sostiene Lukács, con Cervantes naciera la novela como género para expresar la insólita extrañeza del yo con el mundo, una vez que éste ha perdido su sentido espiritual para la interioridad del sujeto. [...] Dentro del género novelístico, el Bildungsroman de la Ilustración es aquella novela que no se contenta, como el resto, con mostrar la inesencialidad de ambas partes del dilema humano, la interioridad y la exterioridad por separado, sino que, convirtiendo en tema el desarrollo vital de un yo capaz de elevarse sobre sí mismo, va en busca de una conciliación feliz entre ambas.«<sup>279</sup> *[Eben dieser Bildungsroman wird das grundlegende Erziehungsinstrument sein, nachdem, wie Lukács behauptet, mit Cervantes der Roman als Genre geboren wurde, um die ungewöhnliche Entfremdung des Selbst von der Welt auszudrücken, nachdem diese seinen spirituellen Sinn für die Innerlichkeit des Subjekts verloren hatte. [...] Innerhalb des Genres des Romans ist der Bildungsroman der Aufklärung jener Roman, der sich nicht damit begnügt, wie die anderen, die Unwesentlichkeit beider Teile des menschlichen Dilemmas – die Innerlichkeit und das Äußere – getrennt darzustellen. Stattdessen sucht er, indem er das Thema der Lebensentwicklung eines Selbst aufnimmt, das sich über sich selbst erheben kann, nach einer glücklichen Versöhnung zwischen beiden Teilen.]*

Während der Roman im Gegensatz zur vormodernen Erzählliteratur von archetypischen und präsubjektiven Eigenschaften des Protagonisten sowie von verallgemeinernden Situationen weitgehend bereinigt ist,<sup>280</sup> tritt der Bildungsroman, der die Entwicklung des Protagonisten in seinem Verhältnis zur Gesellschaft exemplarisch darstellt, Gomá zufolge hinsichtlich des Motivs der Vorbildlichkeit in die Tradition vormoderner Literatur im Sinne des im Kapitel 5.2.2 erläuterten Kosmos der Vorbildlichkeit:

»Pero la Bildungsroman desea trascender el relato anecdótico o meramente narrativo de la novela común, por interesante, pintoresco o conmovedor que pueda ser, y presenta una subjetividad ejemplar, cuya evolución conserva en un mundo desencantado algo de ese simbolismo de los tiempos antiguos. La vida del yo simbólico sigue en esta novela educativa unas leyes necesarias que son inmanentes

278 Vgl. ebd., S. 182.

279 Ebd., S. 181–182.

280 Vgl. ebd.

a él mismo y que le aseguran teleológicamente un progreso en todos sus estadios hacia el ideal, con la misma necesidad orgánica con que la planta crece en dirección a su entelequia. Dilthey proporcionó la fórmula clásica: ›Se intuye en la vida del individuo un desarrollo sujeto a leyes, en el que cada una de sus fases tiene un valor propio y sirve, al mismo tiempo, de base para una fase más alta. Las disonancias y conflictos aparecen como puntos necesarios de tránsito del individuo en su senda hacia la madurez y la armonía[...].«<sup>281</sup> *[Aber der Bildungsroman möchte den anekdotischen oder lediglich narrativen Bericht des gewöhnlichen Romans, so interessant, malerisch oder rührend er auch sein mag, übersteigen und präsentiert eine exemplarische Subjektivität, deren Entwicklung in einer entzauberten Welt etwas von dem Symbolismus der alten Zeiten bewahrt. Das Leben des symbolischen Selbst gehorcht in diesem Bildungsroman notwendigen Gesetzen – die ihm selbst innewohnen und ihm teleologisch einen Fortschritt in allen seinen Stadien zum Ideal sichern – mit der gleichen organischen Notwendigkeit, mit der die Pflanze in Richtung ihrer Vollendung wächst. Dilthey lieferte die klassische Formel: ›Im Leben des Individuums ist eine Entwicklung wahrnehmbar, die Gesetzen unterliegt, wobei jede Phase ihren eigenen Wert hat und zugleich als Grundlage für eine höhere Phase dient. Die Dissonanzen und Konflikte erscheinen als notwendige Übergangspunkte des Individuums auf seinem Weg zur Reife und Harmonie[...].]*

Folglich ist im Bildungsroman trotz der Einsicht in die problematische Beziehung zwischen dem modernen Subjekt und der Außenwelt noch die Hoffnung auf die Wiederherstellung einer Harmonie zwischen Subjekt und Welt gegeben:

»En la intención de estas novelas educativas, tal como han sido caracterizadas por Dilthey, alentaría todavía la esperanza de que la reconciliación de la interioridad con el mundo, a pesar de problemática, es posible; que es preciso buscarla a través de luchas y extravíos, de ›disonancias y conflictos‹, pero que se encuentra al final.«<sup>282</sup> *[In der Absicht dieser Bildungsromane im Sinne Diltheys würde immer noch die Hoffnung mitschwingen, dass die Versöhnung der Innerlichkeit mit der Welt, trotz ihrer Problematik, möglich ist; dass sie durch Kämpfe und Irrwege, durch ›Dissonanzen und Konflikte‹ gesucht werden muss, aber dass sie am Ende gefunden wird.]*

Diese Harmonie wird Gomá zufolge jedoch tatsächlich in keinem Bildungsroman erfolgreich hergestellt, da die moderne Vorstellung der Unvereinbarkeit von Individualität und Kollektivität zugrunde gelegt und die im ethischen Stadium implizierte Individualität verkannt wird, die das Individuum in der Polis erlangt, und stattdessen Individualität mit den Paradigmen des ästhetischen Stadiums assoziiert wird.<sup>283</sup> An dieser Stelle sei angemerkt, dass, während Gomá in *Aquiles en el gineceo* angibt, dass diese Vermittlungsleistung bis in die Gegenwart keinem Bildungs-

281 Ebd., S. 182.

282 Ebd., S. 183.

283 Vgl. ebd.

roman gelungen sei,<sup>284</sup> der Autor diese Aussage in *El tema de la novela futura* dahingehend relativiert, dass Jane Austen in ihren Romanen die Auflösung der Spannung zwischen Subjekt und Gesellschaft in der Darstellung von modernen Bürgern gelingt, welche in eine Gemeinschaft integriert sind:

»Pero, aunque literariamente algunas de ellas [Bildungsromane] apreciables, en su loable ambición de armonizar los dos mundos fracasan sin remedio: así Wilhelm Meister de Goethe, Verano tardío de Stifter, Enrique el Verde de Keller, entre otras que suelen citarse, cuyas propuestas de conciliación simplemente no son creíbles por muchas razones. La única excepción quizá sea, acaso sin pretenderlo, Jane Austen, quien escribe novelas en las que se produce la maravilla de una tensión felizmente resuelta y de unos personajes que, sin dejar de ser modernos, son también civilizados, miembros inteligentes de su refinada comunidad.«<sup>285</sup> [*Aber obwohl einige von ihnen [den Bildungsromanen] literarisch durchaus wertvoll sind, scheitern sie unweigerlich in ihrem lobenswerten Bestreben, die beiden Welten zu harmonisieren: so etwa Wilhelm Meister von Goethe, Spätsommer von Stifter, Heinrich der Grüne von Keller und andere, die häufig zitiert werden, deren Versuche der Versöhnung jedoch aus vielen Gründen unglaublich sind. Die einzige Ausnahme könnte – vielleicht ohne es beabsichtigt zu haben – Jane Austen sein, die Romane schreibt, in denen das Wunder einer glücklich gelösten Spannung entsteht und Charaktere existieren, die, ohne ihre Modernität zu verlieren, zivilisiert sind, intelligente Mitglieder ihrer verfeinerten Gemeinschaft.*]

Nichtsdestotrotz diagnostiziert Gomá ein allgemeines Scheitern des traditionellen Bildungsromans, welches er exemplarisch anhand seiner Analyse der Bildungsromane von Rousseau und Goethe erläutert. Gomá stellt fest, dass Goethe in *Die Leiden des jungen Werthers* noch im Sinne einer romantisch geprägten Empfindsamkeit eine Stagnation im ästhetischen Stadium glorifiziert hatte, insofern Werther, als Autor von anderen Personen finanziert, den Fokus auf seine subjektive Gefühlswelt zelebriert und schließlich Selbstmord begeht.<sup>286</sup> Seinem Spätwerk jedoch spricht Gomá einen durchaus pädagogischen Charakter zu. Diesbezüglich betont Gomá, dass Goethe – nachdem er in Weimar die Glorifizierung des Subjektivismus als eine kulturelle Pathologie seiner Zeit bezeichnet hatte<sup>287</sup> – sein Frühwerk im Nachhinein selbst als krankhaften, jugendlichen Wahn<sup>288</sup> bezeichnet hatte und mit *Wilhelm Meisters Lehrjahre* einen das Genre konstituierenden Bildungsroman veröffentlicht hatte. Gomá stellt jedoch fest, dass dieser Bildungsroman letztlich am Ziel der exem-

284 Vgl. ebd.

285 Javier Gomá Lanzón: »El tema de la novela futura«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía munda-na: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 177–179, hier S. 178.

286 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 198.

287 Vgl. ebd., S. 210.

288 Vgl. ebd., S. 199.

plarischen Darstellung des Entwicklungsprozesses des Protagonisten scheitert.<sup>289</sup> So gelingt dem Protagonisten zwar die Überwindung eines radikalen Selbstbezuges im Sinne des ästhetischen Stadiums, er tritt jedoch nicht wirklich in das ethische Stadium ein. Er verspürt zwar das Bedürfnis, ein Teil der Polis zu werden und eine der Gesellschaft dienliche Tätigkeit aufzunehmen,<sup>290</sup> letztlich flüchtet er sich jedoch in eine aristokratische Parallelgesellschaft:

»Meister halla refugio en una sociedad de aristócratas ilustrados que habitan palacios, la Turmgesellschaft, donde ese ideal estético no es negado por el principio de realidad, sino falsamente confirmado. Sale en buena hora del subjetivismo de partida sin entrar, empero, en la objetividad social, permaneciendo en un limbo entremedio de ambas que halla su expresión en esa pasividad y carácter vacilante del personaje en los últimos lances de la novela así como el final abierto, tentativo y no conclusivo de ésta. La obra que iba a mostrar el camino de formación del héroe moderno, la imagen (Bildung) del perfecto hombre ciudadano de la Modernidad, el maestro de la vida, desemboca en una indeterminación confusa [...].«<sup>291</sup> [*Meister findet Zuflucht in einer Gesellschaft von aufgeklärten Aristokraten, die in Palästen wohnen, der Turmgesellschaft, in der das ästhetische Ideal nicht durch das Prinzip der Realität negiert, sondern fälschlicherweise bestätigt wird. Er verlässt zur rechten Zeit den anfänglichen Subjektivismus, ohne jedoch in die soziale Objektivität einzutreten, wodurch er in einem Zwischenzustand stagniert. Dies spiegelt sich in der Passivität und dem schwankenden Charakter des Protagonisten in den letzten Szenen des Romans sowie im offenen, vorläufigen und nicht abschließenden Ende wider. Das Werk, das den Weg zur Entstehung des modernen Helden zeigen sollte – das Bild des perfekten Menschen als Bürger der Moderne, des Lebensmeisters – endet in einer verworrenen Unbestimmtheit [...].*]

Das Werk stagniert Gomá zufolge in einem für die Moderne typischen Zwischenstadium zwischen dem ästhetischen und dem ethischen Stadium.<sup>292</sup> Gomá stellt fest, dass auch Rousseau in seinem Bildungsroman *Émile* die Intention verfolgte, eine exemplarische Entwicklung mittels des Protagonisten zu skizzieren, jedoch aufgrund seiner Aversion gegenüber der modernen Gesellschaft, die er insbesondere in seinen kulturkritischen Schriften theoretisch fundiert hatte, in diesem Projekt scheiterte: Diesbezüglich arbeitet Gomá heraus, dass sich die in Rousseaus Diskursen erörterte Opposition zwischen Subjekt und Gesellschaft letztlich auch in seinem Bildungsroman widerspiegelt, insofern sowohl in seinem literarischen als auch in seinem philosophischen Werk der Gesellschaft negative Attribute wie Korruption, Ungerechtigkeit und Ungleichheit zugeschrieben werden und das autonome Subjekt mit Tu-

289 Vgl. ebd., S. 211–214.

290 Vgl. ebd., S. 211.

291 Ebd., S. 213.

292 Vgl. ebd., S. 215.

gend und Natürlichkeit assoziiert wird.<sup>293</sup> Folglich wird Émile geraten, außerhalb der Stadt zu leben, die für den modernen Tugendverlust sowie die Korruption durch das Kapital steht.<sup>294</sup> Zudem wird eine öffentliche Bildung kritisiert, welche die Spezialisierung und Arbeitsteilung im Sinne einer Trivialisierung des Menschen und Entleerung seines Herzens begünstigt.<sup>295</sup> Zwar wird der Protagonist im Sinne einer charakterlichen Bildung dazu angeleitet, seine egozentrischen Leidenschaften zu beherrschen und den Verpflichtungen als Vater und Ehemann nachzukommen, jedoch darf er sich nicht in die Polis integrieren, um deren schädlichen Einflüssen auf den Menschen zu entgehen.<sup>296</sup>

»Renuncia a sí mismo, imperio sobre los deseos infinitos del corazón, virtud, deberes institucionales, posición en orden civil, experiencia del yo, conciencia de la finitud humana: toda esta constelación de conceptos sitúa a Emilio en los umbrales de la eticidad [...]. El libro se cierra, sin embargo, con un incongruente repliegue estético. Tras recorrer muchos países durante un viaje de iniciación con la mira puesta en encontrar un lugar en Europa donde poder vivir feliz con su futura familia, Emilio aprende que »la libertad no está en ninguna forma de gobierno, está en el corazón del hombre libre, él la lleva consigo a todas partes«. [...] Como culminación de su programa educativo, Emilio fija su residencia con Sofía fuera de la patria, lejos de la ciudad, en un paisaje »patriarcal y campestre«, sin otro compromiso social que ser ejemplo para los demás hombres.«<sup>297</sup> [*Der Verzicht auf sich selbst, die Herrschaft über die unendlichen Wünsche des Herzens, die Tugend, institutionelle Pflichten, die Einnahme einer Stellung im zivilen Ordnungsgefüge, die Wahrnehmung des Selbst, das Bewusstsein für die menschliche Endlichkeit: Die Konstellation all dieser Konzepte stellen Emilio an die Schwelle zur Ethik [...]. Doch das Buch schließt mit einem inkohärenten ästhetischen Rückzug. Nachdem er viele Länder auf einer Initiationsreise durchreist hat, um einen Ort in Europa zu finden, an dem er mit seiner zukünftigen Familie glücklich leben kann, lernt Emilio, »dass die Freiheit in keiner Regierungsform zu finden ist, sondern im Herzen des freien Menschen, der sie überallhin mit sich trägt«. [...] Als Höhepunkt seines Erziehungsprogrammes nimmt Emilio mit Sofía seinen Wohnsitz außerhalb seiner Heimat ein, fernab von der Stadt, in einer »patriarchalen und ländlichen« Landschaft, ohne weiteres gesellschaftliches Engagement und ohne ein Vorbild für die anderen Menschen zu sein.*]

Gomá zufolge verkennen sowohl Goethe als auch Rousseau – in romantischer Tradition stehend – das positive Moment des ethischen Stadiums: Während im antiken Mythos von Achilles im Gynäzeum der Eintritt in die Polis als positives, identitäts-

293 Vgl. ebd., S. 197–198.

294 Vgl. ebd., S. 202–203.

295 Vgl. ebd.

296 Vgl. ebd., S. 207–208.

297 Ebd., S. 208–209.

und sinnstiftendes Moment dargestellt wird, das ihn aus einem substanzlosen Zustand der Selbstbefriedigung jenseits einer sozialen Objektivität und Gemeinschaft befreit, können Goethe und Rousseau keine positive Lösung für den Konflikt zwischen Kollektivität und Individualität anbieten, da die Autoren in moderner Manier die beiden Pole als unvereinbar denken:<sup>298</sup>

»[...] Emilio y Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister admiten una consideración conjunta. Pues ambos son ensayos de educación privada destinados a elevar al yo sobre su propia subjetividad pero sin acertar a introducirlo acto continuo en la objetividad ética del estadio siguiente, lo que, sin haberlo esperado, lo arroja al final a una tierra de nadie entre lo estético y lo ético y lo paraliza con una perplejidad que, pese a los logros conseguidos en todo el desarrollo anterior de la obra, bien puede entenderse como la última palabra de sus autores sobre el destino de su héroe.«<sup>299</sup> *[Ein gemeinsamer Blick auf die Romane Emilio und Die Lehrjahre des Wilhelm Meister bietet sich an. Denn beide sind Versuche einer privaten Erziehung, die das Selbst über seine eigene Subjektivität erheben soll – jedoch ohne es anschließend erfolgreich in die ethische Objektivität des nächsten Stadiums einzuführen. Dies führt – ohne dass es erwartet wurde – zu einem Niemandsland zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen und lähmt das Selbst mit einer Verwirrung, die trotz der im gesamten vorherigen Verlauf des Werks erzielten Errungenschaften durchaus als das letzte Wort der Autoren über das Schicksal ihres Helden verstanden werden kann.]*

Im Anschluss an seine Analysen der Werke von Rousseau und Goethe stellt Gomá fest, dass diese letztlich ein modernes Dilemma widerspiegeln, das darin besteht, dass sowohl das ethische als auch das ästhetische Stadium für das moderne Subjekt schlechte Alternativen darstellen: Das ästhetische Stadium impliziert egozentrisches Verhalten und schadet den Mitmenschen, während das ethische Stadium dem Subjekt schadet, insofern es die Autonomie und Leidenschaften des Subjekts einschränkt.<sup>300</sup>

Auf Basis seiner Diagnose der obsolet gewordenen Glorifizierung des ästhetischen Stadiums in moderner Kunst sowie des Scheiterns des Bildungsromans schlägt Gomá zur Überwindung des genannten Dilemmas und damit einhergehend zur Überwindung der Stagnation der modernen Kultur in der Glorifizierung des ästhetischen Stadiums einen ästhetischen Paradigmenwechsel vor: Er plädiert für eine Kunst, die den Notwendigkeiten der zeitgenössischen Gesellschaft und

298 Vgl. ebd., S. 203–226.

299 Ebd., S. 206.

300 Vgl. ebd., S. 226.

Kultur gerecht wird, indem sie die Integration des modernen Subjekts in die Polis begünstigt.<sup>301</sup>

Kunst hat Gomá zufolge in allen Epochen maßgeblich zur kulturellen Entwicklung beigetragen.<sup>302</sup> Während auch eine Kunst der romantischen Subjektivität<sup>303</sup> zunächst zur kulturellen Entwicklung im Sinne der Etablierung der modernen Demokratien, der Menschenrechte sowie der Emanzipation vom *Ancien Régime* beigetragen hatte, konnte eine im romantischen Subjektivismus stagnierte moderne Kunst sich Gomá zufolge zunehmend in einen Faktor verwandeln, der die Atomisierung der zeitgenössischen Gesellschaft begünstigt, insofern sie dem Eintritt des modernen Subjekts in das ethische Stadium entgegenwirkt.<sup>304</sup> Folglich plädiert Gomá für eine Kunst, die weniger die Paradigmen der Emanzipation, Expression und Autonomie glorifiziert, sondern stattdessen die Sozialisation und Integration des modernen Subjekts in die Polis thematisiert:<sup>305</sup>

»No sería oportuno intentar aquí una crítica del arte de la subjetividad, al que hay además que conceder el mérito de haber prestado un alto servicio a la liberación del yo moderno. [...] Ahora bien, para cumplir adecuadamente su ministerio, los estilos artísticos han de acomodarse a los ritmos y a las necesidades morales y cívicas de cada estadio histórico. [...] Acaso haya llegado ya la hora de un arte que hable con renovado encantamiento de los temas comunes a los hombres, que cuente la novela de educación que es la vida de cada yo, que componga himnos al vivir y envejecer de la mortalidad humana, a su enigma y su dramatismo, que aliente la reforma de la vulgaridad de vida, que eleve un monumento patente y público a la ejemplaridad de las personas normales, que señale la dirección a las ›buenas costumbres‹ democráticas que están por crearse, que revele, en suma, lo universal involucrado en la experiencia de la vida de todo hombre.«<sup>306</sup> [Es wäre hier nicht angebracht, eine Kritik der Kunst der Subjektivität zu versuchen, die das Verdienst hat, einen großen Dienst für die Befreiung des modernen Selbst geleistet zu haben. [...] Um jedoch seine Aufgabe angemessen zu erfüllen, müssen sich die künstlerischen Stile den Rhythmen und moralischen sowie bürgerlichen Bedürfnissen jedes historischen Stadiums anpassen. [...] Vielleicht ist bereits die Zeit für eine Kunst gekommen, die mit erneuertem Zauber

301 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 35–38, 79–80; Javier Gomá Lanzón: *El tema de la novela futura*, S. 179.

302 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 35–38.

303 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Responsabilidad del arte*, S. 174.

304 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 173; Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 34–42; Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, S. 43–50; Javier Gomá Lanzón: *El tema de la novela futura*, S. 179; Javier Gomá Lanzón: *Del héroe al concepto, y vuelta*, S. 298–299.

305 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 35–38, 79–80; Javier Gomá Lanzón: *El tema de la novela futura*, S. 179.

306 Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 35–37.

*von den gemeinsamen Themen der Menschen spricht, die den Bildungsroman des Lebens eines jeden Selbst erzählt, die Hymnen auf das Leben und Älterwerden der menschlichen Sterblichkeit komponiert, auf ihr Rätsel und ihr Drama, die zur Reform der vulgären Lebensweise anstiftet, die ein sichtbares und öffentliches Denkmal für die Vorbildlichkeit normaler Menschen errichtet, die die Richtung für die noch zu schaffenden demokratischen ›guten Gewohnheiten‹ aufzeigt, die zusammenfassend jenes Universelle enthüllt, das in der Erfahrung des Lebens jedes Menschen involviert ist.]*

Damit Kunst ihre gesellschaftliche Funktion als Vermittlerin von Idealen aufnehmen und zur Überwindung der Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium beitragen kann, muss dem Autor zufolge eine moderne Kultur, die sich durch einen Nihilismus, einen Relativismus<sup>307</sup> und damit einhergehend eine Diskreditierung kollektiver Normen auszeichnet,<sup>308</sup> zunächst einen Idealismus re-etablieren.<sup>309</sup> Zur Überwindung eines gesellschaftszersetzenden Nihilismus sowie der Re-Etablierung kollektiver Ideale ist Gomá zufolge eine *ingenuidad aprendida* [erlern-te Naivität] des modernen Subjekts notwendig. Darunter versteht der Autor einen bewussten Entschluss für die Akzeptanz von Idealen und kollektiven Wertevorstellungen trotz des theoretischen Wissens um die Existenz rationaler Gründe für einen Wertenihilismus und Relativismus im Sinne einer Skepsis gegenüber kollektiven Wertevorstellungen.<sup>310</sup> Dieser Entschluss wird dadurch begründet, dass der von Gomá konzipierten erlernten Naivität die Einsicht zugrunde liegt, dass ein Leben gemäß kollektiver Wertevorstellungen das eigene Leben sowie das Miteinander einer Kultur bereichert.<sup>311</sup>

Um die Überwindung jenes Nihilismus zu garantieren, der die Stagnierung des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium und damit einhergehend den Verlust von authentischer Gemeinschaft sowie ein individualistisch-monologisches Verständnis von Subjektivität begünstigt, plädiert Gomá für eine Kunst, welche die Stagnierung in den erläuterten romantischen Paradigmen sowie die moderne Annahme überwindet, dass Individualität und Kollektivität unvereinbar seien:

»Vivimos en sociedad pero no socializados y urge alguna clase de protocolo de urbanidad que reglamente la civilizada vida en común. La divisa para una época democrática rezaría así: de la vivencia (subjética) a la con-vivencia (intersubjetiva),

307 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Dignidad, S. 56–57; Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 229–234; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 43–56, 87, 113–115.

308 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ingenuidad aprendida, S. 80–83, 152.

309 Vgl. Javier Gomá Lanzón: La imagen de tu vida, S. 47–49.

310 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ingenuidad aprendida, S. 9–13, 69–74, 147; Javier Gomá Lanzón: La imagen de tu vida, S. 70; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 99.

311 Vgl. Javier Gomá Lanzón: La imagen de tu vida, S. 70; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 99.

la cual implica la aceptación gozosa por parte del yo de unos límites a la libertad que hagan posible ese convivir. [...] Y para esa reforma de la sentimentalidad la cooperación de la estética es imprescindible. [...] Un arte de la ejemplaridad sería aquel que practicara un neocantamiento del mundo moderno, devolviéndole al ciudadano los placeres de autolimitación y, presentando bajo una apariencia seductora los gravámenes civilizatorios, le ayudaría a hacerlos soportables. [...] La conciencia romántica quiso convencernos que la esencia de nuestra individualidad estribe en la extravagancia (Stuart Mill): soy yo mismo sólo cuando soy diferente o especial. Pero cuando, por juzgarse cada uno distinto de los demás, la universalidad humana está por principio excluida, ninguna ejemplaridad cabe. Ésta descubre la llave de la individualidad, no en la excentricidad irrepitable, sino en una experiencia intimísima al yo, radicalmente subjetiva, y, pese a ello, rigurosamente universal: el vivir y envejecer común a todo el mundo, esa mortalidad elemental que a todos iguala en idéntica dignidad. La entera empresa del individuo se resume en la tarea de aprender a ser mortal.<sup>312</sup> *[Wir leben in einer Gesellschaft, sind aber nicht sozialisiert, und es ist dringend erforderlich, eine Art von Umgangsprotokoll zu schaffen, das das zivilisierte Zusammenleben regelt. Das Motto für eine demokratische Ära würde lauten: Vom Leben (subjektiv) zum Zusammen-Leben (intersubjektiv). Dieses Motto impliziert die freudige Akzeptanz des Ichs von Freiheitseinschränkungen, die das Zusammenleben ermöglichen. [...] Und für diese Reform der Sentimentalität ist die Zusammenarbeit mit der Ästhetik unerlässlich. [...] Eine Kunst der Vorbildlichkeit wäre jene, die eine neue Verzauberung der modernen Welt praktiziert, dem Bürger die Freuden der Selbstbeschränkung zurückgibt und ihm hilft, die zivilisatorischen Belastungen unter einer verlockenden Erscheinung erträglich zu machen. [...] Das romantische Bewusstsein wollte uns überzeugen, dass die Essenz unserer Individualität in der Extravaganz liegt (Stuart Mill): Ich bin ich selbst, nur wenn ich anders oder besonders bin. Aber wenn sich jeder selbst für anders als die anderen hält, wird die universelle Menschlichkeit prinzipiell ausgeschlossen, und keine Vorbildlichkeit ist möglich. Diese entdeckt den Schlüssel zur Individualität nicht in der unverwechselbaren Exzentrik, sondern in einer dem Selbst zutiefst intimen, radikal subjektiven Erfahrung, die dennoch streng universell ist: dem gemeinsamen Leben und Altern aller Menschen, dieser elementaren Sterblichkeit, die alle in identischer Würde gleichstellt. Das gesamte Unterfangen des Individuums lässt sich in der Aufgabe zusammenfassen, zu lernen, wie man sterblich ist.]*

Wie im Folgenden dargelegt wird, skizziert Gomá im Anschluss an seine Diagnose des gescheiterten Bildungsromans sowie im Rückgriff auf seine Imitationstheorie und Interpretation des Mythos von Achilles im Gynäzeum die Blaupause eines Bildungsromans,<sup>313</sup> der die Integration des modernen Subjekts in die Polis und damit einhergehend die Wiederbelebung des öffentlichen Raumes intendiert. Diesbezüglich sei angemerkt, dass, auch wenn Gomá zur Therapie des modernen Subjekts auf

312 Javier Gomá Lanzón: Del héroe al concepto, y vuelta, S. 298–299.

313 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 36.

eine Variante des Romans setzt, der Autor wie auch Zambrano dem Subjektzentrismus des Romans kritisch gegenübersteht. So erläutert Gomá, dass sich der moderne Roman im Anschluss an Mircea Eliade und Thomas Mann im Gegensatz zum Mythos, welcher archetypische Protagonisten im Kontext paradigmatischer Geschichten darstellt, hinsichtlich des Subjektzentrismus und Fokusses auf die individuellen Facetten des Protagonisten als vergleichsweise undemokratisches Genre erweist:

»[...] el mito, destaca Mircea Eliade, asume siempre una función ejemplar. A diferencia de las novelas modernas, no le interesan las individualidades excéntricas o las situaciones inusitadas y irrepetibles; por contrario, sus héroes son arquetipos que protagonizan historias paradigmáticas. Busca la identificación de la audiencia con situaciones existenciales esenciales y comunes en el hombre pero amplificadas a un grandioso escenario cósmico. La novela es una autoconciencia aristocrática que se expresa en nombre propio, en tanto que el mito, creación anónima, lo hace siempre en nombre de todos. Este igualitarismo intrínseco al mito fascinó poderosamente a Thomas Mann al operarse la gran transformación en su vida. En aquella conferencia de 1922 se retractó públicamente de su refinada pero obscena apología del belicismo guillermino contenida en Consideraciones de un apolítico (1918) y abrazó la causa de la Constitución de Weimar y de la democracia. Paralelamente, abandona los argumentos de sus novelas anteriores centrados en esos (son sus palabras) ›burgueses descarriados‹ y durante los siguientes quince años consumió la madurez de su talento en la recreación del mito del José bíblico. Mann explica esta evolución espiritual en sus ensayos sobre Freud y en su autobiografía: ›Di el paso de lo individual-burgués a lo típico-mítico‹. Ambas transiciones, la política y la literaria, coinciden en lo sustancial, porque, para Mann, el mito es la representación artística de la democracia.«<sup>314</sup> [...] *Der Mythos, so betont Mircea Eliade, übernimmt immer eine beispielhafte Funktion. Im Gegensatz zu modernen Romanen interessieren ihn keine exzentrischen Individualitäten oder ungewöhnliche, nicht wiederholbare Situationen; im Gegenteil, seine Helden sind Archetypen, die paradigmatische Geschichten verkörpern. Er strebt die Identifikation des Publikums mit existenziellen, wesentlichen und gemeinsamen Situationen des Menschen an, jedoch in einem grandiosen kosmischen Rahmen überhöht. Der Roman repräsentiert ein aristokratisches Selbstbewusstsein, das im eigenen Namen ausgedrückt wird, während der Mythos, eine anonyme Schöpfung darstellt, die diese Schöpfung im Namen aller realisiert. Dieser Egalitarismus, der dem Mythos innewohnt, fasziniert Thomas Mann, als sich in seinem Leben die große Wandlung vollzog. In jenem Vortrag von 1922 zog er öffentlich seine verfeinerte, aber obszöne Apologie des wilhelminischen Militarismus aus den Betrachtungen eines Unpolitischen (1918) zurück und bekannte sich zur Weimarer Verfassung sowie zur Demokratie. Gleichzeitig verließ er die Handlungen seiner früheren Romane, die sich gemäß Thomas Mann, auf ›vom rechten Weg abgekommene Bürger‹ konzentrierten, und widmete die folgenden fünfzehn Jahre seiner literarischen Reife der Neugestaltung des biblischen*

*Joseph-Mythos. Mann erklärt diese spirituelle Entwicklung in seinen Essays über Freud und in seiner Autobiographie: »Ich machte den Schritt vom Individualistisch-Bürgerlichen zum Mythisch-Typischen«. Beide Übergänge, der politische und der literarische, stimmen im Wesentlichen überein, weil der Mythos für Mann die künstlerische Darstellung der Demokratie ist.]*

Während sich der Roman Gomá zufolge durch einen radikalen Fokus auf das Subjekt sowie die Bereinigung von verallgemeinernden Situationen und archetypischen sowie präsubjektiven Eigenschaften des Protagonisten auszeichnet,<sup>315</sup> unterscheidet sich der Bildungsroman gerade in diesen Aspekten vom traditionellen modernen Roman: Wie oben erläutert wurde, ist der Bezug zum Ganzen dahingehend gegeben, dass die Vermittlung zwischen Subjekt und Gesellschaft ein zentrales Thema des Bildungsromans darstellt.<sup>316</sup> Darüber hinaus wurde aufgezeigt, dass der Bildungsroman hinsichtlich seiner Vorbildlichkeit durchaus an eine Tradition vormoderner Erzählliteratur anknüpft, insofern der Protagonist stellvertretend für den Leser archetypische Situationen und Entwicklungen durchlebt, die diesem in seinem eigenen Entwicklungsprozess helfen sollen.<sup>317</sup>

Der von Gomá intendierte Bildungsroman unterscheidet sich jedoch vom traditionellen Bildungsroman und zugleich von der von Gomá kritisierten modernen Kunst im Allgemeinen hinsichtlich ihrer sozialanthropologischen Prämissen: Wie oben erläutert wurde, zeichnet sich der traditionelle Bildungsroman durch die moderne Vorstellung der Inkompatibilität von Individualität und Kollektivität aus. Während es aufgrund der in romantischer Tradition stehenden, spezifisch modernen Aversion gegenüber den Paradigmen des ethischen Stadiums, dem Protagonisten des traditionellen Bildungsromans nicht gelingt, in das ethische Stadium einzutreten und sich auf Gemeinschaft und Gesellschaft einzulassen, geht es in dem von Gomá angestrebten Bildungsroman explizit darum, die positive, das heißt die identitäts- und sinnstiftende Wirkung der Polis auf den Menschen herauszuarbeiten, ein intersubjektives Verständnis von Identität zu vermitteln<sup>318</sup> und in diesem Sinne das moderne Subjekt für die positiven Aspekte des Eintritts in das ethische Stadium zu sensibilisieren.<sup>319</sup>

»El conflicto por la liberación subjetiva ya no es nuestro tema, sino que lo es la indolencia que el hombre liberado arrastra lánguidamente por falta de motivaciones, entregado al consumo de mercancías y de afectos mientras nada en el mundo

315 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 181–182.

316 Vgl. ebd., S. 180–183.

317 Vgl. ebd.

318 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Del héroe al concepto, y vuelta, S. 298–299.

319 Vgl. Javier Gomá Lanzón: El tema de la novela futura, S. 179; Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 36; Javier Gomá Lanzón: La imagen de tu vida, S. 49–50.

le induce a ser ciudadano, y entretanto vive en sociedad sin ser socializado. La novela moderna ha perdido el argumento originario, pero la orfandad temática no ha de durar porque otra tarea se impone: narrar el camino biográfico que lleva de las profundidades insondables del yo a la aceptación voluntaria de las cargas civilizatorias. ¿Por qué elegir hoy ser civilizado pudiendo permanecer en la barbarie? He aquí un gran asunto novelesco. La socialización pendiente ya no es conflictiva pero sí sobremanera problemática y reclama un género literario que le sea propio. Si en su día fracasó en aquella conciliación imposible la antigua Bildungsroman – en España ni siquiera existió como tal –, acaso ahora este género adquiera nueva actualidad aplicado al viaje formativo, salpicado de aventuras, que parte de la subjetividad inflacionaria hacia la terra incognita de la ciudadanía. Sea, pues, nuestro lema: menos novela conflictiva de liberación y más novela problemática de socialización.<sup>320</sup> *[Das zentrale Problem unserer Zeit ist nicht mehr der Konflikt um die subjektive Befreiung, sondern vielmehr die Trägheit, die der befreite Mensch müde und motivationslos mit sich trägt, sich dem Konsum von Waren und Gefühlen hingebend, während ihn nichts in der Welt dazu anregt, Bürger zu sein, und er in der Gesellschaft lebt, ohne sozialisiert zu sein. Der moderne Roman hat die ursprüngliche Erzählung verloren, aber die thematische Verlorenheit des Romans muss nicht anhalten, weil eine andere Aufgabe ansteht: den biografischen Weg zu erzählen, der von den unergründlichen Tiefen des Selbsts hin zur freiwilligen Akzeptanz der zivilisatorischen Lasten führt. Warum sollte man sich heute für Zivilisation entscheiden, wenn man in der Barbarei verbleiben könnte? Dies ist ein bedeutsames Romanthema. Die noch ausstehende Sozialisation ist nicht mehr konfliktbeladen, aber durchaus problematisch und verlangt ein literarisches Genre, das sich ihr widmet. Wenn der alte Bildungsroman damals in jener unmöglichen Versöhnung scheiterte – in Spanien gab es ihn noch nicht einmal –, so mag dieses Genre jetzt eine neue Aktualität erlangen, angewendet auf die Bildungsreise, gespickt mit Abenteuern, die von der inflationären Subjektivität hin zur Terra incognita der Staatsbürgerschaft führt. Dementsprechend soll unser Motto lauten: weniger konfliktgeladener Befreiungsroman und mehr problematischer Sozialisationsroman.]*

Es ginge folglich durchaus im Sinne des Mythos von Achilles im Gynäzeum in einem authentischen Bildungsroman darum, den Prozess des Übergangs vom ästhetischen in das ethische Stadium sowie die damit einhergehenden Konflikte, Konsequenzen und Vorzüge narrativ darzustellen und dem modernen Subjekt zu helfen, im Rahmen der im Kapitel 5.2.1 erläuterten zweiten Geburt im öffentlichen Raum seine *mortalidad ética* [ethische Mortalität] zu akzeptieren.<sup>321</sup>

»[...] verdaderas novelas educativas serían aquellas que le enseñaran a ser mortal y le mostraran cómo realizar históricamente este destino en una polis masi-

320 Javier Gomá Lanzón: El tema de la novela futura, S. 179.

321 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 35–38, 184.

ficada.«<sup>322</sup> [...] wahre Bildungsromane wären solche, die ihm [dem modernen Subjekt] beibringen, sterblich zu sein, und ihm zeigen, wie es dieses Schicksal historisch in einer überbevölkerten Polis verwirklichen kann.]

In seinem 2023 erschienenem Werk *Universal concreto* ergänzt Gomá diesbezüglich:

»Es problemático pero no imposible mostrar en una novela el ejemplo personal de un proceso de civilización que, por los personajes, argumento y situaciones que su autor ha imaginado, resulte verosímil, atractivo y bello para un lector de hoy, llamado, al fin y al cabo, a hacer lo mismo.«<sup>323</sup> [Es ist problematisch, aber nicht unmöglich, in einem Roman das persönliche Vorbild eines Zivilisationsprozesses abzubilden, der durch die Charaktere, die Handlung und die Situationen, die der Autor erdacht hat, glaubwürdig, ansprechend und ästhetisch für einen heutigen Leser erscheint, der dazu berufen wird, schließlich dasselbe zu tun.]

Die im Kontext dieses Genres intendierte sowie durch die oben erläuterte erlarnete Naivität fundierte Re-Etablierung eines Idealismus, den Gomá mit dem Begriff *postnihilismo* [Postnihilismus]<sup>324</sup> assoziiert, bewertet der Autor als kompatibel mit den Ansprüchen und Paradigmen einer modernen Demokratie, insofern nicht einzelne Merkmale eines überlegenen, in seinem Ideal unerreichbaren Prototypen glorifiziert werden, sondern die allen Menschen mögliche Erlangung der im Kapitel 5.2.1 erläuterten ethischen Mortalität durch den Eintritt in das ethische Stadium im Zentrum steht:

»¿Podemos sentir, pensar y representar una belleza sublime en la actual época de la cultura? Muchos responderían que no. [...] ¿Es esto cierto? [...] La incompatibilidad entre la democracia y un ideal sublime solo es cierta para una anticuada visión de corte aristocrático. [...] Si abandonáramos la visión aristocrática de lo humano, basada en una excentricidad individualista extraña a las reglas comunes de convivencia, y la sustituyéramos por otra democrática, que propicia la comunidad de los mortales; y si, en segundo lugar, corrigiéramos la noción heredada de lo sublime devolviéndole los atributos clásicos de la belleza, como la forma y la luz; si en alguna manera se cumplieran estas dos condiciones, entonces estaríamos preparando el terreno para percibir, en toda su gloria, la belleza sublime que le es propia al común de los mortales. [...] Desde esta otra perspectiva, ninguna aventura parece mayor que la experiencia normal, común y general del vivir y envejecer en este mundo con dignidad, viaje trascendental y decisivo y no menos sublime que el que, en el mito antiguo, llevó a cabo Aquiles desde el gineceo de Esciros al campo

322 Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 184.

323 Javier Gomá Lanzón: *Universal concreto*, S. 245.

324 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Del héroe al concepto, y vuelta, S. 298.

de batalla en Troya.«<sup>325</sup> [Können wir in der heutigen Epoche der Kultur noch eine erhabene Schönheit fühlen, denken und darstellen? Viele würden sagen, dass dies nicht der Fall ist. [...] Ist dies wahr? [...] Die Unvereinbarkeit zwischen Demokratie und einem erhabenen Ideal ist nur für eine veraltete aristokratische Sichtweise zutreffend. [...] Wenn wir die aristokratische Sicht des Menschen aufgeben würden, die auf einer individualistischen Exzentrizität basiert, die den gemeinsamen Regeln des Zusammenlebens fremd ist, und sie durch eine demokratische Sicht ersetzen würden, die die Gemeinschaft der Sterblichen fördert; und wenn wir zudem das geerbte Konzept des Erhabenen korrigieren würden, indem wir ihm die klassischen Attribute der Schönheit zurückgeben, wie Form und Licht; wenn diese beiden Bedingungen irgendwie erfüllt wären, dann würden wir den Boden bereiten, um die erhabene Schönheit, die dem gewöhnlichen Menschen eigen ist, in ihrer ganzen Herrlichkeit zu erkennen. [...] Aus dieser anderen Perspektive scheint kein Abenteuer größer, als die normale, gemeinsame und allgemeine Erfahrung des würdevollen Lebens und Älterwerdens in dieser Welt – eine transzendente und entscheidende Reise. Diese Reise ist nicht weniger erhaben als die, die im antiken Mythos Achilles aus dem Gynäzeum in Skyros heraus zum Schlachtfeld in Troja führte.]

In diesem Sinne zielt Gomás Ästhetik auf die Überwindung einer ihm zufolge antidemokratischen,<sup>326</sup> romantisch-aristokratischen Mentalität ab,<sup>327</sup> die das moderne Subjekt daran hindert, das Schöne statt in der Extravaganz im gewöhnlichen Leben als Mitglied einer Gemeinschaft und Bürger einer Polis wahrzunehmen.<sup>328</sup>

Im Rückblick auf das Gesagte kann zusammengefasst werden, dass es in dem von Gomá konzipierten Bildungsroman darum geht, das moderne Subjekt zum einen auf rationaler Ebene für die intersubjektive *conditio humana* hinsichtlich der Angewiesenheit des Menschen auf die Polis zur Konstituierung seiner selbst zu sensibilisieren und zum anderen die oben erläuterte *poder transformador sobre los corazones*<sup>329</sup> [transformierende Macht über die Herzen] von Literatur auszuschöpfen. Diesbezüglich soll ein charismatischer Prototyp, der dem Leser als Vorbild und Inspirationsquelle dient, in gemäß Gomá das Herz des modernen Subjekts im Sinne seiner oben erläuterten Imitationstheorie zur öffentlichen Freundschaft erziehen.<sup>330</sup>

Durchaus gemäß der im Kapitel 4.5.1 erläuterten Kritik von Zambrano an einem Liberalismus der bloßen Toleranz zielt auch Gomá darauf ab, im modernen Subjekt die Basis für ein Miteinander zu legen, im Kontext dessen Solidarität nicht als notwendiges Übel, Begrenzung oder Zwang verstanden wird, sondern vielmehr als

325 Javier Gomá Lanzón: La imagen de tu vida, S. 47–50.

326 Vgl. ebd., S. 44.

327 Vgl. ebd., S. 43.

328 Vgl. ebd., S. 43–44.

329 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 60.

330 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 161–162, 168; Javier Gomá Lanzón: Del héroe al concepto, y vuelta, S. 298–299.

Bereicherung und Erweiterung des Handlungsspielraums. Während Zambrano jedoch die *Ratio* als ein antisolidarisches Prinzip disqualifiziert und zur Therapie des modernen Subjekts für die Überwindung eines Absolutismus der Vernunft plädiert, setzt Gomá in seiner Ästhetik zur Therapie des modernen Subjekts sowohl auf eine Erziehung des Herzens als auch auf die Vermittlung der rationalen Einsicht in das positive Moment des ethischen Stadiums sowie der öffentlichen Freundschaft.<sup>331</sup> Diese versteht der Autor – wie im Kapitel 5.4 dargelegt wurde – in aristokratisch-republikanischer Tradition als Bedingung für die Existenz einer authentischen Polis. In diesem Sinne zielt die von Gomá konzipierte Ästhetik auf die Verwirklichung seiner Utopie einer Republik der Freundschaft ab:

»Ninguna época puede prescindir de una poética que designe a la literatura su misión civilizadora, porque, parafraseando a Nebrija en el prólogo que puso a su Gramática, siempre la lengua fue compañera de la civilización. [...] Tras el desencantamiento moderno de la cultura, el arte es quizá la última de las fuentes de un potencial neo-encantamiento del mundo tan necesario para que no solo la ley jurídica coactiva, sino, en el substrato de ella, la ley de la amistad gobiernen las ciudades. Si la literatura presenta ejemplos imaginados de autolimitación – de tener ley y no solo de padecerla –, entonces, dado el hechizo magnético del arte y su poder transformador sobre los corazones, acabará levantando en la sociedad ondas expansivas de amistad cívica.«<sup>332</sup> [Keine Epoche kann auf eine Poetik verzichten, die der Literatur ihre zivilisierende Mission zuschreibt, denn – um Nebrija zu paraphrasieren – die Sprache war immer die Gefährtin der Zivilisation. [...] Nach der modernen Entzauberung der Kultur ist die Kunst vielleicht die letzte Quelle einer potenziellen Neo-Verzauberung der Welt, die notwendig ist, damit nicht nur das zwingende juristische Gesetz, sondern – im Untergrund davon – das Gesetz der Freundschaft die Städte regiert. Wenn die Literatur imaginierte Vorbilder der Selbstbegrenzung präsentiert – den Besitz von Gesetzen und nicht nur ihr Ertragen –, wird sie, aufgrund des magnetischen Zaubers der Kunst und ihrer transformierenden Kraft über die Herzen, in der Gesellschaft Wellen der bürgerlichen Freundschaft hervorrufen.]

Es wurde dargelegt, dass der von Gomá skizzierte Bildungsroman auf die Überwindung einer Kunst der romantischen Subjektivität abzielt, die im oben erläuterten Sinne die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium und somit die Entpolitisierung des Subjekts sowie die Atomisierung der Gesellschaft begünstigt.

Insofern Gomás Ästhetik auf die Befähigung des modernen Subjekts zur Kommunikation und zum demokratischen Dialog abzielt,<sup>333</sup> die Teilnahme des moder-

331 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Dignidad, S. 135–149.

332 Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 59–60.

333 Vgl. ebd., S. 35–38.

nen Subjekts an einem gemeinschaftlich-politischen Projekt und die Mitwirkung an einer demokratischen *Paideia* begünstigen soll, ein intersubjektives Verständnis von Identität vermittelt, das im öffentlichen Raum erlangt werden kann,<sup>334</sup> und die Integration des modernen Subjekts in die Polis im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium bewirken soll,<sup>335</sup> versteht Gomá die von ihm skizzierte Ästhetik als eine demokratische Poetik:

»La poética democrática tiene el cometido de urbanizar los anhelos de esa subjetividad moderna, acostumbrada en su corazón a los excesos de la infinitud, y de devolverle el placer de la limitación cuando, como la amistad, es libremente elegida, lo que favorece la concordia social y a la vez le perfecciona como individuo.«<sup>336</sup>  
*[Die demokratische Poetik hat die Aufgabe, die Sehnsüchte dieser modernen Subjektivität zu urbanisieren, die in ihrem Herzen an die Exzesse der Unendlichkeit gewöhnt ist, und ihr die Freude an der Begrenzung zurückzugeben, wenn sie, wie die Freundschaft, frei gewählt wird. Dies würde die soziale Harmonie fördern und sie gleichzeitig als Individuum vervollkommen.]*

Abschließend kann festgestellt werden, dass Gomás Plädoyer für die Überwindung einer *Kunst der romantischen Subjektivität* durch eine Kunst, die Kollektivität und Individualität nicht mehr als inkompatibel denkt, sondern die Integration in die Polis als Bedingung authentischer menschlicher Existenz versteht, einem zentralen Anliegen des republikanischen Diskurses entspricht, insofern dieser – wie im Kapitel 3.2.2 erläutert wurde – die Integration des modernen Subjekts in die Polis fordert und die Überwindung eines subjektzentrierten Denkens anstrebt.

Im Rückblick auf dieses Kapitel wird deutlich, dass der von Gomá konzipierte Bildungsroman darauf abzielt ein Bedürfnis nach Integration in einen gemeinschaftlichen Kontext im modernen Subjekt zu wecken und einen Öffentlichkeitsbegriff im Sinne der griechischen Antike zu re-etablieren, gemäß welchem der öffentliche Raum als Ort der Befreiung und Geburt des Menschlichen verstanden wird. In diesem Sinne tritt Gomá insbesondere in die Fußstapfen Arendts, die in *Vita activa* im Sinne der Erläuterungen im Kapitel 3.2.2 für die Re-Etablierung eines Öffentlichkeitsbegriffes der griechischen Polis plädiert hatte, in welchem der öffentliche Raum als Ort verstanden wird, an dem sich die Menschen sprechend und handelnd politisch als Menschen offenbaren und Freiheit erlangen.<sup>337</sup> Eine spezifische Leistung von Gomá besteht folglich darin, zwischen einem republikanischen Plädoyer

334 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Del héroe al concepto, y vuelta, S. 298–299; Javier Gomá Lanzón: Aquiles en el gineceo, S. 184; Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 35–38.

335 Vgl. Javier Gomá Lanzón: El tema de la novela futura, S. 179; Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 35–38, 79–80.

336 Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 59.

337 Vgl. Hannah Arendt: Vita activa, S. 33–48, 73, 86, 212–221.

für eine Rückbesinnung auf einen an der griechischen Polis orientierten Öffentlichkeitsbegriff<sup>338</sup> und dem Potenzial von Erzählliteratur als Fundament für den Prozess einer solchen Rückbesinnung im Rahmen einer Rehumanisierung des modernen Subjekts zu vermitteln.

#### 5.4.4 *La imagen de tu vida* – Eine Quijote-Interpretation und ein *monólogo dramático* im Kontext der Analyse und Kritik des modernen Subjekts

Während der Bildungsroman als Gomás zentraler Vorschlag zur Einbindung von Erzählliteratur in das Projekt der Therapie des modernen Subjekts verstanden werden kann, soll in diesem Kapitel herausgearbeitet werden, inwiefern sich der Autor jenseits der Makrostruktur seines Gesamtwerkes in *Imagen de tu vida* unter Bezugnahme auf seine in der *Tetralogía de la ejemplaridad* betriebene Analyse und Kritik des modernen Subjekts mit spanischer Literatur auseinandersetzt. Im Vergleich zu Zambrano fällt in Gomás Gesamtwerk die Auseinandersetzung mit spanischer Literatur nur geringfügig ins Gewicht. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dieser jedoch im Werk *La imagen de tu vida*, in welchem er sich mit der spanischen Literaturaffinität sowie der Bedeutung der Figur des *Don Quijote* auseinandersetzt und anschließend im Rahmen eines von ihm selbst verfassten Dramas mit dem Titel *Inconsolable* die im Rahmen seiner Quijote-Interpretation thematisierten Aspekte literarisch zum Ausdruck bringt.

Seine diesbezüglichen Reflexionen in *La imagen de tu vida* sind für diese Untersuchung von besonderem Interesse, weil sie sowohl Zambranos Auseinandersetzung mit der spanischen Literaturaffinität als auch ihre an Unamuno angelehnte Quijote-Interpretation um eine zeitgenössische Perspektive ergänzen. Darüber hinaus kann in diesem Kapitel aufgezeigt werden, dass seine diesbezüglichen Ausführungen an seine oben erläuterten ästhetischen Reflexionen zur Vorbildlichkeit anknüpfen und Don Quijote von Gomá zum Prototyp für das moderne Subjekt stilisiert wird.

Gomá vollzieht seine Quijote-Interpretation auf Basis einer Auseinandersetzung mit der spanischen Literaturaffinität in den ersten Kapiteln des Buches. Zunächst arbeitet Gomá im Sinne der in den Kapiteln 4.1 und 4.5.3 erläuterten Reflexionen von Zambrano und Pérez-Borbujo Álvarez heraus, dass einem wissenschaftlich-philosophisch geprägten Denken in der Geistesgeschichte des neuzeitlichen Spaniens im Vergleich zur gesamteuropäischen Geistesgeschichte eine vergleichsweise geringe Bedeutung zukommt.<sup>339</sup> Einem in der abendländischen Geistesgeschichte der Neuzeit hegemonialen, konzeptuellen, abstrakten und

338 Vgl. Emanuel Richter: Republikanische Politik, S. 96–97.

339 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, S. 57–59.

systematischen Denkmodus<sup>340</sup> stellt Gomá einen Modus des Denkens gegenüber, der sich durch narrative, figurativ-ikonische Formen des Denkens auszeichnet.<sup>341</sup> Dabei orientiert sich Gomá an Unamuno, der bereits in *Del sentimiento trágico de la vida* »antikonzeptruelle«<sup>342</sup> Formen des Denkens mit der spanischen Kultur und insbesondere der Literatur assoziiert hatte:

»Pues abrido cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, El Quijote, La vida es sueño, la Subida al Monte Carmelo, implican una intuición del mundo y un concepto de vida, Weltanschauung and [sic!] Lebensansicht. Filosofía esta nuestra que era difícil se formulase en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista.«<sup>343</sup>  
 [Ich hege immer mehr die Überzeugung, dass unsere Philosophie, die spanische Philosophie, flüssig und diffus in unserer Literatur, in unserem Leben, in unserem Handeln, vor allem aber in unserer Mystik und nicht in philosophischen Systemen ist. Sie ist konkret. Gibt es nicht in Goethe ebenso viel oder mehr Philosophie als in Hegel? Die Verse von Jorge Manrique, das Romancero, Don Quijote, La vida es sueño, die Subida al Monte Carmelo – sie alle implizieren eine Weltanschauung und Lebensauffassung. Diese unsere Philosophie war schwer zu formulieren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einer antiphilosophischen, positivistischen, technizistischen Zeit, einer rein geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Ära, einer Zeit, die im Grunde materialistisch und pessimistisch war.]

Angesichts des Bankrotts eines seit der Renaissance hegemonialen, konzeptuell-systematischen Denkens im 20. Jahrhundert attestiert Gomá – mit Verweis auf die Werke von Ortega y Gasset und Zambrano sowie Abelláns Analysen der spanischen Geistesgeschichte – der spanischen Kultur das Potenzial, zu einem Paradigmenwechsel im Sinne eines *giro en la visión del pensamiento* [Wendung in der Sichtweise des Denkens]<sup>344</sup> beizutragen. Dieses Potenzial begründet er – unter anderem mit direktem Verweis auf Zambrano – damit, dass in der spanischen Philosophie und Literatur narrativ vermittelte, mythologisch-ikonische Formen der Erschließung von Realität im Zentrum stehen, die als Alternativen zu einem vor allem in der Postmoderne als Bankrott erklärten konzeptuell-systematischen Denken verstanden werden können:

340 Vgl. ebd., S. 59.

341 Vgl. ebd.

342 Vgl. ebd., S. 60.

343 Ebd., S. 60–61.

344 Vgl. ebd., S. 60.

»Y es la bancarrota en el siglo xx del modo moderno de pensar, tras su predominio absoluto desde el Renacimiento, la que ahora nos abre los ojos para esas otras formas posmodernas, de índole mítico-icónica, en las que la antes marginal tradición española asume, de pronto, un protagonismo inesperado. [...] La razón pura germánica, sin renunciar a serlo, pierde el monopolio y debe ahora compartir el antes exclusivo privilegio de la racionalidad con la razón vital, otras veces llamada razón narrativa, histórica, etimológica o poética (Ortega y Gasset y Zambrano). Esta segunda forma de racionalidad, mucho más abierta a la verdad de la imagen y del mito, sería genuinamente española. [...] La monumental y meritoria obra de Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, descubre como ingrediente común a esa larga historia de pensamiento en nuestro suelo, desde Séneca hasta nuestros días, su tendencia mitificadora, su propensión a crear mitos. [...] »: los mitos de Santiago Matamoros, del Cid Campeador, de la Celestina, de Don Juan, del »buen Salvaje«, de Don Quijote, de la España ideal y, sobre todo, el mito de Cristo, que recorre de arriba abajo toda la cultura española.«<sup>345</sup> [*Und es ist der Bankrott des modernen Denkens im 20. Jahrhundert, nach seiner absoluten Vorherrschaft seit der Renaissance, der uns nun die Augen für diese anderen postmodernen Formen öffnet, die mythisch-ikonischer Natur sind, in denen die zuvor marginale spanische Tradition plötzlich eine unerwartete Hauptrolle übernimmt. [...] Die deutsche, reine Vernunft, die nicht aufhören möchte, Monopol zu sein, verliert das Monopol und muss nun das zuvor exklusive Privileg der Rationalität mit der razón vital teilen, die manchmal als erzählerische, historische, etymologische oder poetische Vernunft bezeichnet wird (Ortega y Gasset und Zambrano). Diese zweite Form der Rationalität, die viel offener für die Wahrheit des Bildes und des Mythos ist, wäre genuin spanisch. [...] Das monumentale und verdienstvolle Werk von Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, entdeckt als gemeinsames Element in dieser langen Geschichte des Denkens auf unserem Boden, von Séneca bis heute, seine mythisierende Tendenz, seine Neigung, Mythen zu erschaffen. [...]: die Mythen von Santiago Matamoros, des Cid Campeador, von La Celestina, von Don Juan, des »guten Wilden«, von Don Quijote, vom idealen Spanien und vor allem der Mythos von Christus, der die gesamte spanische Kultur von oben bis unten durchzieht.*]

Obwohl Gomá im Zuge dieser Reflexionen den Bezug zu Zambrano herstellt, die ihren ästhetischen Reflexionen – wie in den Kapiteln 4.4.1 und 4.5 deutlich wurde – metaphysische und insbesondere mystische Prämissen unterstellt, kommt der von Gomá erwähnte alternative Ansatz im Sinne der narrativen, figurativ-ikonischen und konkreten Formen des Denkens<sup>346</sup> ohne metaphysische oder gar mystische Prämissen aus. Er verweist stattdessen auf seine bereits in der *Tetralogía de la ejemplaridad* getätigten Ausführungen zu einem rational nachvollziehbaren Potenzial exemplarischer Literatur und damit einhergehend auf das Potenzial von Prototypen, die

345 Ebd., S. 61–63.

346 Vgl. ebd., S. 59.

in Form von Mythen ikonisiert werden können und als Träger spezifischer Bedeutungen fungieren. Deutlich wird dies, wenn Gomá dieses Potenzial am konkreten Fall des Romans *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* erläutert und Don Quijote – durchaus in Tradition von Unamuno, Zambrano und Ortega y Gasset – zum Prototyp für das moderne Subjekt stilisiert. So verweist Gomá zunächst auf Unamunos Aussage, dass in der Figur des Don Quijote das Beste des spanischen Denkens kondensiert sei,<sup>347</sup> stimmt Ortega y Gasset zu, dass sich in dem Roman eine tiefe Bedeutung sowie ein literarischer Unterhaltungswert vereinen,<sup>348</sup> und nimmt schließlich eine Analyse der Vorbildlichkeit der Figur des Don Quijote vor, die sowohl Parallelen zur im Kapitel 4.5.3.3 erläuterten Interpretation von Zambrano und Unamuno aufweist, als auch auf Gomás im Kapitel 5.4.3 erläuterte Ausführungen zur erlernten Naivität verweist: Die Vorbildlichkeit von Don Quijote besteht Gomá zufolge darin, dass dieser trotz der nüchternen Einsicht in eine Realität, die dem Individuum zuweilen als *inconsolable* [untröstlich],<sup>349</sup> das heißt als ungerecht und sinnlos<sup>350</sup> erscheint und einen Skeptizismus begünstigt, bewusst einen Idealismus und eine *esperanza original* [ursprüngliche Hoffnung] aufrechterhält.<sup>351</sup>

»El secreto del heroísmo quijotesco, ahora con la voz de Rosales, estribe en ›el descubrimiento del valor de la vida y la renovación de la esperanza original‹, sin rendirse al desánimo ni ceder ante ›la doble tentación de considerar lo ideal como ilusivo y a lo real como suficiente‹.«<sup>352</sup> [Das Geheimnis des Heldenmuts von Don Quijote, jetzt mit der Stimme von Rosales, liegt in ›der Entdeckung des Wertes des Lebens und der Erneuerung der ursprünglichen Hoffnung‹, ohne der Verzweiflung nachzugeben oder der ›doppelten Versuchung zu erliegen, das Ideale als trügerisch und das Reale als ausreichend zu betrachten‹.]

Dementsprechend argumentiert Gomá, dass die Heldenhaftigkeit und die Vorbildlichkeit des Protagonisten insbesondere in der Fortsetzung des Romans zum Ausdruck kommen, in welchem Don Quijote sich der Realität zunehmend bewusst wird und seinen Idealismus trotz des Spotts und der rationalen Einsicht in seine eigenen Illusionen bewusst aufrecht hält.<sup>353</sup> Im Sinne Unamunos, der den Leidensweg des Protagonisten als *pasión del Quijote* [Passion des Quijote] bezeichnet hatte, insofern dieser trotz des zunehmenden Spotts seinem – bei Unamuno durchaus religi-

347 Vgl. ebd., S. 64.

348 Vgl. ebd.

349 Vgl. ebd., S. 68.

350 Vgl. ebd., S. 68–69, 116–118.

351 Vgl. ebd., S. 67–69.

352 Ebd., S. 69–70.

353 Vgl. ebd., S. 67–69, 72.

ös interpretierten – Idealismus<sup>354</sup> treu bleibt,<sup>355</sup> stellt auch Gomá fest, dass sich die eigentliche Heldenhaftigkeit des Don Quijote insbesondere in der Fortsetzung des Romans offenbart, da hier der Spott und damit einhergehend die Treue zum Idealismus zunehmend ins Zentrum gestellt werden:

»Le engañan los demás con sus trucos y martingalas, pero él ya no se engaña. Ni hace locuras ni sufre grotescos revolcones. Ve lo que todos ven y, pese a todo, confirma su visión quijotesca del mundo.«<sup>356</sup> [*Die anderen betrügen ihn mit ihren Tricks und Täuschereien, aber er betrügt sich nicht mehr selbst. Er begeht keine Torheiten mehr und erleidet keine grotesken Abstürze mehr. Er sieht, was alle sehen, und bestätigt trotz allem seine quijoteske Sicht auf die Welt.*]

Daran anknüpfend stellt Gomá den Bezug zu seinem im Kapitel 5.4.3 erläuterten Konzept der erlernten Naivität her, welches der Autor als Voraussetzung für die Überwindung eines Skeptizismus und das Festhalten an einem Idealismus versteht:

»Claro que para crearse la ilusión de un idealismo capaz de agitar las fuentes de un entusiasmo tardío, se precisa, tras la experiencia anonadante del desconsuelo, de una buena porción de ingenuidad, no una de primer grado, hija de la candidez o de la ignorancia, sino una ingenuidad aprendida y cuidadosamente elegida a lo largo de los años por quien conoce sobradamente las razones del escéptico pero, en último término, ha comprendido que con un ideal se vive una vida mejor.«<sup>357</sup> [*Natürlich braucht man, um sich die Illusion eines Idealismus zu erschaffen, der die Quellen einer späteren Begeisterung anregen kann, nach der erschütternden Erfahrung der Verzweiflung eine gute Portion Naivität. Es ist nicht die Naivität ersten Grades, die aus Unschuld oder Unwissenheit stammt, sondern eine Naivität, die über die Jahre hinweg erlernt und sorgfältig gewählt wurde von jemandem, der die Gründe des Skeptikers gut kennt, aber letztlich verstanden hat, dass man mit einem Ideal ein besseres Leben führt.*]

Schließlich spannt Gomá den Bogen zu seiner Analyse und Kritik des modernen Subjekts:

»[...] el idealismo de la ejemplaridad, capaz de movilizar y elevar hacia lo sublime, se torna para la conciencia actual en algo extremadamente problemático. [...] Pues bien, la parodia, la risa, la bienhumorada burla es el rodeo inventado por Cervantes para narrarnos de modo convincente el ideal de una ejemplaridad moderna. [...] el ideal, que encierra siempre una propuesta de perfección, se halla expuesto al peligro de querer ser totalizador, excluyente.[...] Con el Quijote sucede algo

354 Vgl. Miguel de Unamuno: *Vida de Don Quijote y Sancho*, S. 244, 279, 283–284, 304.

355 Vgl. ebd., S. 276, 312–313, 392.

356 Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, S. 67.

357 Ebd., S. 70.

único. En una parodia, el parodiado – el avaro, el pedante, el hipócrita – se empuñe ante la ridicularización de la que es objeto, y la risa que produce es de superioridad, displicente. Lo intrigante de nuestra novela reside en su habilidad para invertir los términos. El hidalgo, ese pobre hazmerreír, ese loco, demuestra en su tenor de vida una discreción, un comedimiento, un buen juicio, una liberalidad, un desprecio por su comodidad y propio interés, una valentía, un señorío, un sentido de la justicia, una compasión por lo débil y un entusiasmo por el ideal – en suma, una ejemplaridad – que inspiran en el más escéptico de los lectores modernos un movimiento de instantánea simpatía y el homenaje íntimo hacia esa dignidad y esa superioridad naturales.<sup>358</sup> [...] *Der Idealismus der Vorbildlichkeit, der in der Lage ist, zu mobilisieren und in das Erhabene zu erheben, wird für das heutige Bewusstsein zu etwas äußerst Problematischem. [...] Die Parodie, das Lachen, der humorvolle Spott ist der Umweg, den Cervantes erfunden hat, um uns das Ideal einer modernen Vorbildlichkeit auf überzeugende Weise zu erzählen. [...] Das Ideal, das immer einen Vorschlag zur Perfektion enthält, ist der Gefahr ausgesetzt, totalisierend und ausschließend sein zu wollen. [...] Bei Don Quijote passiert etwas Einzigartiges. In einer Parodie schrumpft der Parodierte – der Geizige, der Angeber, der Heuchler – durch die Lächerlichkeit, der er ausgesetzt ist, und das Lachen, das er hervorruft, ist eines der Überlegenheit, des Herablassens. Das Faszinierende an unserem Roman jedoch liegt nun in seiner Fähigkeit, die Begriffe umzukehren: Der Edelmann, dieser arme Spaßvogel und Verrückte, zeigt in seinem Lebensstil eine Bescheidenheit, eine Zurückhaltung, einen guten Urteilsinn, eine Großzügigkeit, eine Missachtung für sein eigenes Wohl und Interesse, einen Mut, eine Würde, ein Gerechtigkeitsempfinden, ein Mitgefühl für das Schwache und eine Begeisterung für das Ideal – kurz, ein Vorbild – das beim skeptischsten der modernen Leser sofort Sympathie und eine intime Ehrerbietung gegenüber dieser natürlichen Würde und Überlegenheit hervorrufen kann.]*

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass der Autor das gesellschaftliche Potenzial von Cervantes' Roman vornehmlich in der Vorbildhaftigkeit des Protagonisten verortet. Zudem kann festgestellt werden, dass Gomá im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Vorbildhaftigkeit der Figur des Don Quijote letztlich die Situation eines modernen Subjekts voraussetzt, wie er sie in seiner *Tetralogía de la ejemplaridad* skizziert: Die Situation eines Subjekts, das im Kontext eines modernen Subjektzentrismus sowie postmodernem Skeptizismus und Wertenihilismus zu einem kollektiven Idealismus im Rahmen eines politischen Lebens im Sinne der Partizipation an einer *Paideia* unfähig geworden und im ästhetischen Stadium außerhalb der Polis stagniert ist.

Don Quijote wird von Gomá zum Prototyp des zeitgenössischen Subjekts stilisiert, welches in einer Kultur des Wertenihilismus lernen muss, einen Skeptizismus zu überwinden, dem Spott über einen vermeintlich naiven und anachronistischen

358 Ebd., S. 71–72.

Idealismus zu trotzen und sich mittels einer erlernten Naivität im Sinne eines bewussten Entschlusses für die Akzeptanz von Idealen und kollektiven Wertevorstellungen trotz des theoretischen Wissens um die Existenz von rationalen Gründen für einen Wertenihilismus und Relativismus sowie eine Skepsis gegenüber kollektiven Wertevorstellungen<sup>359</sup> für ein Leben gemäß Idealen zu entscheiden.

Die Kritik an dem Verlust eines Idealismus greift Gomá auch in seinen *microensayos* auf, wenn er im Anschluss an Günther Anders eine zeitgenössische Allergie gegen das Utopische kritisiert<sup>360</sup> und feststellt, dass in der zeitgenössischen Kultur, die er im Anschluss an Lyotards Ausführungen zur Postmoderne als postidealistisch bezeichnet,<sup>361</sup> die Vermittlung von Idealen nicht mehr nur in der Literatur, sondern schließlich auch in der Philosophie in den Hintergrund tritt: Während die moderne Literatur Gomá zufolge im Sinne der Erläuterungen im Kapitel 5.4.3 ihren oralen Charakter verlor, in der subjektiven Expression des Autors mündete und ihre gesellschaftliche Funktion als Medium der *Paideia* verlor,<sup>362</sup> stellt Gomá fest, dass in der zeitgenössischen Kultur auch die Philosophie im Rahmen eines postmodernen Skeptizismus und Relativismus sowie einer Akademisierung und Fokussierung auf ihre diagnostische und gesellschaftskritische Funktion ihren wertevermittelnden Charakter verliert. Diesbezüglich argumentiert Gomá zunächst, dass die Philosophie seit der Antike stets spezifische Ideale der Erkenntnis, der gerechten Gesellschaft, des Schönen und des Individuums rhetorisch vermittelt hatte und in diesem Rahmen immer auch darauf abzielte, den Leser zu bewegen und zu überzeugen.<sup>363</sup> In diesem Sinne war der Autor philosophischer Texte letztlich immer schon durch eine literarische Vokation motiviert, insofern dieser sich durch ein Bestreben (*Misio*) auszeichnete, einer normativ verstandenen Idee (*Visio*) textuell Ausdruck zu verleihen.<sup>364</sup> Gomá bezeichnet diese bis Mitte des 20. Jahrhunderts hegemoniale Form

359 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 9–13, 69–74, 147; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 99; Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, S. 70.

360 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 235–241, hier S. 240–241.

361 Vgl. ebd., S. 241.

362 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »Aladas palabras«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 201–203.

363 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »Filosofía como literatura conceptual«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 251–253, hier S. 252; Javier Gomá Lanzón: *La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?*, S. 236.

364 Vgl. Javier Gomá Lanzón: »¿Qué es la vocación literaria?«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 213–215, hier S. 214–215; Javier Gomá Lanzón: »Raptado por las Musas«, in: Javier Gomá Lanzón, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 217–223, hier S. 217–221.

der Philosophie dementsprechend als konzeptuelle Literatur<sup>365</sup> sowie Wissenschaft des Ideals<sup>366</sup> und stellt fest, dass die Unterscheidung zwischen Literatur und Philosophie aus dieser Perspektive hinfällig wird, insofern beide – wenn auch auf unterschiedliche Weise – einem auf das Objekt der *Visio* gerichteten *Eros* textuell Ausdruck verleihen:

»Desde esta perspectiva, la filosofía es sólo una especie dentro del género literario. Una filosofía sin visio y sin misio – sin vocación literaria – puede ser la obra de un profesor de filosofía, un maestro, un editor, un filólogo, un traductor, un divulgador, todo ello incluso en grado eminente, pero no propiamente la de un filósofo. La visión hace nacer en éste una emoción abstracta hacia lo contemplado que bien puede denominarse eros. Poetizar es celebrar esa emoción con versos, relatos o representaciones dramáticas; filosofar es definir esa misma emoción erótica con conceptos y categorías. En ambos casos, »una cierta idea del todo« desencadena el proceso arrollador. La tarea del filósofo consiste en la dura conversión del eros en conceptos y éste en palabra y luego en texto sistemático.«<sup>367</sup> [*Aus dieser Perspektive ist die Philosophie nur eine Form innerhalb des literarischen Genres. Eine Philosophie ohne Visio und Missio – ohne literarische Berufung – kann das Werk eines Philosophieprofessors, eines Lehrers, eines Herausgebers, eines Philologen, eines Übersetzers, eines Publizisten sein, selbst in hohem Maße, aber nicht unbedingt das eines Philosophen. Die Vision weckt in diesem eine abstrakte Emotion gegenüber dem Betrachteten, die man wohl als Eros bezeichnen kann. Poetisieren bedeutet, diese Emotion mit Versen, Erzählungen oder dramatischen Darstellungen zu feiern; philosophieren bedeutet, diese gleiche erotische Emotion mit Konzepten und Kategorien zu definieren. In beiden Fällen löst »eine gewisse Vorstellung des Ganzen« diesen überwältigenden Prozess aus. Die Aufgabe des Philosophen besteht in der schwierigen Umwandlung des Eros in Konzepte, diese anschließend in Worte und schließlich in einen systematischen Text umzuwandeln.*]

Ihren literarischen und wertevermittelnden Charakter verlor die Philosophie Gomá zufolge jedoch im Rahmen eines postmodernen Skeptizismus,<sup>368</sup> einer zeitgenössischen Verwissenschaftlichung<sup>369</sup> sowie ihrer Reduktion auf die wertneutrale Vermittlung von Konzepten und ihre diagnostisch-gesellschaftskritische Funktion.<sup>370</sup> Die Akademisierung der Philosophie führt dem Autor zufolge letztlich dazu, dass die Philosophie als literarisches Genre im oben erläuterten Sinne zunehmend zugunsten einer deskriptiven Wissenschaft der Geschichte der Philosophie verschwindet:

365 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Filosofía como literatura conceptual*, S. 251.

366 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?*, S. 236.

367 Javier Gomá Lanzón: *Raptado por las Musas*, S. 221.

368 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?*, S. 235.

369 Vgl. ebd., S. 238.

370 Vgl. ebd., S. 238–241.

»La tesis aquí defendida dice que, en los últimos treinta años, la filosofía contemporánea ha desertado de su misión de proponer un ideal a la sociedad de su tiempo, el ciudadano de la época democrática de la cultura. [...] En ausencia de gran filosofía, lo que con el nombre de filosofía encontramos en estos últimos treinta años se compone de una variedad de formas menores que serían estimables y aun encomiables si acompañaran a la forma mayor pero que, sin el marco comprensivo general que solo ésta suministra, acusan la insuficiencia de dicha orfandad. La primera de estas formas se hallaría representada por la filosofía que hoy se practica mayoritariamente en la Universidad, donde la filosofía se permuta por historia de filosofía. Es filosofía, incluso buena filosofía, pero no gran filosofía porque carece de intención propositiva, abarcadora y normativa, de una imagen del mundo completa y unitaria.«<sup>371</sup> *[Die hier vertretene These besagt, dass die zeitgenössische Philosophie in den letzten 30 Jahren ihre Aufgabe, der Gesellschaft ihrer Zeit ein Ideal zu präsentieren, aufgegeben hat – das Ideal eines Bürgers der demokratischen Epoche der Kultur. [...] Die Abwesenheit einer größeren, umfassenden Philosophie hat dazu geführt, dass die Philosophie in den letzten 30 Jahren auf eine Vielzahl kleinerer Formen reduziert wurde, die geschätzt und sogar gelobt werden könnten, wenn sie eine größere Philosophie begleiten würden. Ohne den umfassenden Rahmen jedoch, den nur diese liefert, zeigen sie die Unzulänglichkeit dieser Verweisung. Die erste dieser Formen wird durch die Philosophie repräsentiert, die heute mehrheitlich an den Universitäten praktiziert wird, an denen Philosophie mit der Geschichte der Philosophie vertauscht wird. Es ist Philosophie, sogar gute Philosophie, aber keine große Philosophie, weil es an einer vorschlagenden, umfassenden und normativen Intention fehlt, an einem vollständigen und einheitlichen Weltbild.]*

Neben der Tendenz zur Akademisierung diagnostiziert Gomá einen einseitigen Fokus auf die diagnostisch-gesellschaftskritische Funktion von Philosophie im Kontext eines Diskurses der Analyse und Kritik der modernen und postmodernen Kultur, den der Autor als Hyperkritik bezeichnet.<sup>372</sup> Dieser Fokus wirkt Gomá zufolge lähmend einem Idealismus entgegen, der auf eine konstruktive Wertevermittlung angewiesen ist:

»A falta de un marco general, la filosofía echa mano ahora de esos socorridos ›análisis de tendencias culturales‹ que nos explican no cómo debemos ser (ideal) sino cómo somos [...]. La hipercrítica es paralizante si seca las fuentes del entusiasmo y fosiliza aquellas fuerzas creadoras que nos elevan a lo mejor. Sólo el ideal promueve el progreso moral colectivo; sin él estamos condenados a conformarnos con el orden establecido. Preservar en la vida una cierta ingenuidad es lección de sabiduría porque permite sentir el ideal aun antes de definirlos.«<sup>373</sup> *[Angesichts des Fehlens eines allgemeinen Rahmens greift die Philosophie nun auf die gängigen ›Analysen*

371 Ebd., S. 237–238.

372 Vgl. ebd., S. 241.

373 Ebd., S. 240–241.

*kultureller Trends zurück, die uns nicht erklären, wie wir sein sollten (Ideal), sondern wie wir sind [...]. Hyperkritik ist lähmend, wenn sie die Quellen des Enthusiasmus austrocknet und jene schöpferischen Kräfte fossilisiert, die uns zum Besten erheben. Nur das Ideal fördert den kollektiven moralischen Fortschritt; ohne das Ideal sind wir dazu verurteilt, uns mit der bestehenden Ordnung zufriedenzugeben. Eine gewisse Naivität im Leben zu bewahren, ist weise, weil sie es ermöglicht, das Ideal schon zu fühlen, bevor es definiert wird.]*

Es wurde im Kapitel 5.4.3 dargelegt, dass Gomá zufolge ein moralischer Fortschritt auf persönlicher Ebene im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium auf eine durch erlernte Naivität begünstigte Kollaboration des Subjekts mit einer *Paideia* angewiesen ist. Diesbezüglich kann festgestellt werden, dass Gomá analog zu dieser Argumentation in seinen *Microensayos* erläutert, dass ein moralischer Fortschritt auch auf kollektiver Ebene im Sinne einer Partizipation und kollektiven Weiterentwicklung einer demokratischen *Paideia* auf eine erlernte Naivität angewiesen ist, die die Akzeptanz und das Festhalten an sowie die Vermittlung von Idealen bedingt.<sup>374</sup>

Im Rückblick auf die in dieser Arbeit erläuterten Diagnosen Gomás kann an dieser Stelle zusammengefasst werden, dass jener sowohl einer in den subjektiv-expressiven Paradigmen der Romantik stagnierten modernen Literatur als auch einer von ihrem literarischen Charakter bereinigten zeitgenössischen Philosophie das Potenzial abspricht, zur Therapie des modernen Subjekts im Sinne dessen Integration in die Polis beizutragen. Im Lichte dieser Diagnosen wird deutlich, weshalb Gomá Don Quijote zum Prototyp eines zeitgenössischen Subjekts stilisiert: Dessen durch die erlernte Naivität vermittelter Idealismus wird von Gomá durchaus als Gegenprogramm zu einem zeitgenössischen Skeptizismus und Wertenihilismus auf der einen Seite sowie einem subjektiven Expressionismus auf der anderen Seite ins Feld geführt. Dies sind Faktoren, die im oben erläuterten Sinne die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium begünstigen.

Folglich kann Gomás Quijote-Interpretation in *La imagen de tu vida* im Kontext der Makrostruktur von Gomás Gesamtwerk gelesen werden, in welchem – wie im Kapitel 5.4.3 erläutert wurde – dem in der erlernten Naivität implizierten Entschluss das Potenzial zugesprochen wird, das moderne Subjekt dazu zu befähigen, an einem politischen Leben teilzunehmen, das auf einen kollektiven sinn-, gemeinschafts- und solidaritätsstiftenden Wertekanon angewiesen ist. Wie aufgezeigt wurde, handelt es sich Gomá zufolge dabei um einen Wertekanon, welchem der Autor in der konkreten Form einer demokratischen *Paideia* das Potenzial zuspricht, die Integration des modernen Subjekts in die Polis zu begünstigen und mit dessen Eintritt in das ethische Stadium einen auf gesellschaftlicher Ebene hegemonial

374 Vgl. ebd., S. 241.

gewordenen modernen Subjektzentrismus und postmodernen Skeptizismus und Wertenihilismus zu überwinden.

Die im Rahmen seiner Quijote-Interpretation erläuterte Vorbildlichkeit des Don Quijote im Sinne dessen Überwindung eines Gefühls der Ernüchterung in einem durch die erlernte Naivität garantierten Idealismus greift Gomá im letzten Kapitel von *La imagen de tu vida* noch einmal aus einer literarischen Perspektive auf. In einem von Gomá verfassten und von ihm als *monólogo dramático* [dramatischer Monolog] bezeichneten<sup>375</sup> Drama mit dem Titel *Inconsolable* setzt sich der Protagonist mit dem Tod des eigenen Vaters auseinander<sup>376</sup> und gelangt im Rahmen seiner diesbezüglichen Reflexionen von einem anfänglichen Gefühl der Trauer, Enttäuschung und Ernüchterung, welches Gomá als untröstlich bezeichnet, zur Überwindung dieses Gefühls in einem Idealismus im Sinne eines Strebens nach Vorbildlichkeit: Zunächst stellt der Protagonist fest, dass der Vater der Nachwelt ein Bild von sich hinterlassen hat, das in mythologisch-ikonischer Weise auf den Sohn wirkt.<sup>377</sup> Dieses Bild wird vom Protagonisten als *imagen de la vida* [Bild des Lebens] bezeichnet. Hierbei handelt es sich um ein Konzept, das Gomá bereits auf den ersten Seiten des Buches als das posthum abgeschlossene, auf die Nachwelt wirkende Bild einer Person definiert hatte.<sup>378</sup> Dieses Konzept assoziiert Gomá hinsichtlich seiner Wirkung auf die Nachwelt mit seinem Konzept der Vorbildlichkeit:

»El sintagma ›imagen de la vida‹ hace referencia, pues, a la ejemplaridad general, definitivamente y perdurable de una persona, recordada por quienes la sobreviven.«<sup>379</sup> [Die Formulierung ›Bild des Lebens‹ bezieht sich also auf die allgemeine, endgültige und dauerhafte Vorbildlichkeit einer Person, die von denen erinnert wird, die sie überleben.]

Im Anschluss an diese Feststellungen leitet der Protagonist aus der Vorbildlichkeit des posthumen *imagen de la vida* einer Person – durchaus im Sinne des im Kapitel 5.4.2 erläuterten Imperativs der Vorbildlichkeit – eine Verantwortung für das *imagen de la vida* ab. Dieses sollte dem Autor zufolge durch einen Idealismus geprägt sein, der im Sinne des im Kapitel 5.4.2 erläuterten Konzepts eines Netzes der gegenseitigen Beeinflussung positiv auf die Mit- und Nachwelt wirken kann.<sup>380</sup> Diese Einsicht hatte Gomá bereits im ersten Kapitel von *La imagen de tu vida* formuliert:

»La ejemplaridad de una persona, gestada lentamente mientras vivía, se ilumina tras la muerte en la imagen que deja actuante en la conciencia de los demás: allí

375 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *La imagen de tu vida*, S. 12.

376 Vgl. ebd., S. 11–13.

377 Vgl. ebd., S. 107.

378 Vgl. ebd., S. 23, 36–38.

379 Ebd., S. 38.

380 Vgl. ebd., S. 136–138.

se hace general, definitiva, paradigmática. El destino, que nos hurta maliciosamente los bienes que dan la felicidad, no puede expropiarnos el derecho a vivir nuestra vida con ejemplaridad y, tras nuestra muerte, legar una imagen luminosa digna de perduración en la memoria de la gente. La responsabilidad por la continuada influencia civilizadora del propio ejemplo sobre los otros no se limita a los soleados días de nuestra existencia sino que alcanza a las profundidades de la tumba.»<sup>381</sup> [Die Vorbildlichkeit einer Person, die langsam im Laufe ihres Lebens geformt wurde, wird nach dem Tod durch das Bild erleuchtet, das sie im Bewusstsein der anderen hinterlässt: dort wird sie allgemein, endgültig, paradigmatisch. Das Schicksal, das uns heimtückisch die Güter entzieht, die das Glück bringen, kann uns nicht das Recht nehmen, unser Leben mit Vorbildlichkeit zu leben und nach unserem Tod ein strahlendes Bild zu hinterlassen, das in der Erinnerung der Menschen weiterlebt. Die Verantwortung für den fortwährenden zivilisatorischen Einfluss des eigenen Vorbilds auf andere beschränkt sich nicht auf die sonnigen Tage unserer Existenz, sondern reicht bis in die Tiefen des Grabes.]

Das Gefühl der Trauer um den Vater wird vom Protagonisten letztlich durch die Änderung seiner Perspektive überwunden: Er fokussiert sich nicht mehr auf die dem Leben notwendigerweise immanenten Faktoren des Leides und des Todes – *lo inconsolable* [das Untröstliche] –,<sup>382</sup> sondern verpflichtet sich – wie auch Don Quijote – bewusst einem Idealismus, den er als ein Streben nach Vorbildlichkeit im Sinne der Arbeit an einem zukünftigen *imagen de la vida* definiert.<sup>383</sup> Im Kontext dieser Reflexionen gelangt der Protagonist zu einem Verständnis des *imagen de la vida* als ein Kunstwerk, das es zu Lebzeiten zu erschaffen gilt und das sich posthum in seinem abgeschlossenen Sinn und seiner Schönheit offenbart.<sup>384</sup>

Der beschriebene Perspektivwechsel wird dabei zum einen durch die Verantwortung für die Nachwelt im Sinne des Imperativs der Vorbildlichkeit aus einer moralischen Perspektive als notwendig angesehen<sup>385</sup> und zum anderen aus einer lebenspraktischen Perspektive als klug dargestellt, da der Idealismus dem Protagonisten hilft, ein negatives Gefühl, das Gomá als untröstlich bezeichnet, durch ein als positives Gefühl der Euphorie im Rahmen eines idealistischen Strebens nach Vorbildlichkeit zu ersetzen.<sup>386</sup>

Letztlich endet das Stück mit dem Appell des Protagonisten für ein Streben nach Vorbildlichkeit im Sinne der Arbeit an einem *imagen de la vida*, der durchaus anschlussfähig an Gomás in den vorangegangenen Kapiteln erläuterte Reflexionen zur Vorbildlichkeit in seinem essayistischen Werk ist:

381 Ebd., S. 24.

382 Vgl. ebd., S. 116–118.

383 Vgl. ebd., S. 134–138.

384 Vgl. ebd., S. 136.

385 Vgl. ebd., S. 24.

386 Vgl. ebd., S. 70, 117.

»Un consejo final antes de irme: cuidad de vuestra imagen mientras estéis a tiempo, haced de ella una INVITACIÓN A UNA VIDA DIGNA Y BELLA. Nada más. Adiós.«<sup>387</sup> [Ein letzter Rat, bevor ich gehe: Kümmert euch um euer Bild, solange ihr die Zeit dazu habt, macht es zu einer EINLADUNG ZU EINEM WÜRDEVOLLEN UND SCHÖNEN LEBEN. Nichts weiter. Auf Wiedersehen.]

Die Tatsache, dass es in dem Drama letztlich nicht nur um die persönliche Trauerbewältigung des Protagonisten geht, wird deutlich, wenn man den Bogen zu Gomás Quijote-Interpretation in den vorherigen Kapiteln des Buches spannt. So bezeichnet Gomá das Gefühl, welches Don Quijote in seinem Idealismus und Streben nach Vorbildlichkeit mittels einer erlernten Naivität überwindet, ebenfalls als untröstlich.<sup>388</sup> Die Überwindung dieses Gefühls, welches der Protagonist im Drama angesichts des Todes seines Vaters empfindet, kann dementsprechend durchaus als Verweis auf die Überwindung eben jenes Gefühls der Ernüchterung angesichts eines Nihilismus in einer spezifisch neuzeitlichen, entzauberten und sinnentleerten Welt verstanden werden, wie Gomá sie in der oben erläuterten Quijote-Interpretation nachzeichnet und im Kontext seines im Kapitel 5.4.3 erläuterten Konzepts der erlernten Naivität für das moderne Subjekt zu überwinden intendiert.

In diesem Sinne können sowohl der dramatische Monolog als auch die Quijote-Interpretation des Autors als Ergänzungen zu Gomás Auseinandersetzungen mit den Konzepten der Vorbildlichkeit und der erlernten Naivität in seiner *Tetralogía de la ejemplaridad* gelesen und mit seinem Projekt einer Therapie des modernen Subjekts im oben erläuterten Sinne assoziiert werden. Es kann jedoch festgestellt werden, dass der Protagonist in *Inconsolable* nicht konkret als Vorbild für ein im Nihilismus stagniertes, selbstbezogenes, modernes Subjekt skizziert wird, wie dies in Gomás Quijote-Interpretation geschieht. Auch wird der Idealismus des Protagonisten in *Inconsolable* nicht wie im Falle Don Quijotes von Gomá zur Heldenhaftigkeit<sup>389</sup> stilisiert. Nichtsdestotrotz erschließt sich unter Berücksichtigung des Gesamtkontextes des Werks *La imagen de tu vida* sowie der in Gomás Gesamtwerk vorgenommenen Analyse und Kritik des modernen Subjekts ein tieferer Sinn des Stückes als der einer persönlichen Trauerbewältigung. Insbesondere das vorangegangene Zitat verweist auf den pädagogischen Charakter des Stückes, insofern der Protagonist dem Publikum die aus seinen Reflexionen über den Tod des Vaters gezogenen Einsichten als Ratschläge präsentiert, die auf das Leben in einer modernen Kultur im Allgemeinen anwendbar sind.

Unter Berücksichtigung von Gomás Gesamtwerk kann das Stück dementsprechend als Appell gelesen werden, einen Skeptizismus und Wertenihilismus in An-

387 Ebd., S. 142.

388 Vgl. ebd., S. 68.

389 Vgl. ebd., S. 69–70.

erkenntnis eines Netzes der gegenseitigen Beeinflussung, motiviert durch eine erlernte Naivität in einem Idealismus im oben erläuterten Sinne zu überwinden. Zwar steht weder in der Quijote-Interpretation Gomás noch in *Inconsolable* die Einsicht in das positive Moment der ethischen Mortalität sowie damit einhergehend die Erlangung einer intersubjektiven, politischen Identität und der damit assoziierte Eintritt in das ethische Stadium im Zentrum, wie Gomá dies etwa für sein Konzept des Bildungsromans vorsieht. Dennoch begünstigt die in *Inconsolable* thematisierte und gemäß Gomás Interpretation in der Figur des Don Quijote exemplarisch veranschaulichte Überwindung eines Skeptizismus und Wertenihilismus durch eine erlernte Naivität eine Integration des modernen Subjekts in die Polis, wie sie Gomá in *Ejemplaridad pública* und *Ingenuidad aprendida* intendiert. Diesbezüglich wurde im Kapitel 5.4.2 dargelegt, dass Gomá die *erlernte Naivität* in den genannten Titeln angesichts der zeitgenössischen Hegemonie eines Wertenihilismus und Skeptizismus als mögliche Basis für die Akzeptanz kollektiver Wertevorstellungen versteht. Diese kann dem Autor zufolge bewirken, dass die Polis – vermittelt durch die *Paideia* – wieder auf das moderne Subjekt wirkt und in Letzterem die Bereitschaft zur Teilnahme an einem gemeinschafts-, sinn- und identitätsstiftenden politischen Projekt geweckt wird.<sup>390</sup> Ein Projekt, welches – wie Gomá im Rahmen seiner im Kapitel 5.4.2 erläuterten Ausführungen zur demokratischen *Paideia* skizziert – immer schon auf einen kollektiven Wertekanon angewiesen ist, der trotz der Verbindlichkeit durchaus im Rahmen eines demokratischen Dialogs kontinuierlich aktualisiert und diskutiert werden kann.<sup>391</sup>

Die durch die erlernte Naivität begünstigte Bereitschaft zur Teilnahme an einem politischen Projekt, welche durch die Überwindung eines Wertenihilismus und einer Politikunfähigkeit des modernen Subjekts bedingt ist, stellt eine Voraussetzung dafür dar, dass das moderne Subjekt in Anerkennung seiner im Kapitel 5.2.1 erläuterten ethischen Mortalität im öffentlichen Raum eine intersubjektive, politische Individualität erlangen kann und der Eintritt in das ethische Stadium, das heißt die Integration in die Polis gelingen kann. Hierbei handelt es sich um einen Prozess, den Gomá – wie im vorangegangenen Kapitel erläutert wurde – in einer zukünftigen, am Mythos von Achilles im Gynäzeum inspirierten Bildungsroman ausführlicher und insbesondere unter Berücksichtigung des identitätsstiftenden Moments der ethischen Mortalität darzustellen und dem modernen Subjekt zu vermitteln beabsichtigt. Nichtsdestotrotz wird im Rückblick auf dieses Kapitel deutlich, dass auch Gomás Auseinandersetzung mit der Figur des Don Quijote sowie sein dramatischer Monolog in *La imagen de tu vida* letztlich auf das Projekt einer Therapie des modernen

390 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ingenuidad aprendida*, S. 69–74; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 99.

391 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 116–117, 142–144, 171–185, 212–224, 314–315.

Subjekts im Sinne dessen Integration in die Polis verweisen – ein Projekt, welches sich wie ein roter Faden durch das Gesamtwerk von Gomá zieht.

## 6 Abschlussdiskussion – Beiträge einer republikanischen Ästhetik zur Therapie des modernen Subjekts

---

In dieser Abschlussdiskussion werden die ästhetischen Ansätze der Autor(inn)en zueinander sowie zum zeitgenössischen literaturwissenschaftlich-ästhetischen und philosophisch-soziologischen Diskurs zum Subjekt-Gesellschafts-Verhältnis in Beziehung gesetzt. Es werden Parallelen zwischen den Ansätzen von Zambrano und Gomá herausgearbeitet, Anknüpfungspunkte ihrer Ästhetiken an den Diskurs dargelegt, ihre Ansätze ergänzt, relativiert und hinsichtlich ihrer Aktualität bewertet.

Sowohl das Konzept der erlernten Naivität als auch das Konzept des *realismo español* verweisen auf eine von den Autor(inn)en als normativ bewertete Einstellung zur Wirklichkeit. In beiden Fällen sieht diese Einstellung von skeptizistischen Einwänden ab – im Falle der erlernten Naivität von relativistischen Einwänden und im Falle des *realismo español* von positivistisch-scientistischen Einwänden. Zudem soll durch diese Einstellung die emotionale Öffnung für das Andere sowie die Integration des modernen Subjekts in die Polis begünstigt werden. Während die erlernte Naivität jedoch zunächst die Akzeptanz kollektiver Wertevorstellungen ermöglicht und erst in einem zweiten Schritt im Rahmen des hierdurch begünstigten Eintritts in das ethische Stadium zur Öffnung des Subjekts für den anderen Menschen beiträgt, wurde dargelegt, dass der *realismo español* im Anschluss an Zambranos Ausführungen unmittelbar eine rezeptive und emotionale Öffnung für das Andere im Sinne des anderen Menschen, des Göttlichen sowie der belebten und unbelebten Natur begünstigt.

Darüber hinaus wurde deutlich, dass beide Autor(inn)en in republikanischer Tradition einen höheren Anspruch an die Existenz einer demokratischen Polis stellen, als die formale Konstitution der zeitgenössischen demokratischen Gesellschaften, in welchen gemäß der Diagnosen der Autor(inn)en zwar das Moment der Freiheit betont wird, jedoch das Moment der Gemeinschaft in den Hintergrund rückt und Zusammenleben auf einen zweckrationalen Zusammenschluss zum gegenseitigen Nutzen im Sinne einer Interessen- und Wirtschaftsgemeinschaft

reduziert wird. Bereits Gómez-Montero hatte festgestellt, dass Zambrano im Rückbezug auf die Ursprünge der abendländischen Kultur die Überwindung einer kulturellen Krise der Gegenwart intendiert sowie die Emanzipation des Menschen als *persona*, das heißt im oben erläuterten Sinne als Bürger, anstrebt.<sup>1</sup> Daher hatte Gómez-Montero der Autorin einen Humanismus attestiert, der sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass Zambrano die Stadt nicht – wie in zeitgenössischen Diagnosen gängig – als Feind der Natur oder durch die menschliche Zivilisation hervorgerufene Hölle<sup>2</sup> versteht, sondern als positiv bewerteten Ort, an dem das Menschliche entsteht.<sup>3</sup> Im Rückblick auf die vorangegangenen Kapitel kann diese Aussage unterstrichen und darüber hinaus festgehalten werden, dass diese Feststellungen ebenfalls für Gomá gelten.

Zambranos Diagnose, dass das moderne Subjekt zwar formal Demokratien errichtet hat, jedoch der Glaube an die Stadt abhandengekommen ist und eine Verwirklichung der *persona* aussteht, ist mit Gomás Diagnose kompatibel, dass ein demokratisch-egalitäres Paradigma zwar auf Gesetzesebene verwirklicht ist, jedoch nicht mit dem Selbstverständnis eines narzisstischen modernen Subjekts kompatibel, das im ästhetischen Stadium stagniert ist und außerhalb der Polis lebt.

Im Rahmen dieser Untersuchung wurde herausgearbeitet, dass die spanischen Autor(inn)en die Literatur auf unterschiedliche Weise in den Prozess der Integration des modernen Subjekts in die Polis einbinden – ein Prozess, der bei Zambrano mit der Konstituierung des Menschen als *persona* und bei Gomá mit dem Eintritt des Menschen in das ethische Stadium einhergeht. Die Literatur, verstanden als Ausdrucksmedium und Generator von Gefühlen der Liebe, Solidarität und Zugehörigkeit, wird sowohl von Zambrano als auch von Gomá als notwendiger Bestandteil einer normativ verstandenen Kultur gedacht, die sich im republikanischen Sinne durch eine freundschaftlich-solidarische Beziehung der Bürger untereinander sowie die Identifikation der Bürger mit der Polis auszeichnet.

In ihrem Bestreben, Kunst in ein Projekt der Therapie des modernen Subjekts sowie der modernen Gesellschaft einzuspannen, begeben sich beide Autor(inn)en in eine von der Romantik ausgehende Tradition moderner Ästhetik. Eine Bezugnahme auf diese Tradition sowie zeitgenössische ästhetische Diagnosen und Tendenzen ist an dieser Stelle sinnvoll, um die Ansätze von Gomá und Zambrano zu ergänzen, zu relativieren und hinsichtlich ihrer Aktualität zu bewerten.

Wie Charles Taylor zusammenfasst, stellt die Romantik eine Reaktion auf die Folgen des Rationalismus sowie die mit ihm verzahnte industrielle Revolution dar:

---

1 Vgl. Javier Gómez-Montero: »Ethos y polis: Europa y la Ciudad. Apuntes sobre el pensamiento de María Zambrano«, in: Javier Gómez-Montero (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 7–18, hier S. 13–16.

2 Vgl. ebd., S. 12.

3 Vgl. ebd.

Die aus dem aufklärerischen Rationalismus abgeleitete Glorifizierung der instrumentellen Vernunft wurde von den Romantikern als Bedrohung für das Individuum und die Gemeinschaft wahrgenommen, da der Fokus zunehmend auf Profitmaximierung und die mechanische Beherrschung und Ausbeutung der Natur sowie des Menschen gesetzt wurde und das moderne Subjekt in ein mechanisiertes Leben zwang, welches als Ursache einer Entfremdung von der Natur, Gott und den Mitmenschen angesehen wurde.<sup>4</sup> Daher wurde gemäß Taylor bereits in der Romantik Kunst in ein Projekt der Wiederherstellung einer im Rahmen der Aufklärung verlorenen Gemeinschaft mit dem Ganzen sowie der Wiederbetonung der Emotion in der subjektiven Expression eingespannt.<sup>5</sup> Die Expression wurde Taylor zufolge dabei in unterschiedlichen Ausprägungen sowohl als Expression der Natur und des Göttlichen durch den Künstler zwecks Wiedervereinigung verstanden als auch als Expression des modernen schöpferischen Künstlers selbst.<sup>6</sup> Die Grenzen zwischen subjektiver Expression und Medialität verschwammen.

Unabhängig von diesem Prozess des Verschwimmens richtete sich Andreas Reckwitz und Peter V. Zima zufolge das expressiv-emanzipatorische Moment der frühen Romantik in jedem Fall gegen eine mit der Frühindustrie einhergehende, zunehmend zweckrational strukturierte Lebenswelt<sup>7</sup> und eine bürgerlich-utilitaristisch geprägte Gesellschaft.<sup>8</sup> Das Motiv der Kritik an zweckrationaler Lebenspraxis wurde im Verlauf der Moderne insbesondere im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts – vor allem in der *L'art pour l'art*-Bewegung –, in der künstlerischen Avantgarde sowie in Adornos Kunstbegriff auf verschiedene Weise aufgegriffen:

In *Theorie der Avantgarde* legt Peter Bürger dar, dass im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts die bereits zuvor in der Romantik getätigte Kritik der Kunst an zweckrationaler Lebenspraxis so weit ging, dass Kunst autonom von jeglicher Lebenspraxis wurde, um sich von der Zweckrationalität zu distanzieren.<sup>9</sup> Die Besinnung auf das ästhetische Moment und die inhaltliche Funktionslosigkeit in der dem Ästhetizismus des 19. Jahrhundert zuzuordnenden *L'art pour l'art*-Bewegung war Bürger zufolge durch die Ablehnung einer Zweck-Mittel-Rationalität motiviert, die den privaten und öffentlichen Raum im Rahmen der Industrialisierung und Rationalisierung kolonisiert hatte.<sup>10</sup> Die inhaltliche Funktionslosigkeit hatte *de facto* eine Funktion – nämlich die Funktion der Kritik der genannten Kolonisierung des Lebensraumes – und sollte dem modernen Subjekt durch eine funktionslose Kunst einen Freiraum

4 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst, S. 505–725.

5 Vgl. ebd., S. 667–668, 721, 790, 799–800.

6 Vgl. ebd., S. 639–669.

7 Vgl. Andreas Reckwitz: Analytischer Bezugsrahmen, S. 31–34.

8 Vgl. Peter V. Zima: Der europäische Künstlerroman, S. XII, 442.

9 Vgl. Peter Bürger: Theorie der Avantgarde, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974. S. 35, 44, 56, 65.

10 Vgl. ebd., S. 49, 65–67.

von einem zweckrational strukturierten Lebensraum bieten.<sup>11</sup> Diese Kritik blieb dabei jedoch implizit, insofern der Ästhetizismus sich von konkreten politischen Gehalten und gesellschaftlichen Zwecken lossagte: Im Fokus auf das ästhetische – verstanden als Gegenpol zur Zweck-Mittel-Rationalität – bestand die Kritik.<sup>12</sup>

Die Avantgarde stellte Bürger zufolge anschließend einen radikalen Bruch mit jeglicher Tradition dar – und somit auch mit dem Ästhetizismus. Insofern sie Kunstmittel nicht mehr nach einem zeitgemäß gültigen Kanon und Stil auswählte, sondern diese in ihrer Allgemeinheit verfügbar machte und die traditionelle Organizität des Werks negierte,<sup>13</sup> hielt sie jedoch an der für den Ästhetizismus konstitutiven Ablehnung einer zweckrational strukturierten Gesellschaft fest.<sup>14</sup> Zudem kritisierte die Avantgarde zwar die im Ästhetizismus realisierte radikale Loslösung der Kunst von jeglicher Lebenspraxis, insofern eine solche Kunst gesellschaftlich und politisch folgenlos geblieben war,<sup>15</sup> zugleich stellt Bürger jedoch fest, dass die im Ästhetizismus realisierte Loslösung von einer kritikwürdigen zweckrationalen Lebenspraxis die notwendige Voraussetzung war, damit von dieser Autonomie ausgehend die Avantgarde ihr Projekt der Etablierung einer neuen, humanen Lebenspraxis im Sinne der Vereinigung von Kunst und Leben<sup>16</sup> aufnehmen konnte.<sup>17</sup>

Diesbezüglich erläutert Terry Eagleton, dass in der frühen Avantgarde das Bestreben, eine humanere Gesellschaft zu schaffen, noch mit konkreten politischen Revolutionen verflochten war und Kunst in diesem Zuge durch Propaganda und Mythologisierung von Ideologien missbraucht wurde.<sup>18</sup> Die späte Avantgarde war daher durch die Einsicht geprägt, dass eine positive, politische Kunst der Utopien ein rationalistisch-totalitäres, im Faschismus und den Weltkriegen gipfelndes und in der Nachkriegszeit vor allem rationalistisch-kapitalistisches System nicht in die Knie zwingen kann, weshalb ihr eine negative, gesellschaftskritische Kunst der einzige Ausweg schien.<sup>19</sup> Folglich bemühte sich die Avantgarde zunehmend darum, die herrschende zweckrational-kapitalistische Ideologie skandalös durcheinanderzubringen und dabei nicht selbst vom kapitalistischen System oder von Ideologien vereinnahmt zu werden.<sup>20</sup> Dementsprechend zeichnete sie sich insbesondere durch die Besinnung auf das romantische Prinzip des autonomen, expressiv-erfinder-

11 Vgl. ebd., S. 65–67.

12 Vgl. ebd., S. 34–35, 44, 56, 65–66.

13 Vgl. ebd., S. 23–25, 76–77, 81–83.

14 Vgl. ebd., S. 67.

15 Vgl. ebd., S. 29–30, 66.

16 Vgl. ebd., S. 29, 44, 67–69, 80.

17 Vgl. ebd., S. 67.

18 Vgl. Terry Eagleton: *Ästhetik: Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart: Metzler 1994. S. 383.

19 Vgl. ebd., S. 379.

20 Vgl. ebd., S. 379–380, 382.

schen Moments<sup>21</sup> sowie einen Antirationalismus, Surrealismus und Delirismus aus. Hierbei handelt es sich um Elemente, die Eagleton zufolge bereits im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts eine gesellschaftskritische Funktion hatten.<sup>22</sup> Wie bereits angesprochen, wird in der Avantgarde die traditionelle organische Werkseinheit – verstanden als harmonische, ganzheitliche und selbstständige Entität – durch das nicht-organische Kunstwerk ersetzt.<sup>23</sup> Im Anschluss an Adorno erläutert Bürger, dass das Strukturprinzip des nicht-organischen Kunstwerks *per se* emanzipatorisch ist, insofern sich auf der einen Seite das einzelne Element – stellvertretend für das Subjekt in der Gesellschaft – aus der Werkseinheit emanzipiert und auf der anderen Seite das nicht-organische Kunstwerk als Ausdruck des unharmonischen Weltzustandes und der Entfremdung des Subjekts in der spätkapitalistischen Gesellschaft fungiert.<sup>24</sup>

Adorno hatte die in der nicht-organischen Kunst implizierten Motive der Gesellschaftskritik und der darin intendierten Überwindung des *Status quo* im Sinne der Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System auch im Rahmen seiner Ausführungen zur authentischen Kunst aufgegriffen. In *Ästhetische Theorie*, die Schäfer zufolge als Pendant zur *Dialektik der Aufklärung* verstanden werden kann,<sup>25</sup> entwickelt Adorno das Konzept einer authentischen Kunst, die er als Voraussetzung für die Überwindung einer gesellschaftlichen Realität versteht, die durch mannigfaltige Dynamiken der rationalen Instrumentalisierung und Beherrschung gekennzeichnet ist.

Diesbezüglich wurde im Kapitel 3.1.2 erläutert, dass Adorno und Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung* argumentieren, dass in der Moderne ein zweckrationales Paradigma der Unterwerfung, Manipulation und Kontrolle der Umwelt, das ursprünglich durch die Nutzbarmachung der Natur die Lebensbedingungen des Menschen verbessern sollte, in eine neue, brutale Natur verwandelt wurde, die in Form eines verselbstständigten zweckrational-kapitalistisch strukturierten Systems auf das moderne Subjekt zurückwirkt.<sup>26</sup> Die beiden Mitbegründer der Frankfurter Schule erläutern, inwiefern das zweckrational-kapitalistisch strukturierte System durch Kulturindustrie sowie Arbeits- und Konsumzwang das moderne Subjekt dazu zwingt, die immer gleichen Strukturen zu reproduzieren. Das heißt, sie legen dar, inwiefern das moderne Subjekt zum Instrument der Reproduktion

21 Vgl. Norbert Schneider: Geschichte der Ästhetik, S. 13.

22 Vgl. Terry Eagleton: Ästhetik, S. 379, 382.

23 Vgl. Peter Bürger: Theorie der Avantgarde, S. 76–77, 95–127.

24 Vgl. ebd., S. 118, 126–127.

25 Vgl. Hilmar Schäfer: »Einleitung: Medien und Zeichen«, in: Andreas Reckwitz, et al. (Hg.), Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 193–203, hier S. 201.

26 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 50–85, 90.

der kapitalistischen Ordnung wird und eine kulturindustriell vereinnahmte Kunst diesen Prozess begünstigt.<sup>27</sup>

Einer durch das zweckrational-kapitalistische Moment vereinnahmten Kunst stellt Adorno in *Ästhetische Theorie* sein normatives Verständnis einer authentischen Kunst gegenüber, die die Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System begünstigt: Dem Autor zufolge werden im Kunstwerk einzelne Momente der gesellschaftlichen Realität mimetisch aufgegriffen und in einer neuen Form vereint, die eine Alternative zur gesellschaftlichen Realität darstellt. Durch diese mimetische Verfremdung der Realität kommt Kunst dem Autor zufolge das Potenzial zu, das Heterogene, Andere, Nicht-Gesagte, Nicht-Rationale auszusprechen und somit auf eine alternative Realität zum System der »immergleichen« kapitalistisch-herrschaftlichen Reproduktion zu verweisen.<sup>28</sup> Ohne konkrete Utopien oder politische Ideale zu vermitteln und ihren Status als eine von der Zweck-Mittel-Rationalität befreite, autonome Praxis zu verlieren, kann Kunst gemäß Adorno auf diese Weise das moderne Subjekt dafür sensibilisieren, dass eine Alternative zum *Status quo* – das heißt, einer Situation der gegenseitigen Beherrschung und Instrumentalisierung – möglich ist und kann dadurch das Fundament für die Konstituierung von Utopien legen.<sup>29</sup> Wie in der Sekundärliteratur herausgearbeitet wurde, gewinnt das Kunstwerk im Anschluss an Adorno sein gesellschaftskritisches und politisches Potenzial dementsprechend explizit aus der Form des Werks und weniger aus der Thematisierung konkreter politisierter Inhalte im Sinne eines politischen Engagements des Künstlers.<sup>30</sup> Adorno betont darüber hinaus, dass eine sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusste Kunst immer auch an das Leid der Welt erinnern muss und als kritische Instanz dafür sensibilisieren kann, dass ein auf rationale Beherrschung und Unterwerfung der Welt sowie seiner eigenen Bestandteile ausgerichtetes System notwendigerweise Leid produziert.<sup>31</sup> Hinsichtlich Adornos Ernennung der Kunst zur Trägerin des Gedächtnisses des akkumulierten Leids in einer zweckrational strukturierten Gesellschaft, wurde in der Sekundärliteratur herausgearbeitet, dass der Autor insbesondere auf

27 Vgl. ebd., S. 128–175.

28 Vgl. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970. S. 72, 207–223.

29 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 18–28, 55, 128, 200–204.

30 Vgl. Ines Kleesattel: »Form und Inhalt in kritischer Konstellation: Zum Verhältnis von Material, Fortschritt und thematischen Inhalten in der (Gegenwarts-)Kunst«, in: Marc Grimm/Martin Niederauer (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 70–88, hier S. 72; Christoph Hesse: »Kunst, Gesellschaft, Ästhetik«, in: Anne Eusterschulte/Sebastian Tränkle (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 29–41, hier S. 29.

31 Vgl. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 78–79, 380–387, 479.

das diagnostische und dokumentarische Potenzial von Kunst setzt.<sup>32</sup> Zudem kann Kunst gemäß Adorno als Inspiration für einen harmonischen Zugang des Subjekts zum Objekt fungieren, insofern ihr mimetisches Moment ein Anschmiegen an die Realität darstellt und somit als Antagonismus zu einem rational-instrumentalisierenden Modus des Beherrschens der Realität fungiert.<sup>33</sup> Kunst ist jedoch Adorno zufolge niemals ausschließlich mimetische Praxis und absolute Negation rationaler Herrschaft.<sup>34</sup> Der Künstler entreißt das mimetisch erfasste Material notwendigerweise aus seinem Zusammenhang außerhalb des Kunstwerks in der gesellschaftlichen Realität und fügt es mittels der Konstruktion in eine neue Form: die Werks-einheit.<sup>35</sup> Die Konstruktion des Werks folgt dementsprechend den rationalen Kriterien der Organisation und Einheitsstiftung.<sup>36</sup> Folglich ist Adornos Kunstbegriff – auch wenn er authentische Kunst im oben erläuterten Sinne als Rebellion gegen die Zweck-Mittel-Rationalität versteht<sup>37</sup> – nicht irrational oder vorrational.<sup>38</sup> Das authentische Kunstwerk ist dem Autor zufolge vielmehr als eine subversiv-kritische Dialektik aus Mimesis und *Ratio* zu denken, insofern die künstlerischen Produktionsverfahren immer rational sind.<sup>39</sup>

Alexander Nebrig und Thomas Ernst zufolge prägt die von Adorno aufgegriffene, von der Romantik ausgehende gesellschaftskritisch-subversive Tradition moderner Kunst auch über Adorno hinaus bis in die Gegenwart hinein das Selbstverständnis zeitgenössischer Kunst. Diesbezüglich stellt Nebrig fest, dass in der zeitgenössischen Literatur exemplarische Narration und politisches Engagement weit-

- 
- 32 Vgl. Alexander Grimm/Martin Niederauer: »Kunst, Ästhetik und Aufklärung in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos«, in: Marc Grimm/Martin Niederauer (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 7–17, hier S. 11–13; Johannes Rhein: »Widerspiegelung – Vor-Schein – Ausdruck. Modelle ästhetischer Erkenntnis bei Lukács, Bloch und Adorno«, in: Marc Grimm/Martin Niederauer (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 89–107, hier S. 99–101; Philip Hogh: »Situation«, in: Anne Eusterschulte/Sebastian Tränkle (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 43–58, hier S. 44; Martin Mettin/Robert Zwarg: »Gesellschaft«, in: Anne Eusterschulte/Sebastian Tränkle (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 203–218, hier S. 209, 218.
- 33 Vgl. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 86, 169; Marc Grimm: »Utopie oder Ursprung? Zur Wahrheit in Kunst und Sprache bei Theodor W. Adorno und Martin Heidegger«, in: Marc Grimm/Martin Niederauer (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 108–128, hier S. 123; Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, S. 25.
- 34 Vgl. Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, S. 87.
- 35 Vgl. ebd., S. 91.
- 36 Vgl. ebd., S. 88.
- 37 Vgl. ebd., S. 71.
- 38 Vgl. ebd., S. 87.
- 39 Vgl. ebd., S. 86.

gehend abgelehnt und stattdessen auf die nüchterne Darstellung einer als negativ befundenen Situation gesetzt wird.<sup>40</sup> In diesem Rahmen wird vorwiegend auf gängige Herrschafts- und Machtstrukturen hingewiesen und im Kontext einer Alteritätsethik machtkritische Ideologie- und Subjektkritik ausgeübt, um hegemoniale Strukturen subversiv zu durchbrechen.<sup>41</sup> Auch Thomas Ernst stellt fest, dass die zeitgenössische Literatur vornehmlich auf Subversion setzt.<sup>42</sup> Insbesondere die politische Gegenwartsliteratur setzt dem Autor zufolge – durchaus im Sinne der späten Avantgarde und Adornos authentischer Kunst – weniger auf Inhalte, als auf ästhetische Innovation, um eine Kritik der Hegemonie der Zweck-Mittel-Rationalität zu betreiben und indirekt existierende Argumentationsstrukturen und ideologische Bezugssysteme in Frage zu stellen.<sup>43</sup>

In Hinblick auf die Ästhetiken von Gomá und Zambrano kann nun festgestellt werden, dass vor allem Zambranos Ästhetik kompatibel zu der oben skizzierten Tradition moderner Kunst ist, die auf Kritik einer Hegemonie der instrumentellen Vernunft und Zweck-Mittel-Rationalität sowie die Emanzipation des Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System abzielt. Diese Emanzipation ist jedoch bei Zambrano auf eine konkrete Utopie ausgerichtet: die Etablierung einer Demokratie im oben erläuterten Sinne einer Kultur des Zusammenlebens, in der gemeinsames Handeln möglich wird aber die dabei nicht in einen Kommunismus umschlägt, da Zambrano diesem einen rationalistischen Dogmatismus attestiert, der zum Freiheitsverlust des Individuums auf Kosten des Kollektivs tendiert.<sup>44</sup>

Diesbezüglich können zunächst die eingangs erwähnten, in der Sekundärliteratur getätigten Hinweise auf die Parallelen der Vernunftkritik von Adorno und Zambrano<sup>45</sup> spezifiziert werden: Zwar treten beide Autor(inn)en in die Tradition eines antirationalistischen Diskurses und machen die moderne Radikalisierung des Paradigmas der Zweckrationalität für die Pathologien der modernen Kultur verantwortlich, jedoch assoziiert Adorno diese Pathologien im Gegensatz zu Zambrano vor allem mit der Hegemonie einer spezifisch ökonomisch ausgerichteten instrumentellen Vernunft. Beide Autor(inn)en sprechen der Kunst das Potenzial zu, einen Beitrag

40 Vgl. Alexander Nebrig: »Neue Studien zu Moral und Ethik der Literatur und ihrer Kritik«, in: *Orbis Litterarum* 71 (2016), S. 549–560, hier S. 552–553.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. Thomas Ernst: »Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen«, in: Stefan Neuhaus/Immanuel Nover (Hg.), *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter 2019, S. 21–44.

43 Vgl. ebd., S. 29–32.

44 Vgl. María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 255–259.

45 Vgl. Jesús Moreno Sanz: *La razón en la sombra*, S. 186; Andrea Luquin Calvo: *Zambrano ante las ruinas*, S. 76; Julieta Lizaola: *Ciudad y sacrificio*, S. 34; Jorge Novella Suárez: *Zambrano y el suicidio de Europa*, S. 208.

zur Überwindung des modernen Subjektzentrismus leisten zu können. Diesen führen sie auf die Hegemonie des Paradigmas der rationalen Beherrschung des Objekts durch das Subjekt zurück. Jedoch weichen die Autor(inn)en in ihren auf vernunftkritischen Prämissen basierenden Ästhetiken voneinander ab: Adorno identifiziert die Mimesis als Antagonismus der *Ratio* und verortet sowohl in der ästhetisch-mimetischen Verfremdung der Realität als auch in der ästhetischen Mimesis als solcher – verstanden als exemplarischer, harmonischer Zugang des Subjekts zum Objekt – ein Potenzial zur Überwindung eines gesellschaftlichen Zustandes, der durch die zweckrationale Instrumentalisierung des Objekts durch das Subjekt geprägt ist.<sup>46</sup> Insofern Adorno der Kunst hinsichtlich ihrer Produktionsbedingungen immer auch ein rationales Moment zuspricht, denkt er im Gegensatz zu Zambrano Kunst nicht als antirational. Im Gegensatz zu Adorno stellt Zambrano der *Ratio* nicht die in der Kunst realisierte Mimesis, sondern einen Suizid des Ichs gegenüber, der durch den Poeten in exemplarischer Form realisiert wird und die rezeptive Öffnung des Subjekts und somit ein Raumeingeständnis an das Andere impliziert. Sowohl die Mimesis als auch der Suizid des Ichs werden von den Autor(inn)en als antagonistische Praxis zu einer rationalen Beherrschung des Objekts durch das Subjekt gedacht, weshalb sie aus ihren spezifischen Kunstbegriffen das Potenzial zur Überwindung des modernen Subjektzentrismus ableiten.

Auch über die Schnittpunkte mit Adorno hinaus weist Zambrano Parallelen zu den antirationalistischen Paradigmen des Selbstverständnisses moderner Kunst auf, wie sie im oben erläuterten Sinne in der Romantik, im Ästhetizismus des 19. Jahrhundert und der Avantgarde impliziert sind. So wurde im Kapitel 4.4.2 aufgezeigt, dass Zambrano für die Pathologien des modernen Subjekts einen Absolutismus der Vernunft verantwortlich macht und sich im Gegensatz zu Gomá – um mit Bundgård zu sprechen – durch einen antiphilosophischen, antiszenistischen und antiintellektuellen Diskurs auszeichnet.<sup>47</sup> Bundgårds These kann rückblickend dahingehend ergänzt werden, dass Zambrano schon hinsichtlich ihrer den Rehumanisierungsvorschlägen thematisch vorausgehenden Analyse und Kritik des modernen Subjekts in eine breite Tradition tritt. So wurde im Kapitel 3 herausgearbeitet, dass der zeitgenössische Diskurs zur Analyse und Kritik des modernen Subjekts – an dieser Stelle sei auf die erläuterten Analysen von Tönnies, Simmel, Adorno und Horkheimer, Taylor und Zima verwiesen – geprägt ist von Diagnosen eines rational-instrumentalisierenden Zuganges des modernen Subjekts

46 Vgl. Marc Grimm: Utopie oder Ursprung?, S. 123; Joseph Früchtl: »Zu den Kategorien des Hässlichen, des Schönen und der Technik«, in: Anne Eusterschulte/Sebastian Tränkle (Hg.), Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, Berlin: De Gruyter 2021, S. 59–71, hier S. 65; Sebastian Tränkle: »Schein und Ausdruck«, in: Anne Eusterschulte/Sebastian Tränkle (Hg.), Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, Berlin: De Gruyter 2021, S. 105–121, hier S. 113–114.

47 Vgl. Ana Bundgård: Más allá de la filosofía, S. 30, 183, 186.

zum Anderen und der damit einhergehenden Kommunikations- und Beziehungsunfähigkeit eines individualistisch-narzisstischen Subjekts. Folglich kann die von Zambrano diagnostizierte Kommunikationsunfähigkeit des modernen Subjekts im Rahmen des oben erläuterten Absolutismus der Vernunft und der Selbstvergöttlichung im Kontext eines bereits vor Zambrano bestehenden Diskurses der Analyse und Kritik des modernen Subjekts verstanden werden, der sich bis in die Gegenwart fortsetzt. Insofern auch die Romantik antirationalistisch ausgerichtet war, hatte bereits Sánchez Meca darauf hingewiesen, dass Zambrano in romantischer Tradition steht:

»De modo que es ya casi un tópico decir que el romanticismo fue, ante todo, un movimiento de rebelión contra la concepción burguesa del mundo y de la vida, y en especial contra algunos de sus aspectos más fuertes y determinantes, como eran el mecanismo, la idea del progreso como tecnificación e industrialización, la comprensión de la política como organización y administración burocráticas, y la fe en que del desarrollo exhaustivo del sistema capitalista se seguiría sin ninguna duda la felicidad universal y la solución de todos los problemas. El racionalismo moderno había preparado, en buena medida – y esto lo señala muy bien M. Zambrano –, consagrando el triunfo de una racionalidad medio-fin, o sea, de una racionalidad puramente instrumental, que encajaba muy bien con el auge histórico de la clase burguesa y de sus aspiraciones de dominio técnico, político y económico del mundo. [...] Contra esa marcha, que arrebató a la naturaleza su magia y su misterio y la convierte en algo utilitario y prosaico, ellos oponen un proyecto de romantización y de reencantamiento del mundo mediante la poesía, y que a mí me parece ser el precedente más exacto en este sentido de la propuesta de María Zambrano.«<sup>48</sup> *[Es ist fast schon eine Binsenweisheit zu sagen, dass die Romantik vor allem eine Bewegung der Rebellion gegen die bürgerliche Weltsicht und Lebensauffassung war, insbesondere gegen einige ihrer stärksten und zentralsten Aspekte, wie etwa den Mechanismus, die Idee des Fortschritts als Technifizierung und Industrialisierung, das Verständnis von Politik als Organisation und bürokratische Verwaltung sowie den Glauben, dass aus der umfassenden Entwicklung des kapitalistischen Systems ohne Zweifel das universelle Glück und die Lösung aller Probleme folgen würden. M. Zambrano weist sehr treffend daraufhin, dass der moderne Rationalismus den Triumph einer Mittel-Zweck-Rationalität in hohem Maße vorbereitet hatte, also einer rein instrumentellen Rationalität, die sehr gut zum historischen Aufstieg der bürgerlichen Klasse und ihren Bestrebungen nach technischer, politischer und wirtschaftlicher Dominanz der Welt passte. [...] Diesem Lauf, der der Natur ihre Magie und ihr Geheimnis raubt und sie in etwas Nutzbares und Prosaisches verwandelt, stellen sie [die Romantiker] ein Projekt der Romantisierung und des Wiederverzauberung der Welt durch die Poesie entgegen, das meiner Meinung nach der exakteste Vorläufer der Vorschläge von María Zambrano ist.]*

---

48 Diego Sánchez Meca: *Arte y metafísica*, S. 42–43.

Diese Feststellung kann im Hinblick auf das oben Gesagte dahingehend ergänzt werden, dass die Autorin hinsichtlich ihres antirationalistischen Diskurses sowie ihrer Annahme des therapeutischen Potenzials von Kunst, das sie aus der Dichotomie eines rationalen und poetischen Weltzuganges ableitet, ebenfalls Parallelen zum Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts, zur künstlerischen Avantgarde sowie zu Adornos Ästhetik aufweist. Während jedoch in diesen spätmodernen Ansätzen die gesellschaftliche Funktion von Kunst primär in der Kritik und damit beabsichtigten Überwindung eines *Status quo* im Sinne der Emanzipation des Subjekts aus einem kapitalistisch-rationalistischen System gedacht wird und das romantische Motiv der Wiedervereinigung<sup>49</sup> in den Hintergrund tritt, impliziert der *realismo español* eine rezeptive Öffnung des Subjekts für das Andere und begünstigt somit eine Wiedervereinigung im Sinne der Integration des Menschen in einen gemeinschaftlichen Kontext. Eine Literatur im Sinne des *realismo español*, wie sie von Zambrano analysiert und skizziert wird, stellt folglich eine Alternative zu gängigen Ansätzen spätmoderner Kunst dar, in denen die Kritik eines kapitalistisch-zweckrationalen Systems in den oben skizzierten Weisen im Zentrum steht.

Es wurde im Kapitel 3.3.2 dargelegt, dass Taylor den neuzeitlichen Individualismus und Narzissmus unter anderem darauf zurückführt, dass das romantische Motiv der Reintegration des Menschen in einen gemeinschaftlich-harmonischen Kontext<sup>50</sup> zunehmend vom zweiten großen romantischen Motiv – dem expressiv-emanzipatorischen Paradigma – verdrängt wurde, das seinerseits durch ein aufklärerisches Autonomieideal radikalisiert wurde.<sup>51</sup> Diese Dynamik wird auch von Zambrano identifiziert, wenn sie in der oben erläuterten Weise die Manifestation einer gemeinschaftszersetzenden Furie des Ausdrucks in moderner Kunst kritisiert<sup>52</sup> und darlegt, dass in der spanischen Literatur im Sinne des *realismo español* explizit nicht jenes Bedürfnis nach Emanzipation und Expression erfüllt wird, sondern dass diese vielmehr durch ein in Liebe gegründetes Bedürfnis nach Gemeinschaft und Harmonie motiviert ist, weshalb ein gewähltes Schweigen praktiziert wird, um Raum für die Wahrnehmung des Anderen zu schaffen und somit die Basis für Kommunikation zu legen.<sup>53</sup> Zambrano verknüpft folglich Ästhetik und Ethik, wenn sie Kunst als Ausdruck einer Liebe zum Anderen versteht und in einer kontemplativ-rezeptiven Kunst im Rückbezug auf ein Poesieverständnis der griechischen Antike eine Alternative zur rationalen Beherrschung und Verfügbarmachung der Realität aufzeigt. Das diesbezügliche therapeutische Potenzial von Kunst denkt Zambrano da-

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

50 Vgl. ebd., S. 667–668, 721, 790, 799–800, 862–863.

51 Vgl. Charles Taylor: Das Unbehagen an der Moderne, S. 65–91.

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

53 Vgl. María Zambrano: Los intelectuales en el drama, S. 289; María Zambrano: Filosofía y Poesía, S. 711–712.

bei vornehmlich aus der Perspektive eines normativ verstandenen Künstlers, dem sie einen exemplarischen Umgang mit der Realität zuspricht. Dieses exemplarische Moment kann im Anschluss an Matthias Zeindler als Handlungsverzicht bezeichnet werden. Letzterer stellt für Zeindler – und damit bringt er ein wesentliches Moment von Zambranos Ästhetik zum Ausdruck – einen zentralen Aspekt der ethischen Dimension von Kunst dar:

»Über den ethischen – auch den theologisch-ethischen – Sinn der Begrenzung menschlichen Handelns braucht nicht mehr viel gesagt zu werden. Zum Selbstverständnis ethischen Handelns gehört konstitutiv ein Element des Handlungsverzichts. Robert Spaemann nennt den fundamentalen Akt der Freiheit den ›Akt des Seinlassens‹. Er formuliert damit die Einsicht, dass wirkliche Freiheit erst im Verzicht auf den manipulierenden Zugriff auf ein Gegenüber entsteht. Kunst, indem sie den Menschen auf Grenzen seines zweckrationalen Handelns aufmerksam macht, verhilft ihm deshalb zu einem Zugewinn an Freiheit. Und da diese Freiheit eine Freiheit des Respekts vor dem Anderen ist, stellt die Begrenzung des Handelns heute möglicherweise den wichtigsten Aspekt der ethischen Dimension von Kunst dar.«<sup>54</sup>

Im Rückblick auf Zambranos Ausführungen zum *realismo español* kann festgestellt werden, dass die Autorin das Potenzial des *realismo español* durchaus im Sinne Zeindlers aus einem Akt des Seinlassens ableitet, der von spanischen Autoren wie San Juan de la Cruz, Benito Pérez Galdós oder Miguel de Unamuno exemplarisch praktiziert, thematisiert, dargestellt und im Falle von Galdós explizit einem selbstbezogenen und die Umwelt instrumentalisierenden sowie beherrschenden Wirklichkeitszugang gegenübergestellt wird. Der im *realismo español* implizierte Handlungsverzicht erzeugt einen rezeptiven Raum, in welchem Kommunikation möglich wird. Dieser Raum begünstigt letztlich die Reintegration des modernen Subjekts in einen Kontext des Miteinanders. Während Zambrano das Moment des Handlungsverzichts jedoch exklusiv aus der Perspektive des Künstlers denkt, lässt sich mit Zeindler ergänzen, dass ein ethisches Potenzial von Kunst auch im Akt der Kunstrezeption besteht: So erläutert der Autor, dass das Kunstwerk in einer zweckrational strukturierten Welt eine Ausnahme darstellt, da Kunst explizit kein Mittel zum Zweck des Subjekts ist, sondern als nicht manipulierbares Objekt dem Rezipienten gegenübertritt.<sup>55</sup> Es wird rezeptiv erfahren und verweist dabei zugleich

54 Matthias Zeindler: »Kunstwahrnehmung als exemplarische Beziehung. Zum Verhältnis von Kunst und Ethik«, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 38 (1996), S. 74–96, hier S. 95.

55 Vgl. ebd., S. 85–95.

auf Intersubjektivität, insofern das Kunstwerk immer auch auf eine Interpretation angewiesen ist.<sup>56</sup>

Während Zambranos Ästhetik darauf ausgerichtet ist, eine Zweck-Mittel-Rationalität in einer Haltung des Handlungsverzichts zu überwinden, zielt Gomás Ästhetik weniger auf die Überwindung eines modernen Rationalismus ab. Zwar stellt er fest, dass sich die moderne Wissenschaft im Kontext des Paradigmas der Naturbeherrschung konstituiert hat,<sup>57</sup> und kritisiert die kapitalistische Vereinnahmung der Kunst in der Kulturindustrie,<sup>58</sup> sein Diskurs und insbesondere seine Ästhetik können im Vergleich zu Zambrano jedoch nicht als spezifisch antirationalistisch bezeichnet werden, denn im Gegensatz zu Zambrano setzt sein Konzept des Bildungsromans sowohl auf eine rationale als auch auf eine emotionale Ebene: die narrative Vermittlung einer rationalen Einsicht in die intersubjektive Natur der Identität sowie die oben erläuterte, im Rahmen seiner Imitationstheorie begründete Erziehung des Herzens.<sup>59</sup>

Die Emotion beziehen Zambrano und Gomá in ähnlicher Weise in ihre Ansätze ein: So wurde dargelegt, dass Gomás Bildungsroman darauf abzielt, dem modernen Subjekt mittels der exemplarischen Integration des Protagonisten in die Polis zum Eintritt in das ethische Stadium zu verhelfen, in welchem eine freundschaftlich-solidarische Beziehung zum Anderen möglich wird. Auch die Literatur im Sinne des *realismo español* setzt letztlich auf das Imitationsprinzip, insofern in exemplarischer Weise ein Weltzugang vermittelt wird, in welchem eine emotionale Beziehung zum Anderen im Zentrum steht, die jedoch von Zambrano in antirationalistischer Tradition als Überwindung eines zweckrationalen, das Objekt beherrschenden Weltzugangs gedacht wird. Zwar setzen beide Ansätze auf Vorbildlichkeit, jedoch kann Gomás Ansatz als pädagogischer bezeichnet werden, da in diesem der Leser im Mittelpunkt steht, der angeleitet werden soll, in das ethische Stadium einzutreten. Der Autor selbst steht in Gomás Ästhetik zwar dahingehend im Fokus, dass er einen Modus der subjektiven Expression überwinden und einen im Kapitel 5.4.3 erläuterten, in der Romantik verloren gegangenen Modus der Mündlichkeit wiederentdecken muss, der die Anerkennung der Verantwortung seines Werkes begünstigt. Darüber hinaus muss er ein Verständnis der intersubjektiven Natur von Identität und des positiven Moments des ethischen Stadiums mitbringen, um diese überhaupt narrativ darstellen zu können. Letztlich tritt der Autor jedoch bei Gomá zugunsten des als Prototyp fungierenden Protagonisten seines Bildungsromans in den Hintergrund.

56 Vgl. ebd.

57 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 270.

58 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Dignidad*, S. 69–72.

59 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 145; Javier Gomá Lanzón: *Imitación y experiencia*, S. 574; Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 36.

In der von Zambrano analysierten Literatur im Sinne des *realismo español* tritt der Autor deutlicher in den Vordergrund: Im Fall der Poesie von San Juan de la Cruz versteht sich der Autor selbst als Vehikel und verleiht seiner persönlichen Hinwendung zum Anderen poetisch Ausdruck, er realisiert selbst einen exemplarischen Weltzugang im Sinne des *realismo español* in seiner Poesie. Im Fall von Unamuno formuliert der Autor zunächst stellvertretend für den Menschen als solchen den existenziellen Konflikt zwischen dem Bedürfnis nach Individualität und dem Bedürfnis nach Zugehörigkeit zu einem gemeinschaftlich-harmonischen Kontext. Diesen Konflikt überwindet er jedoch in seiner Quijote-Interpretation, in der er darlegt, dass Don Quijote das Bedürfnis nach Individualität und der Verwirklichung seines eigenen Willens einem Glauben an das Andere sowie einem liebevollen Dienst am Anderen unterstellt. Während in den Ansätzen von Unamuno und San Juan de la Cruz der Autor selbst im Zentrum steht, wird im Anschluss an Zambranos Analysen deutlich, dass Galdós stärker hinter sein Werk zurücktritt: Nicht der Autor selbst steht im Zentrum und thematisiert persönliche und zugleich den Menschen als solchen betreffende Konflikte sowie seinen Zugang zum Anderen, sondern er stellt narrativ einen egozentrischen Weltzugang – vermittelt durch die Nebenfiguren in *Misericordia* – einem auf das Andere ausgerichteten und durch Liebe motivierten Weltzugang im Sinne des *realismo español* – vermittelt durch die Protagonistin Benina – gegenüber. Hier wird die Protagonistin selbst – ähnlich wie der Protagonist in Gomás Konzept des Bildungsromans – zum Prototyp.

Insofern Zambrano trotz ihres stärkeren Fokus auf den Autor eine oben erläuterte Furie des Ausdrucks<sup>60</sup> kritisiert und letztlich auf das Moment der Vorbildlichkeit sowie auf die Integration des Subjekts in einen Kontext des Zusammenlebens setzt, kann ihre Ästhetik, auch wenn sie hinsichtlich ihres Antirationalismus in romantischer Tradition steht, nicht als Ausdruck der von Gomá kritisierten, obsolet gewordenen Kunst der romantischen Subjektivität<sup>61</sup> verstanden werden. Gomás Ansatz kann seinerseits trotz der Kritik einer obsolet gewordenen Kunst der romantischen Subjektivität nicht *per se* als antiromantisch bezeichnet werden, da auch Gomá sich in die Tradition eines Taylor zufolge zentralen romantischen Paradigmas stellt: der Instrumentalisierung von Kunst für die Wiedervereinigung des modernen Subjekts mit dem Kontext und dem Ganzen, das heißt, die Rekonstitution einer im Rahmen der Aufklärung verloren gegangenen Gemeinschaft.<sup>62</sup>

Wenngleich sowohl Gomá als auch Zambrano dieses Paradigma in ihrer Intention der Integration des Subjekts in die Polis aufgreifen, tritt Gomá nicht wie Zambrano in einen antirationalistischen Diskurs, sondern macht vornehmlich die Sta-

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

61 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 35–38; Javier Gomá Lanzón: *Responsabilidad del arte*, S. 174–175.

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

gnation der modernen Kultur in romantisch-expressiven sowie auf eine Autonomie des Subjekts abzielenden Paradigmen für die Desintegration des modernen Subjekts aus der Polis verantwortlich. Es wurde dargelegt, dass die antirationalistische Ausrichtung von Zambranos Ästhetik sowohl zu romantischen Paradigmen als auch zu den oben erläuterten Ansätzen spätmoderner Kunst kompatibel ist. Demgegenüber scheinen Gomás Plädoyer für die Überwindung einer Kunst, die in einer romantischen Subjektivität stagniert ist und primär auf die Stärkung der Autonomie, Expression und Subjektivität des Individuums abzielt, sowie sein Plädoyer für die Hinwendung zum Moment der Integration auf den ersten Blick unvereinbar mit der oben skizzierten Tradition moderner Kunst, die auf gesellschaftskritische Diagnostik und die oben erläuterte Emanzipation des Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System durch die Ablehnung der Zweck-Mittel-Rationalität abzielt.

Es kann jedoch aufgezeigt werden, dass beide Ansätze kompatibel sind und einander in einem Projekt der Rehumanisierung des Subjekts begünstigen. Hierfür ist es sinnvoll, zwischen zwei unterschiedlichen Formen der Emanzipation zu unterscheiden: erstens der Emanzipation aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten Kontext und zweitens der Emanzipation aus einem gemeinschaftlich-kulturellen Kontext. Hinsichtlich dieses letzteren Kontextes konnte in dieser Arbeit herausgearbeitet werden, dass Gomá die moderne Radikalisierung des romantisch-expressiven Paradigmas kritisiert. Diese hat dem Autor zufolge zur einseitigen Glorifizierung von Autonomieansprüchen, zur Herauslösung des modernen Subjekts aus jeglicher Form von Kontext, zur Etablierung eines subjektzentrierten Denkens sowie letztlich zur Atomisierung der modernen Gesellschaft beigetragen. Es wurde dargelegt, dass diese sich gegen jegliche Art von Kontext richtende, universale Glorifizierung des Emanzipationsparadigmas durch den von Gomá diagnostizierten modernen Trugschluss begünstigt wird, dass Individualität außerhalb der Polis zu suchen wäre und die Herauslösung aus der Gemeinschaft sowie die Ablehnung eines Kanons kollektiver Wertevorstellungen das Subjekt stärken würde. Gomás Kritik an diesem radikalen und verallgemeinernden Emanzipationsbestreben kann angesichts der oben erläuterten zeitgenössischen Diagnosen der Atomisierung der Gesellschaft,<sup>63</sup> der Auffassung der Gesellschaft als Arena des Gegeneinanders,<sup>64</sup> der Entpolitisierung und Reduktion des öffentlichen Raumes auf einen Ort

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

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

der Arbeit und des Konsums<sup>65</sup> sowie eines zunehmenden Narzissmus<sup>66</sup> und der Beziehungsunfähigkeit<sup>67</sup> des modernen Subjekts als sehr aktuell bewertet werden.

Es kann jedoch ebenfalls eine oben skizzierte, in romantischer Tradition stehende Ästhetik als aktuell bewertet werden, die auf die Emanzipation des modernen Subjekts aus einer durch die Zweck-Mittel-Rationalität charakterisierten Lebenswelt setzt, indem sie im expressiven Ausdruck des Nicht-Gesagten, Nicht-Rationalen, nicht auf die Instrumentalisierung des Objekts Abzielenden auf die Überwindung eines Denkens in Kategorien der Instrumentalisierung und Beherrschung der Welt abzielt. Dadurch verweist sie auf die Möglichkeit eines harmonischen, demokratischen Zusammenlebens jenseits der »immergleichen« Strukturen einer zweckrational-kapitalistisch geprägten Lebenswelt, in der Egoismus, Konkurrenzdenken sowie die Instrumentalisierung des Objekts im Zentrum stehen. Diese Form der ästhetischen Kapitalismuskritik kann in mehrfacher Hinsicht als sehr aktuell bewertet werden. So verweist Gerhard Schweppenhäuser im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit Adorno darauf, dass ein ökonomisches System, das auf die rationale Beherrschung und Instrumentalisierung des Objekts im Sinne der Ausbeutung der Natur nach Kriterien der Profitmaximierung ausgerichtet ist, zunehmend die Zerstörung der Ökosysteme und damit einhergehend der Existenzgrundlagen des Menschen begünstigt.<sup>68</sup> Darüber hinaus wurde im Kapitel 3.2.3 dargelegt, dass ein medial- und konsumorientierter postmoderner Kapitalismus Zima und Bauman zufolge die libidinös-narzisstischen Bedürfnisse des modernen Subjekts künstlich ankurbelt, aus dem Identitätsverlust des Subjekts mittels der Bereitstellung von konsumierbaren Ersatzidentitäten Profit schlägt, durch medial beschleunigte Wunschvorstellungen stabile Wertesysteme außer Kraft setzt und dadurch die strukturelle Unterwerfung des Subjekts sowie die Atomisierung der Gesellschaft begünstigt.<sup>69</sup> Zudem hat die kapitalistische Vereinnahmung der Kunst in der Kulturindustrie durch die infrastrukturellen Möglichkeiten des Internets im 21. Jahrhundert Schweppenhäuser und Marcus S. Kleiner zufolge neue und mittlerweile demokratiebedrohende Formen der Unterwerfung des Subjekts angenommen: Schweppenhäuser zufolge gelingt es in der globalisierten und vernetzten Welt des 21. Jahrhunderts, die sich durch eine zunehmende Kapitalkonzentration auszeichnet, den international agierenden US-amerikanischen Serien- und Filmunternehmen, ihre kulturindustriellen Konsumprodukte mittels der von den USA ausgehen-

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

66 Vgl. Peter V. Zima: *Narzissmus und Ichideal*, S. 113–160.

67 Vgl. Zygmunt Bauman: *Flüchtige Moderne*, S. 108, 127, 176, 191–194.

68 Vgl. Gerhard Schweppenhäuser: *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg: Junius 2017, S. 108–109.

69 Vgl. Zygmunt Bauman: *Flüchtige Moderne*, S. 9–12, 90–108, 148–194; Peter V. Zima: *Narzissmus und Ichideal*, S. 113–160.

den »Daten-Highways« auf besonders effiziente Art und Weise in die ganze Welt zu exportieren.<sup>70</sup> Nach wie vor wirkt Schweppenhäuser zufolge in der gegenwärtigen Kultur ein Imperativ der Kulturindustrie im Sinne einer »Anti-Aufklärung« der Bildung von autonomen, kritischen und sich bewusst entscheidenden Individuen entgegen, da ein auf Amüsement ausgerichtetes Unterhaltungsprogramm die herrschende Ordnung bestätigt und durch die Darstellung der »immergleichen« zweckrational-kapitalistischen Strukturen und Dynamiken, die als »Erlebnis«, »Ereignis« und »Spaß« inszeniert werden, das moderne Subjekt dazu genötigt wird, sich diesen zu fügen.<sup>71</sup> In Anschluss an Kleiner stellen insbesondere die Streaming-Plattformen aus demokratietheoretischer Perspektive eine große Herausforderung dar: Sowohl die Produktion medialer Inhalte<sup>72</sup> als auch der Zugang zu ihnen erfolgen zunehmend algorithmisch gesteuert.<sup>73</sup> Während im öffentlich-rechtlichen Fernsehen, in Art-House-Videotheken sowie in Kinos häufig eine pädagogische, kultur- und bildungsorientierte Auswahl oder sogar Gestaltung der Inhalte stattfindet,<sup>74</sup> liegt den Streaming-Plattformen das Prinzip des Überwachungskapitalismus zugrunde: Menschliches Verhalten wird zwecks Profitmaximierung überwacht, analysiert und durch die Bereitstellung zugeschnittener Inhalte gelenkt, um eine möglichst hohe Bindung an die Plattform und eine Maximierung des Konsumverlangens zu erreichen.<sup>75</sup> Das Subjekt wird gemäß Kleiner auf diesen Plattformen zum Objekt algorithmischer Kontrolle – es entscheidet nicht mehr selbst, sondern wird mittels zweckrationaler Rechenoperationen überwacht und in seinem Konsumverhalten gelenkt.<sup>76</sup> Inhalte, die nicht dem individuellen Nutzerprofil entsprechen, werden ausgeblendet, wodurch eine Öffnung gegenüber dem Anderen, Unbekannten und Herausfordernden systematisch verhindert wird.<sup>77</sup> Menschen werden in personalisierten, digitalen Filterblasen isoliert, die als »Ich-Gefängnisse«<sup>78</sup> fungieren und dem Prinzip der demokratischen Öffentlichkeit widersprechen: Es handelt sich bei diesen »Ich-Gefängnissen« Kleiner zufolge um Räume permanenter Selbstspiegelung, in denen die Subjekte in »Ich-Schleifen« um sich selbst kreisen und in ihren eigenen digitalen Spiegel blicken.<sup>79</sup> Streamingdienste schaffen folglich ein mediales

70 Vgl. Gerhard Schweppenhäuser: Adorno zur Einführung, S. 169.

71 Vgl. ebd., S. 169–170.

72 Vgl. Marcus S. Kleiner: Streamland – Wie Netflix, Amazon Prime & Co. unsere Demokratie bedrohen, München: Droemer 2020. S. 94, 105, 159.

73 Vgl. ebd., S. 16, 88–89, 106, 172, 239.

74 Vgl. ebd., S. 20–101.

75 Vgl. ebd., S. 88–94, 170–172.

76 Vgl. ebd., S. 106, 175–176.

77 Vgl. ebd., S. 19, 236–237.

78 Vgl. ebd., S. 177–180.

79 Vgl. ebd., S. 177–180, 211, 219–237.

Umfeld, das auf Passivität, Konsummaximierung, Wiederholung und Isolation ausgelegt ist und Narzissmus strukturell begünstigt.<sup>80</sup> Zufällige Begegnungen mit der Filmgeschichte werden verhindert<sup>81</sup> und die Auseinandersetzung mit der Welt wird durch fremdgesteuerten Konsum ersetzt, wodurch die Fähigkeit zur Reflexion, zum Perspektivwechsel und zur kritischen Weltaneignung negativ beeinträchtigt wird.<sup>82</sup> Freiheit reduziert sich Kleiner zufolge in diesem System auf die Wahl zwischen algorithmisch vorstrukturierten Konsuminhalten, die im Falle von Eigenproduktionen ebenfalls zunehmend entlang von Algorithmen produziert werden, um im Subjekt eine maximale Sucht nach dem kulturindustriellen Produkt hervorzurufen.<sup>83</sup> Die im Überwachungskapitalismus perfektionierte, kommerzialisierte Kulturproduktion untergräbt dadurch laut Kleiner die Grundlagen demokratischer Mündigkeit, Freiheit sowie Gemeinschaft und begünstigt eine neue Form computergestützter Autokratie: eine von wenigen privatwirtschaftlich agierenden Digitalkonzernen getragene, transnationale Machtstruktur, die in das gesellschaftliche und individuelle Leben eingreift und die digitale Lebenswelt sowie das Subjekt selbst hinsichtlich seines Konsumverhaltens nach zweckrationalen Kriterien strukturiert.<sup>84</sup> Angesichts dieser Entwicklungen gilt Kleiner zufolge die Kritik von Horkheimer und Adorno am kulturindustriell bedingten Autonomieverlust des Menschen heute mehr denn je.<sup>85</sup>

Gomás Argumentation, dass eine zeitgenössische Kunst, die nach wie vor in romantischer Tradition die Momente der Autonomie, der Expression und der Authentizität betont, obsolet geworden sei,<sup>86</sup> kann folglich aus einer linksästhetischen Perspektive – wie sie in Anschluss an Adorno, Taylor, Eagleton, Bürger, Reckwitz und Zima skizziert wurde – relativiert werden, insofern diese Momente immer auch Ausdruck einer Kapitalismuskritik darstellen: das expressiv-emanzipatorische Moment der Romantik zielte nicht nur auf die Entdeckung des Selbst und die Emanzipation aus einem traditionell-kulturellen Kontext ab. Es zielte auch auf die Emanzipation aus einer zweckrational strukturierten Lebenswelt<sup>87</sup> und Kritik einer bürgerlich-utilitaristischen, zunehmend kapitalistisch geprägten Gesellschaft ab.<sup>88</sup> Im Anschluss an Bürger und Eagleton wurde dargelegt, dass diese Traditionslinie auch in der spätmodernen Kunst aufgegriffen wurde, insofern die

80 Vgl. ebd., S. 38, 99, 237.

81 Vgl. ebd., S. 98.

82 Vgl. ebd., S. 236–237.

83 Vgl. ebd., S. 75, 159, 211, 213–222, 236.

84 Vgl. ebd., S. 115, 176, 219–220, 239–242.

85 Vgl. ebd., S. 165–166.

86 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 55; Javier Gomá Lanzón: *Responsabilidad del arte*, S. 173–175; Javier Gomá Lanzón: *¿A quién le importa lo que yo hago?*, S. 82.

87 Vgl. Andreas Reckwitz: *Analytischer Bezugsrahmen*, S. 31–33.

88 Vgl. Peter V. Zima: *Der europäische Künstlerroman*, S. XII, 442.

inhaltliche Funktionslosigkeit von Kunst im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts,<sup>89</sup> die Berufung der Avantgarde auf einen Antirationalismus, Surrealismus und Delirismus<sup>90</sup> sowie die Aussprache des Anderen, Heterogenen, Nicht-Gesagten, Nicht-Rationalen in einem System der Reproduktion der »immergleichen« zweckrational-kapitalistischen Strukturen im Sinne Adornos authentischer Kunst<sup>91</sup> letztlich auf Gesellschaftskritik und die darin intendierte Überwindung des *Status quo* im Sinne einer Emanzipation des modernen Subjekts aus einem das Subjekt unterdrückenden, zweckrational-kapitalistisch strukturierten System abzielen. Gomá nimmt vor allem die romantischen Motive der Entdeckung des Selbst sowie der Emanzipation aus einem traditionell-kulturellen Kontext in den Blick. Den genannten linksästhetischen Motiven für die Permanenz der ursprünglich romantischen Paradigmen der Expression und Emanzipation in der modernen Kunst schenkt er – im Gegensatz zu Adorno, Bürger, Reckwitz, Taylor, Zima und Eagleton – wenig Aufmerksamkeit. Er attestiert der Avantgarde einen Bruch mit der Tradition,<sup>92</sup> aber der Frage nach der Notwendigkeit ihres Bruches mit einer zweckrational-kapitalistisch strukturierten Lebenswelt vernachlässigt, da er den Freiheitskampf des modernen Subjekts primär als obsolet bezeichnet<sup>93</sup> und die Stagnation moderner Kunst im Paradigma romantischer Subjektivität kritisiert.<sup>94</sup>

Wie in den Kapiteln 5.3 und 5.4.3 erläutert wurde, argumentiert Gomá, dass eine zeitgenössische Kunst, welche die Momente der Autonomie, der Expression und der Authentizität betont und sich nach wie vor in einem Freiheitskampf befindet, obsolet geworden sei, da die Emanzipation des Subjekts in den liberal ausgerichteten modernen Demokratien abgeschlossen sei.<sup>95</sup> Aus einer linksästhetischen Perspektive, wie sie oben skizziert wurde, kann diese Diagnose dahingehend relativiert werden, dass der in der modernen Kunst ausgetragene Freiheitskampf des Subjekts nicht abgeschlossen oder obsolet ist, sondern sich auf eine andere Ebene verlagert hat: Die in romantischer Tradition stehenden und auf die Autonomie des Subjekts zielenden Momente des Spontanen, Expressiven, Individuellen und Subjektiven richten sich nicht mehr primär gegen das *Ancien Régime* und an ein sich selbst entdeckendes Subjekt. Gemäß den oben konsultierten Autoren wenden diese sich im Falle der skizzierten linksästhetischen Traditionslinie moderner Kunst

89 Vgl. Peter Bürger: Theorie der Avantgarde, S. 49, 65–66.

90 Vgl. Terry Eagleton: Ästhetik, S. 379, 382.

91 Vgl. Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 72, 207–223.

92 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 34–35.

93 Vgl. Javier Gomá Lanzón: ¿A quién le importa lo que yo hago?, S. 82; Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 164; Javier Gomá Lanzón: Ejemplaridad pública, S. 197–198.

94 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 35–37; Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 174–175.

95 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 55; Javier Gomá Lanzón: Responsabilidad del arte, S. 173–175; Javier Gomá Lanzón: ¿A quién le importa lo que yo hago?, S. 82.

vor allem subversiv-kritisch gegen ein zweckrational-kapitalistisch strukturiertes System, das die Unterwerfung des modernen Subjekts sowie die Atomisierung der Gesellschaft begünstigt.

Auch wenn Gomás Kritik aus einer linksästhetischen Perspektive relativiert werden kann, ist seine Skepsis gegenüber der zeitgenössischen Kunst als sehr aktuell zu bewerten, da sich in der Sekundärliteratur Hinweise darauf finden lassen, dass eine kritisch-subversive Kunst nicht die erhoffte Wirkung erzielt hat oder gar gescheitert ist, da eine Kunst, die auf die Kritik und Überwindung eines zweckrational-kapitalistisch strukturierten Systems abgezielt hatte, von diesem System schließlich selbst vereinnahmt wurde. In diesem Fall wäre mit Gomá kritisch nach dem gesellschaftlichen Nutzen einer kritisch-subversiven Kunst zu fragen, die ihr Ziel verfehlt hat. Ihr kann – wie unten aufgezeigt wird – eine republikanisch geprägte Ästhetik der Integration in die Polis im Sinne der spanischen Autor(inn)en an die Seite gestellt werden, um durch die Wiederbelebung des öffentlichen Raumes die Etablierung partizipativer Institutionen sowie damit einhergehend eine demokratische Regulierung des im Neoliberalismus zunehmend deregulierten Marktes zu fördern und dazu beizutragen, dem Aufstieg des Rechtspopulismus den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Hinsichtlich des Scheiterns kritisch-subversiver Kunst hatte Bürger in *Nach der Avantgarde* aufgezeigt, dass in der Neoavantgarde seit den 1960er-Jahren die avantgardistische Kunst durch das von ihr kritisierte System korruptiert wurde: Die Warenästhetik und die Vermarktung von Kunstwerken negieren die Autonomie der Kunst, und die ursprünglich avantgardistischen Momente des Schocks sowie des Surrealen werden in der Neoavantgarde dadurch entwertet, dass ein gegenseitiges Überbieten im marktwirtschaftlichen Sinne auch im Bereich der Kunst etabliert wird.<sup>96</sup> Neoavantgarde versteht Bürger als die Institutionalisierung und Vermarktung von avantgardistischen Formen der Kunst, die sich in ihrer Surrealität und Skandalösität gegen ein rationalistisch-kapitalistisches System richten, jedoch durch Vermarktung und Institutionalisierung in ihrer eigentlichen Funktion und Intention negiert werden.<sup>97</sup> Zu einer ähnlichen Diagnose gelangt auch Zima, wenn er feststellt, dass die zeitgenössische Kunst so weit durch den Markt vereinnahmt wurde, dass der authentische Künstler sich heutzutage notwendigerweise von der Öffentlichkeit abwenden muss, da jegliche Teilnahme am öffentlichen Diskurs mit dem Preis der Vereinnahmung seiner Kunst durch den Markt bezahlt wird.<sup>98</sup>

96 Vgl. Peter Bürger: *Nach der Avantgarde*, S. 101–108.

97 Vgl. Peter Bürger: *Theorie der Avantgarde*, S. 78–80; Peter Bürger: *Nach der Avantgarde*, S. 106–108.

98 Vgl. Peter V. Zima: *Der europäische Künstlerroman*, S. 437–480.

»In keiner Epoche ging Kunst in Marktverherrlichung auf [...]. Erst in der zeitgenössischen Wirtschaftsgesellschaft wird sie von einer totalen und globalisierten Vereinnahmung durch den Markt bedroht. Dies hat Dieter Wellershoff bereits in den 70er Jahren, in *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, klar erkannt: »Und was jetzt möglich erscheint, was in traditioneller Herrschaft nie erreicht war, ist eine eindimensionale Welt ohne Transzendenz, ohne Utopie, ohne Alternativen [...]«.<sup>99</sup>

In ähnlicher Weise haben sich auch Sophia Prinz und Andreas Reckwitz mit der kapitalistischen Vereinnahmung von Kunst beschäftigt: Seit den 1990er Jahren hat sich den Autor(inn)en zufolge ein ästhetischer Kapitalismus etabliert, der das Plädoyer der Frankfurter Schule für nicht-kommerzielle Authentizität in perversierter Form für sich nutzbar gemacht hat.<sup>100</sup> Dies geschieht gemäß den Autor(inn)en insbesondere in Form einer Ausdifferenzierung und Individualisierung des Warenangebots sowie der Ästhetisierung des Konsums, der Arbeitsformen,<sup>101</sup> der Organisationsstrukturen sowie der Waren und Dienstleistungen.<sup>102</sup> Kreativer Ausdruck und ästhetisches Erleben bilden zwar den Kern der zeitgenössischen Lebensführung, und die Kritik an einem bürokratischen, das Subjekt beherrschenden und auflösenden Rationalismus ist in der Gesellschaft angekommen, jedoch haben sie sich mit der Ökonomie verzahnt: Kunst wird für die Rationalisierung und Vermarktung instrumentalisiert.<sup>103</sup> Prinz und Reckwitz stellen fest, dass das ästhetisch-expressive Subjekt der Spät- und Postmoderne Selbstverwirklichung und Entfaltung anstrebt und das kapitalistische System dieses Bedürfnis bedient, indem es dem Subjekt, verstanden als Konsument, freistellt, sich aus verschiedenen ästhetisierten Waren, Dienstleistungen und Erlebnissen einen vermeintlich individuellen Lebensstil zusammenzustellen.<sup>104</sup> Die standardisierte Kulturindustrie wurde Prinz zufolge also nicht ausgesetzt, sondern bedient sich raffinierterer Mechanismen.<sup>105</sup> Dabei verschmolzen kapitalistischer Rationalismus und Ästhetik, wodurch die Kunst ihre Funktion als kritische Instanz und Refugium für das moderne Subjekt verlor und im ästhetischen Kapitalismus instrumentalisiert wurde.<sup>106</sup>

Auch Gomá kritisiert eine kulturindustrielle Vereinnahmung von Kunst im oben erläuterten Sinne von Adorno, Zima, Reckwitz, Prinz und Schäfer:

99 Ebd., S. 479–480.

100 Vgl. Sophia Prinz: *Kulturelle Ökonomie*, S. 358.

101 Vgl. ebd., S. 357.

102 Vgl. ebd.; Andreas Reckwitz: *Analytischer Bezugsrahmen*, S. 38–41.

103 Vgl. Andreas Reckwitz: *Analytischer Bezugsrahmen*, S. 41.

104 Vgl. ebd., S. 39; Sophia Prinz: *Kulturelle Ökonomie*, S. 358.

105 Vgl. Sophia Prinz: *Kulturelle Ökonomie*, S. 358.

106 Vgl. Andreas Reckwitz: *Analytischer Bezugsrahmen*, S. 40–41.

»Las empresas multinacionales han abandonado su respeto o su tradicional indiferencia hacia la cultura (cuya producción en muchos aspectos seguía todavía patrones artesanales), han colonizado su territorio y han hecho de ella una parte de la muy rentable industria de entretenimiento. [...] Como la cultura puede llegar a generar extraordinarios beneficios empresariales, la industria produce ahora mercancías diseñadas desde su origen para ser colocadas y vendidas en este específico mercado, siguiendo un proceso similar al observado en los otros mercados más convencionales. [...] El problema reside en el intento de la mercancía cultural de usurpar el halo de la auténtica cultura; es decir, que lo hecho por precio se presente ante el público como revestido del aura de una dignidad que no le corresponde. [...] En el mismo estante de novedades de una librería pueden convivir un poemario escrito durante una larga década, demorada y delicadamente, por un autor al que le va la vida en cada verso, y junto a él, la última novela histórica firmada por un presentador de un concurso de televisión y compuesta por un equipo de redactores después de tener en cuenta las recomendaciones del departamento de ventas del sello editorial y las encuestas encargadas sobre el cambiante gusto de los lectores y las tendencias generales de lectura.«<sup>107</sup> *[Die multinationalen Unternehmen haben ihren Respekt vor oder ihre traditionelle Gleichgültigkeit gegenüber der Kultur aufgegeben – einer Kultur, deren Produktion in vielen Aspekten immer noch handwerklichen Prinzipien folgte. Sie haben das Territorium der Kultur kolonisiert und sie zu einem Teil der sehr profitablen Unterhaltungsindustrie gemacht. [...] Da die Kultur außergewöhnliche Unternehmensgewinne generieren kann, produziert die Industrie nun Waren, die von Anfang an für diesen spezifischen Markt entworfen wurden und einem Prozess folgen, der dem in anderen konventionelleren Märkten ähnelt. [...] Das Problem liegt im Versuch der kulturellen Ware, die Aura der echten Kultur zu usurpieren; das heißt, dass das, was für Geld gemacht wurde, vor dem Publikum als mit einer Würde bekleidet präsentiert wird, die ihm nicht zusteht. [...] Im selben Regal für Neuerscheinungen in einer Buchhandlung kann ein Lyrikband stehen, der über ein ganzes Jahrzehnt lang, langsam und sorgfältig von einem Autor geschrieben wurde, dem jeder Vers das Leben bedeutet, und daneben der neueste historische Roman eines Fernsehmoderators, der von einem Team von Redakteuren nach Berücksichtigung der Empfehlungen der Verkaufsabteilung des Verlags und der Umfragen zu den sich ständig verändernden Lesegewohnheiten und den allgemeinen Lesetrends verfasst wurde.]*

Obwohl dieses Zitat deutlich macht, dass Gomá hinsichtlich seiner Diagnostik der kulturindustriellen Vereinnahmung von Kunst durchaus anschlussfähig an die oben erläuterten Diagnosen von Adorno, Zima, Reckwitz, Schäfer und Prinz ist, tritt Gomá mit seiner eigenen Ästhetik nicht in eine Tradition spätmoderner kritisch-subversiver Kunst, sondern konzipiert in seinem Konzept des Bildungsromans eine positiv ausgerichtete Ästhetik, die – wie auch Zambranos Ästhetik – auf die

---

107 Javier Gomá Lanzón: Dignidad, S. 71–73.

Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlichen und politischen Kontext abzielt.

An dieser Stelle soll nun nicht im Sinne eines *Aut-aut* ausschließlich für einen ästhetischen Ansatz argumentiert werden. Dies wäre schon deshalb unangebracht, weil aufgezeigt wurde, dass beiden Ansätzen ein aktuelles gesellschaftspolitisches Potenzial zugesprochen werden kann. Vielmehr sind beide Ansätze kompatibel, da beide auf die Re-Etablierung eines Kontextes der Solidarität und Freiheit abzielen und sich dabei gegenseitig sowohl ergänzen als auch korrigieren können: Eine der zeitgenössischen kritisch-subversiven Kunst zugrunde liegende Ästhetik, welche die Überwindung des *Status quo* im Sinne der Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistischen System intendiert, kann durch die Ansätze der spanischen Autor(inn)en dafür sensibilisiert werden, dass Freiheit und Solidarität nicht nur die Freiheit von unterdrückenden Strukturen implizieren, sondern dass authentische Freiheit und die Fähigkeit zur Solidarität durch die Integration des Menschen in die Polis begünstigt werden, in welcher dieser sich als ein politisches, handlungsfähiges und solidarisches Wesen konstituiert. Gomás Perspektive auf die zeitgenössische Kunst konfrontiert eine linksästhetische Traditionslinie moderner Kunst zudem mit dem Problem, dass der radikale Fokus auf die subjektive Expression die Atomisierung der Gesellschaft begünstigen und dadurch ein gemeinschaftliches und solidarisches Handeln auf gesellschaftlicher und politischer Ebene verhindern kann, das *de facto* ein traditionelles Anliegen sowohl der republikanischen als auch der linken Theorie darstellt. Auf der anderen Seite können die Ansätze von Zambrano und Gomá durch eine kritische, Utopie-stiftende Ästhetik, wie sie etwa von Adorno formuliert wurde, dafür sensibilisiert werden, dass das moderne Subjekt nicht nur außerhalb der Polis lebt, sondern auch innerhalb eines zweckrational-kapitalistisch strukturierten Systems, das die Unterwerfung des Subjekts sowie die Entpolitisierung und Atomisierung der Gesellschaft bewirkt.

Sowohl Gomás Plädoyer für eine Literatur, die auf die Integration des modernen Subjekts in einen politischen Kontext abzielt und sich mit der Leitfrage *¿cómo vivir juntos?* [Wie gemeinsam leben?] beschäftigt, als auch Zambranos Plädoyer für eine Literatur im Sinne des *realismo español*, die das moderne Subjekt rezeptiv für das Andere öffnet, sind kompatibel mit dem Motiv der Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System, weil die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext als Bedingung angesehen werden kann, um ein im oben erläuterten Sinne selbstbezogenes und konsumorientiertes Subjekt aus einer Position der Unterwerfung durch ein kapitalistisches System zu emanzipieren, das in der Spätmoderne strukturell auf eine

entpolitisierte Öffentlichkeit hinwirkt.<sup>108</sup> In diesem Zuge kann die Polis nach antikem Vorbild in die Hände einer Bürgerschaft gegeben werden, die die *res publica* zu ihrer Angelegenheit macht. Diese Bürgerschaft wäre dazu fähig, mit- und füreinander Politik zu betreiben. Sie könnte im demokratischen Dialog einen gemeinschafts-, sinn- und identitätsstiftenden Wertekanon entwickeln, der einer durch den zeitgenössischen Identitäts- und Sinnverlust begünstigten Flucht in Konsum und Warenfetischismus<sup>109</sup> entgegenwirkt. Zudem ist nur eine politisch handlungsfähige Bürgerschaft dazu in der Lage, den zunehmend privilegierten Einfluss von Großkonzernen auf das gesellschaftliche und kulturelle Leben zum Wohle der Allgemeinheit einzuschränken. Gomá selbst schreibt diesbezüglich in *Verdades penúltimas*, dass der Kapitalismus zum unendlichen Gewinn tendiert und daher notwendigerweise auf eine demokratische Regulierung angewiesen ist.<sup>110</sup> Auch Zambrano spricht sich in *Horizonte del Liberalismo* für die Etablierung eines Sozialstaats und eine Demokratisierung der Ökonomie aus.<sup>111</sup> Beide Autor(inn)en distanzieren sich jedoch in republikanischer Manier vom Kommunismus, da dieser zur Einschränkung der Freiheit des Individuums tendiert.<sup>112</sup> Die von den spanischen Autor(inn)en intendierte Integration des modernen Subjekts in die Polis orientiert sich vielmehr an einem partizipativen und deliberativen Demokratieverständnis der griechischen Polis, das mit den liberalen Verfassungen der westlichen Demokratien kompatibel ist. In ihr würden individuelle Freiheitsrechte nicht durch staatliche Kontrolle reduziert, sondern vielmehr durch die Ausweitung politischer Rechte auf demokratische Partizipation erhöht werden. Der demokratiefördernde Akt der Emanzipation aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System besteht aus einer republikanischen Perspektive nicht in der Überwindung der freien Marktwirtschaft – die kein exklusiv kapitalistisches Phänomen ist –, sondern in der Förderung der politischen Handlungsfähigkeit des Subjekts innerhalb der bestehenden politischen Strukturen, die mit der Transformation einer passiven in eine aktive Rolle als Bürger einhergeht. Kapitalismus im engeren Sinne bezeichnet selbst in Anlehnung an Karl Marx letztlich lediglich eine spezifische Form der freien Warenzirkulation (Geld-Ware-Geld), in der – im Vergleich zur traditionellen, ebenfalls freien, Form der Warenzirkulation (Ware-Geld-Ware) – nicht mehr die Aneignung von Gebrauchswerten das Ziel der Warenzirkulation darstellt, sondern die Geldvermehrung in einer rastlosen Bewegung des Gewinnens zum Selbstzweck wird, Geld zum

108 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 39–59, 267, 271–272; Charles Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, S. 11–15; Peter V. Zima: *Entfremdung*, S. 9–11, 71–73.

109 Vgl. Peter V. Zima: *Narzissmus und Ichideal*, S. 120–123, 137; Zygmunt Bauman: *Flüchtige Moderne*, S. 100–103, 189–194.

110 Vgl. Javier Gomá Lanzón/Pedro Vallín: *Verdades penúltimas*, S. 30.

111 Vgl. María Zambrano: *Horizonte del liberalismo*, S. 258–269.

112 Vgl. ebd., S. 255–259; Javier Gomá Lanzón/Pedro Vallín: *Verdades penúltimas*, S. 55–60, 66, 77, 82.

Kapital wird<sup>113</sup> und gemäß Marx das moderne Subjekt in seiner Rolle als Lohnarbeiter auf ein Instrument zur Kapitalmaximierung reduziert wird.<sup>114</sup> Selbstverständlich kann Marx' verallgemeinernde These, dass für den Produktionsmittelbesitzer stets die Geldmaximierung das Endziel seiner Geschäftsaktivität darstellt – insbesondere in der spätmodernen Konsumgesellschaft – nicht uneingeschränkt zugestimmt werden, geschweige denn seine daraus abgeleitete Forderung nach der Aneignung der Produktionsmittel durch das Proletariat<sup>115</sup> unterstützt werden, da diese Revolutionen im historischen Realsozialismus nicht zur von Marx angestrebten demokratischen Assoziation gleichberechtigter Menschen,<sup>116</sup> sondern zur Etablierung totalitärer Systeme geführt haben.

Festgestellt werden kann jedoch, dass das Subjekt durch den Eintritt in die Polis aus seiner passiven Rolle als Beobachter eines medial vermittelten politischen Spektakels und Instruments zur Reproduktion der kapitalistischen Ordnung heraustritt, da es im republikanischen Sinne sprechend und handelnd als Bürger tätig wird und durch politische Partizipation einen starken Einfluss auf sein sozioökonomisches Schicksal erlangt. Engagierte, solidarische Bürger, die sich nicht primär als Marktgegner und passive Konsumenten, sondern vor allem als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft verstehen, sind dazu fähig, ihr Gemeinwesen nach den Gesetzen der Freundschaft und Solidarität demokratisch deliberierend zu gestalten und die Macht privilegierter Marktteilnehmer demokratisch zu begrenzen.

Es wird deutlich, dass die Ansätze von Zambrano und Gomá einen Beitrag dazu leisten können, die im modernen Subjekt verankerten und Tönnies zufolge im Kontext eines marktgeleiteten Konkurrenzdenkens verherrlichten Paradigmen des Gegeneinanders und der Selbstbehauptung<sup>117</sup> durch die Motive des Miteinanders und der Rezeptivität zu ersetzen sowie ein Verständnis von Identität als intersubjektives Phänomen zu etablieren, das an die Integration des Menschen in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext gebunden ist.

Zudem kann die eingangs erwähnte Aussage von Martínez Fernandez, dass Gomás Werk zur Überwindung von Vorurteilen gegenüber dem Konzept der Imitation beiträgt,<sup>118</sup> spezifiziert werden: Gomá macht neben seinen Ausführungen zur Notwendigkeit der individuellen und kollektiven Imitation und dem daraus abgeleiteten Imperativ der Vorbildlichkeit sowie dem Plädoyer für die Etablierung

113 Vgl. Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage ›Das Kapital‹ von 1872], Hamburg: Nikol 2011, S. 149–211.

114 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: Siegfried Landschut (Hg.), Karl Marx – Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848, Stuttgart: Kröner 1971, S. 525–560, hier S. 525–548.

115 Vgl. ebd.

116 Vgl. ebd., S. 547–548.

117 Vgl. Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 34–65.

118 Vgl. Iker Martínez Fernández: Sobre la imitación de los modelos, S. 713.

einer demokratischen *Paideia* das Prinzip der Imitation für eine literarisch vermittelte Integration des Subjekts in die Polis fruchtbar. Diese Integration wird ihrerseits durch die Herstellung politischer Handlungsfähigkeit im Sinne eines Emanzipationsprozesses aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System begünstigt, das im oben erläuterten Sinne das Subjekt zunehmend auf ein Instrument zur Reproduktion der kapitalistischen Ordnung reduziert und insbesondere in der Spätmoderne auf einen passiven Konsumenten reduziert.

Gomás Ansatz, der den exemplarischen Charakter von Literatur im Sinne der charismatischen Kraft<sup>119</sup> von Prototypen und des *potencial neo-encantamiento del mundo*<sup>120</sup> [*Potenzial der Neo-verzauberung der Welt*] betont, kann im Kontext einer gegenwärtigen Literatur, die exemplarische Narration und politisches Engagement weitgehend ablehnt und vornehmlich auf gesellschaftskritische Diagnostik und Subversion setzt,<sup>121</sup> zwar als unkonventionell, jedoch keineswegs als anachronistisch bewertet werden. Vielmehr stellt seine positiv ausgerichtete Ästhetik den Exklusivitätsanspruch einer gesellschaftskritischen Tradition moderner Kunst in Frage, die Joseph Früchtl zufolge dazu geführt hatte, dass seit Mitte des 19. Jahrhunderts der Fokus in der Kunst zunehmend auf die Thematisierung des Hässlichen gelegt wurde.<sup>122</sup> Insbesondere Adorno hatte dieses Motiv aufgegriffen und theoretisch fundiert. Den Fokus auf das Hässliche im Sinne der Repräsentation der Negativität der Realität hatte er als notwendiges Kriterium einer authentischen Kunst im Kontext einer kapitalistisch strukturierten und durch die Erfahrungen der Katastrophen des 20. Jahrhunderts geprägten Kultur dargestellt: In *Ästhetische Theorie* setzt der Autor die schon in *Dialektik der Aufklärung* getätigte Kritik an der kulturindustriellen Vereinnahmung von Kunst fort. Er argumentiert, dass ein ästhetischer Fokus auf das Schöne letztlich auf die Befriedigung der Bedürfnisse eines Kulturkonsumenten hinausläuft und dadurch die Korruption der Kunst durch eine marktgeprägte Zweck-Mittel-Rationalität begünstigt, den Verlust der ästhetischen Autonomie fördert und das kritisch-subversive Potenzial von Kunst sowie deren Souveränität hinsichtlich ihrer Funktion als Gedächtnis des akkumulierten Leids negiert.<sup>123</sup> Dementsprechend kommt er im Rückblick auf seine Interpretation des Kapitalismus als ein das moderne Subjekt unterdrückendes System,<sup>124</sup> sowie des Faschismus als vorläufiger Höhepunkt einer abendländischen Tradition der Beherrschung des Objekts durch das Subjekt<sup>125</sup> zu folgendem Schluss:

119 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Del héroe al concepto, y vuelta, S. 298.

120 Vgl. Javier Gomá Lanzón: Materiales para una estética, S. 59.

121 Vgl. Thomas Ernst: Engagement oder Subversion?, S. 29–38; Alexander Nebrig: Neue Studien zu Moral und Ethik, S. 552–553.

122 Vgl. Joseph Früchtl: Kategorien des Hässlichen, S. 59.

123 Vgl. Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 26–38.

124 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 50–90.

125 Vgl. ebd., S. 94–98, 180–181, 192.

»Um inmitten des Äußeren und Finsteren der Realität zu bestehen, müssen die Kunstwerke, die nicht als Zuspruch sich verkaufen wollen, jenem sich gleichmachen. Radikale Kunst heute heißt soviel wie finstere, von der Grundfarbe schwarz. [...] Das Unrecht, das alle heitere Kunst, vollends die der Unterhaltung begeht, ist wohl eines an den Toten, am akkumulierten und sprachlosen Schmerz.«<sup>126</sup>

Walther Müller-Jentsch hat kritisiert, dass Adorno Kunstgenuss *per se* als Banausie bezeichnet und sich pauschal gegen die positive Wirkung des Kunstwerks im Rezipienten ausspricht.<sup>127</sup> Angesichts des gesellschaftspolitischen Potenzials von Gomás Ästhetik kann Müller-Jentschs Kritik an Adornos Exklusivitätsanspruch einer negativ ausgerichteten Kunst unterstrichen werden: Eine exemplarische Literatur, die im Rahmen der Wirkung des Charismas des Protagonisten auf den Leser einen Genuss impliziert und eine positive Wirkung im oben erläuterten Sinne der Erziehung des Herzens intendiert, kann schon deshalb nicht als Kulturbanausie bezeichnet werden, weil sie das Subjekt durch die Integration in die Polis in die Lage versetzt, aktiv an der eigenen Kultur teilzuhaben und diese mitzugestalten. Insofern aufgezeigt wurde, dass die Integration in die Polis die Emanzipation aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System begünstigt, kann Gomás Blaupause eines neuen Bildungsromans das Potenzial zugesprochen werden, zur Überwindung der von Adorno selbst diagnostizierten Schwächung des Subjekts sowie der kapitalistischen Vereinnahmung der Kultur beizutragen. Darüber hinaus begünstigt der von Gomá intendierte, literarisch vermittelte Eintritt in das ethische Stadium die Überwindung eines Subjektzentrismus, den Adorno und Horkheimer im oben erläuterten Sinne mit der von ihnen kritisierten, rationalen Instrumentalisierung des Objekts durch das Subjekt assoziieren.

Es wurde herausgearbeitet, dass die Überwindung eines modernen Hyperindividualismus sowohl bei Gomá als auch bei Zambrano mit der Re-Etablierung einer solidarisch-gemeinschaftlichen – und somit emotionalen – Beziehung des Subjekts zum Mitmenschen im Kontext dessen Integration in die Polis einhergeht. Die Aktualität dieses Ansatzes kann im Rückblick auf diese Arbeit durch die konsultierten Diagnosen von Adorno, Zima, MacIntyre und Taylor unterstrichen werden, insofern diese die Unzulänglichkeit der *Ratio* als exklusives Instrument zur Strukturierung von Gesellschaft sowie zwischenmenschlichen Beziehungen hervorheben. Diesbezüglich kann im Rückblick auf deren im Kapitel 3 erläuterten Diagnosen zusammengefasst werden, dass die Glorifizierung einer Zweck-Mittel-Rationalität in der

126 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, S. 65–66.

127 Vgl. Walther Müller-Jentsch: »Theodor W. Adorno (1903–1969). Kunstsoziologie zwischen Negativität und Versöhnung«, in: Christian Steuerwald (Hg.), *Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze.*, Hamburg: Springer 2016, S. 351–380, hier S. 375.

Moderne den Zerfall der Polis und die Konstituierung eines Raumes der gegenseitigen Instrumentalisierung sowie der Unterwerfung des modernen Subjekts durch ein zweckrational-kapitalistisch strukturiertes System begünstigt hat.

Darüber hinaus wird im Hinblick auf Gomás Analysen des Wandels der zentralen Paradigmen europäischer Literatur sowie auf seine Ausführungen zur sozialisatorischen Funktion von Literatur deutlich, dass ein authentisches Verständnis von kulturellen Gemeinschaften und Identitäten immer auch auf die Analyse von kulturspezifischer Literatur und den in dieser manifestierten Narrativen und paradigmatischen Geschichten angewiesen ist. Diesbezüglich hatte bereits MacIntyre erläutert, dass Identität immer auch durch das Hören oder Lesen von Geschichten entsteht, insofern wir aus ihnen überhaupt erst erfahren, welche Attribute und Wertzuschreibungen unserer eigenen sozialen Rolle – als Vater, Lehrer, Bürger oder dergleichen – in unserer Kulturgemeinschaft zukommen.<sup>128</sup> Dem Autor zufolge verstehen wir durch Geschichten, was es bedeutet, in unserer Kultur eine bestimmte soziale Rolle einzunehmen und was es in anderen Epochen einmal bedeutete.<sup>129</sup> Ohne Geschichten blieben Kinder MacIntyres zufolge »nichtssagende Stotterer«.<sup>130</sup> Im Lichte dieser Feststellung sowie Gomás Ausführungen zur Literatur als Sozialisationsinstanz und Medium der *Paideia* wird deutlich, dass kein konstruktiver, gesellschaftskritischer Dialog ohne Bezugnahmen zur Literaturgeschichte und zur eigenen Tradition auskommen kann, so wie sie Zambrano und Gomá in ihren Werken leisten.

Ebenfalls der Ansatz von Gomá und Zambrano, auf gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen mittels Literatur Einfluss zu nehmen kann als vielversprechend bezeichnet werden. Dies kann nicht nur dadurch begründet werden, dass Literatur als Trägerin zentraler Narrative einer Kultur dem Menschen erlaubt, sich im Sinne MacIntyres überhaupt erst selbst im Kontext der eigenen Kultur zu verstehen und somit die Basis für die reflektierte Diskussion und Kritik der eigenen Kultur sowie der eigenen Subjektivität zu legen. Die Ansätze der spanischen Autor(inn)en können auch deshalb als sinnvoll bewertet werden, weil ein Verständnis der eigenen Literaturgeschichte es ermöglicht, zwischen verschiedenen Paradigmen zu unterscheiden und die jetzige Kultur nicht – wie es in der zeitgenössischen Kultur Taylor zufolge üblich ist<sup>131</sup> – im Sinne eines radikalen Fortschrittsoptimismus *per se* als Überwindung einer unterentwickelten Vergangenheit zu betrachten, sondern eine reflektierte Rückbesinnung auf das Potenzial des kulturellen Erbes der europäischen Literaturgeschichte zuzulassen. Zambrano und Gomá machen deutlich, dass eine solche Rückbesinnung nicht in einer kulturpessimistischen Nostalgie

128 Vgl. Alasdair MacIntyre: Verlust der Tugend, S. 289–294.

129 Vgl. ebd., S. 288–289.

130 Vgl. ebd., S. 289.

131 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst, S. 683–725.

oder in Dystopien enden muss, sondern in konstruktiver Weise geschehen kann. Im Falle Zambranos geschieht diese konstruktive Rückbesinnung in Form der Orientierung an einem *realismo español*, welcher von der Autorin im Rückbezug auf ein antikes Poesieverständnis analysiert und erläutert wird. Im Falle Gomás geschieht diese Rückbesinnung im Kontext einer Orientierung am Imitationsparadigma vormoderner Kunst sowie am Mythos von Achilles als Vorbild eines neuen Bildungsromans, um zur Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext beizutragen und das Potenzial der auf institutioneller Ebene bereits konstituierten demokratischen Gesellschaften zu entfalten. In diesem Lichte erfährt die oben erläuterte Aussage von Gomá, dass kein gesellschaftlicher Fortschritt ohne eine Poetik auskommen kann,<sup>132</sup> eine Erweiterung ihres Sinnes.

Die Einbindung von Literatur in ein Projekt der Erziehung des Individuums zum Bürger, wie sie von den spanischen Autor(inn)en intendiert wird, ist insbesondere aus einer Perspektive naheliegend, die im Anschluss an die in dieser Arbeit konsultierten Autor(inn)en Zima, Bauman, Reckwitz, Prinz, Schäfer, Eagleton, Taylor sowie Gomá selbst als postmodern bezeichnet werden kann. Zum einen, weil im oben erläuterten Sinne eine kritisch-subversive Kunst in der zeitgenössischen Kultur im Kontext einer Werteindifferenz und Hegemonie des Tauschwertes selbst durch das von ihr kritisierte System zunehmend vereinnahmt wird und der Bedarf nach alternativen Ansätzen gegeben ist. Zum anderen ergibt sich die Aktualität der Ansätze von Zambrano und Gomá im Hinblick auf die utopiestiftenden Momente ihrer Ästhetik, die in Anbetracht zeitgenössischer Diagnosen eines utopischen Vakuums in der gegenwärtigen Literatur als therapeutisch bewertet werden können.

Diesbezüglich diagnostiziert Susanna Layh in *Finstere neue Welten. Gattungsparadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie* eine zunehmende Tendenz des Verschwindens der literarischen Utopie seit dem 20. Jahrhundert.<sup>133</sup> Die Autorin konstatiert, dass angesichts des Totalitarismus, des Kapitalismus, der Massengesellschaft, der Technologisierung sowie der atomaren und ökologischen Gefahren im 20. Jahrhundert der Glaube an eine bessere Gesellschaft einem dystopischen Zukunftspessimismus wich.<sup>134</sup> Layh fasst unter Berufung auf Francis Fukuyama, Jürgen Habermas und Joachim Fest zusammen, dass sich insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Diagnosen eines postutopischen Zeitalters mehrten.<sup>135</sup> Während in den 1960er und 1970er Jahren im Zuge der 68er-Bewegung eine kurze Phase des Wiederauflebens der literarischen Utopie zu verzeichnen ist,

132 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Materiales para una estética*, S. 35–38.

133 Vgl. Susanna Layh: *Finstere neue Welten: Gattungsparadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014. S. 15.

134 Vgl. ebd., S. 15–16, 23.

135 Vgl. ebd., S. 18–19.

sind die literarischen Utopien seit den 1980er Jahren bis in die Gegenwart stark rückläufig.<sup>136</sup> Diesen bis in die Gegenwart andauernden Prozess der Desillusionierung bezeichnet die Autorin in Anknüpfung an den Diskurs als dystopische Wende.<sup>137</sup>

Den von Layh diagnostizierten Trend bestätigt auch Monika Wolting,<sup>138</sup> wenn sie bemerkt, dass in den letzten Jahren die Tendenz zur Dystopie insbesondere durch die Auseinandersetzung mit den Folgen des Klimawandels verstärkt wurde.<sup>139</sup> Im englisch- und deutschsprachigen Raum identifiziert die Autorin diesbezüglich die Entstehung einer neuen literarischen Gattung – der *Climate Fiction* –, <sup>140</sup> in welcher überwiegend dystopische, den Klimawandel betreffende Zukunftsszenarien entworfen werden.<sup>141</sup> Auch Karol Sauerland gelangt zu dem Befund, dass das 21. Jahrhundert nicht mehr im utopischen Sinne auf die positive Umgestaltung der Gesellschaft, sondern vorwiegend auf die Vermeidung von Katastrophen ausgerichtet ist.<sup>142</sup> Hinsichtlich der zeitgenössischen Situation der literarischen Utopie stellt Layh fest, dass eine zunehmende Marginalisierung utopischen Denkens in der Literatur zu verzeichnen ist, insofern die literarische Utopie in der Gegenwart vornehmlich von Minoritäten als literarisches Ausdrucksmittel gewählt wird.<sup>143</sup> Zum anderen konstatiert die Autorin, dass die literarische Utopie in den westlichen Wohlstandsgesellschaften zwar zunehmend verschwindet, jedoch zugleich ein Prozess der Verschiebung der literarischen Utopie an die postkoloniale Peripherie zu verzeichnen ist.<sup>144</sup> Exemplarisch kann diesen Aspekt betreffend in Anschluss an Ottmar Ette auf die aus dem lateinamerikanischen Boom hervorgehenden Autor(inn)en seit den 1960er Jahren verwiesen werden. Eine Mehrheit dieser Schriftsteller(inn)en hatte dem Autor zufolge den politischen Anspruch verfolgt, durch ihre Werke die Gesellschaft zu verändern.<sup>145</sup> Bezeichnend ist diesbezüglich

136 Vgl. ebd., S. 17.

137 Vgl. ebd.

138 Vgl. Monika Wolting: »Utopien in Zeiten der Dystopien«, in: Monika Wolting (Hg.), *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Göttingen: V&R Unipress 2022, S. 9–18, hier S. 13.

139 Vgl. Monika Wolting: »Climate Fiction« in der deutschsprachigen Literatur, in: Monika Wolting (Hg.), *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Göttingen: V&R Unipress 2022, S. 63–78.

140 Vgl. Monika Wolting: *Utopien in Zeiten der Dystopien*, S. 15; Monika Wolting: *Climate Fiction*, S. 63.

141 Vgl. Monika Wolting: *Climate Fiction*, S. 64–65, 78.

142 Vgl. Karol Sauerland: »Der Utopien gab es in den letzten 75 Jahren nicht wenige und nach wie vor sind sie gefragt«, in: Monika Wolting (Hg.), *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Göttingen: V&R Unipress 2022, S. 51–60, hier S. 60.

143 Vgl. Susanna Layh: *Finstere neue Welten*, S. 22.

144 Vgl. ebd.

145 Vgl. Ottmar Ette: »Mario Vargas Llosa oder die mediale Kompetenz«, in: Ottmar Ette (Hg.), *Von den historischen Avantgarden bis nach der Postmoderne. Potsdamer Vorlesungen zu den*

Mario Vargas Llosa, der zum einen auf eine aktive politische Karriere zurückblicken kann<sup>146</sup> und zum anderen in seinen Werken konkret Stellung zu politischen Fragestellungen bezieht.<sup>147</sup> Dementsprechend stellt Ette fest, dass sich aufgrund dieser Besonderheiten die Autor(inn)en des lateinamerikanischen Booms von einer hegemonialen Tendenz postmoderner Literatur abgesetzt hatten, weshalb diese in der Sekundärliteratur nur selten als spezifisch postmoderne Autor(inn)en rezipiert werden.<sup>148</sup> Die postmoderne Ablehnung von Ganzheitsentwürfen<sup>149</sup> sowie eine daraus resultierende, gegen die Utopie gerichtete Grundhaltung<sup>150</sup> manifestiert sich Layh zufolge seit Mitte des 20. Jahrhunderts in einer Tendenz zur fiktionsinternen Auflösung der Utopie in narrativen Spielen.<sup>151</sup> Layh arbeitet zudem heraus, dass seit den 1990er Jahren die kritische Dystopie zunehmend den traditionellen Gegensatz zwischen Utopie und Dystopie ablöst.<sup>152</sup> Ein zentrales Merkmal der kritischen Dystopie stellt die in postmoderner Tradition stehende »[...] innerfiktionale Koexistenz verschiedener Welten bzw. die kontrastierende Gegenüberstellung divergierender soziopolitischer Realitäten [...]«<sup>153</sup> dar. »Solche Werke unterscheiden sich von den konventionellen Dystopien gerade dadurch, dass der utopische Impuls vor allem auf der formalen Ebene des Textes erhalten bleibt.«<sup>154</sup> In ihnen erscheinen zumeist innerhalb eines dystopischen Makrokontextes utopische Mikrokosmen.<sup>155</sup>

Zu der Diagnose einer Ablehnung eindeutiger politisch-utopischer Wertsetzung in der zeitgenössischen Literatur gelangen auch Stefan Neuhaus, Immanuel Nover, Thomas Ernst und Alexander Nebrig in dem Sammelband *Das politische in der Literatur der Gegenwart*. So räumen Alexander Nebrig und Thomas Ernst ein, dass in der zeitgenössischen Literatur nach wie vor politische Wertsetzung zu verzeichnen ist – etwa in solcher Literatur, die den Fokus auf die Repräsentation von Minoritäten oder die Kritik an Herrschafts- und Machtstrukturen richtet.<sup>156</sup> Thomas Ernst, Immanuel Nover und Stefan Neuhaus gelangen jedoch zu der Feststellung, dass seit dem Ende der 68er-Bewegung die Figur des linksgerichteten und mit

---

Hauptwerken der Romanischen Literaturen des 20. und 21. Jahrhunderts, Berlin: De Gruyter 2021, S. 913–955, hier S. 942.

146 Vgl. ebd., S. 915–916.

147 Vgl. ebd., S. 942.

148 Vgl. ebd., S. 941–943.

149 Vgl. Susanna Layh: *Finstere neue Welten*, S. 19.

150 Vgl. ebd., S. 28.

151 Vgl. ebd.

152 Vgl. ebd., S. 28, 185.

153 Ebd., S. 185.

154 Ebd.

155 Vgl. ebd.

156 Vgl. Thomas Ernst: *Engagement oder Subversion?*, S. 29–31, 38; Alexander Nebrig: *Neue Studien zu Moral und Ethik*, S. 553.

emanzipatorischen Projekten kollaborierenden Schriftstellers sowie damit einhergehend das Genre der engagierten Literatur weitgehend verschwunden sind.<sup>157</sup> Thomas Ernst konstatiert diesbezüglich, dass der Fokus in der zeitgenössischen politischen Literatur stattdessen auf der Gesellschaftskritik liegt – etwa im Sinne eines Anprangerns der Verrohung und Vermassung der Gesellschaft oder einer Kritik der digitalen Kulturindustrie.<sup>158</sup> Mit dem Verhältnis zwischen Utopie und Gesellschaftskritik sowie dem Einfluss postmoderner Faktoren auf die zeitgenössische Literatur hat sich im deutschsprachigen Raum insbesondere Peter Zima in *Das Literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne* sowie *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie* auseinandergesetzt: Utopismus und Gesellschaftskritik identifiziert Zima als die zentralen Paradigmen moderner Kunst. Dem Autor zufolge kam Kunst in der Romantik eine die Religion substituierende Funktion zu.<sup>159</sup> Als Trägerin und Vermittlerin von gesellschaftlichen Utopien des Bildungsbürgertums wurden religiöse Utopien durch literarische Utopien abgelöst, weshalb der Literatur eine zukunftsweisende Autorität zukam, welche in der breiten Gesellschaft akzeptiert wurde.<sup>160</sup> Zima arbeitet heraus, dass zunehmend auch eine gesellschaftskritische Komponente der Kunst an Bedeutung gewann, die sich in der Romantik noch als Revolte der bürgerlichen Söhne gegen die väterlich-bürgerlich-utilitaristische Gesellschaft beschreiben lässt<sup>161</sup> und in der Spätmoderne schließlich eine neue Dynamik entwickelte.

In der Spätmoderne – mit diesem Begriff bezieht sich Zima auf den Zeitraum zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn der Postmoderne und beruft sich aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive insbesondere auf den Modernismus und die Avantgarde<sup>162</sup> – löste der kritische Intellektuelle das aussterbende Bildungsbürgertum als Träger und Vermittler von Kultur ab.<sup>163</sup> Im Zentrum der spätmodernen Literatur stand dementsprechend eine »[...] reflexive Selbstkritik der Moderne (etwa des Rationalismus, der Herrschaft, des Fortschrittsglaubens) [...]«. <sup>164</sup> Zugleich wurde Kunst im Rahmen der erstarkenden Marktgesellschaft zunehmend auf einen Tausch- und Marktwert reduziert und verlor an utopischer und

157 Vgl. Thomas Ernst: Engagement oder Subversion?, S. 33, 38; Stefan Neuhaus/Immanuel Nover: »Einleitung: Aushandlungen des Politischen in der Gegenwartsliteratur«, in: Stefan Neuhaus/Immanuel Nover (Hg.), *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter 2019, S. 3–18, hier S. 4, 12.

158 Vgl. Thomas Ernst: Engagement oder Subversion?, S. 33.

159 Vgl. Peter V. Zima: *Der europäische Künstlerroman*, S. 440–441.

160 Vgl. ebd., S. 441.

161 Vgl. ebd., S. 442.

162 Vgl. Peter V. Zima: *Das literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, Tübingen: Francke 2001, S. 4–5.

163 Vgl. Peter V. Zima: *Der europäische Künstlerroman*, S. 9, 443–444.

164 Peter V. Zima: *Das literarische Subjekt*, S. 207.

zukunftsweisender Autorität.<sup>165</sup> Die Ambivalenz und Indifferenz des Tauschwertes als Leitideen der spätmodernen Marktgesellschaft induzierten Zima zufolge eine Werteindifferenz, die auch auf ästhetischer Ebene dazu führte, dass durch Kunst und Religion vermittelte, umfassende und verbindliche Wertesysteme zunehmend negiert wurden.<sup>166</sup> Die Reduzierung von Religion und Kunst auf Subsysteme einer säkularen Marktgesellschaft führte letztlich zum Scheitern der ästhetischen Utopien und Ideologien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.<sup>167</sup> Im Rahmen dieses Scheiterns betrieb die Kunst selbst nun zunehmend eine Ideologiekritik, welche die Ambivalenz der Werte herausstellte.<sup>168</sup> Zima argumentiert diesbezüglich, dass der ideologiekritische Romancier den ideologisch-utopischen Ast absägte, auf dem er saß, insofern spätmoderne Literatur durch radikale Ideologiekritik einen Nihilismus des Tauschwertes noch weiter bekräftigte und folglich mit dafür verantwortlich war, dass Kunst zu einer kontingenten Wertsetzung unter vielen wurde.<sup>169</sup> Im Kontext eines durch diesen Nihilismus vermittelten Zusammenbruchs des kulturellen Wertesystems im spätmodernen Kapitalismus verschwand schließlich auch das Subjekt als Träger von Kultur und wurde in der spätmodernen Literatur als unterworfen, austauschbare und zerfallene Instanz in einer Welt der Heterogenität, Ambivalenz und Indifferenz dargestellt.<sup>170</sup> Zima stellt im Rahmen seiner Analysen jedoch fest, dass die literarische Kritik und Reflexion dieser Krise in der spätmodernen Literatur noch durch die Hoffnung auf ein besseres Leben und das Streben nach der Rekonstitution von Sinn, Wahrheit und Subjektivität begleitet wurde.<sup>171</sup>

Erst in der Postmoderne ist die Werteindifferenz so fortgeschritten und Kontingenz so selbstverständlich geworden, dass zum einen die Vorstellung eines einheitlichen Subjekts endgültig abgelehnt wird<sup>172</sup> und zum anderen eine utopische Kunst nicht mehr nur unglaublich scheint, sondern parodiert wird.<sup>173</sup> Zwar betont Zima, dass auch in der postmodernen Literatur nach wie vor Gesellschaftskritik ausgeübt wird,<sup>174</sup> jedoch daran anknüpfende Kunstutopien und Ideale in der zeitgenössischen Kultur so anachronistisch scheinen, dass der Künstler als Kritiker und Visionär in der Literatur schließlich selbst zum Gegenstand der Parodie wird.<sup>175</sup> Wäh-

165 Vgl. Peter V. Zima: *Der europäische Künstlerroman*, S. 3–5.

166 Vgl. ebd., S. 4–9.

167 Vgl. ebd., S. 3.

168 Vgl. ebd., S. 10.

169 Vgl. ebd., S. 11–12.

170 Vgl. Peter V. Zima: *Das literarische Subjekt*, S. 1–32, 187–224.

171 Vgl. ebd., S. 21–22, 189, 211.

172 Vgl. ebd., S. 1–3, 21, 197, 206, 209.

173 Vgl. Peter V. Zima: *Der europäische Künstlerroman*, S. 12, 35.

174 Vgl. ebd., S. 273–274.

175 Vgl. ebd., S. 35, 273, 276.

rend in der Spätmoderne noch der Anspruch auf die richtungsweisende Autorität von Literatur gegeben war, wird dieser Anspruch in der Postmoderne schon deshalb abgelegt, um nicht selbst anachronistisch zu wirken:

»In dieser Situation fällt es schwer, an die spätmoderne Tradition anzuknüpfen und ein Werk ins Auge zu fassen, an dessen Ende die Kunst oder die Literatur als Maß aller Dinge erscheint. Wer unverdrossen diese Tradition fortsetzt, läuft Gefahr, selbst der Parodie oder Satire zu verfallen. Er teilt dann das Schicksal einiger Autoren des 16. Jahrhunderts, die hartnäckig am Ritterroman festhielten und von Cervantes parodistisch überholt wurden. In mancher Hinsicht gleicht ja der spätmoderne Künstler als kritischer oder prophetischer ›Statthalter des gesellschaftlichen Gesamtsubjekts‹ dem fahrenden Ritter des Siglo de Oro, der unversehens zu einem belächelten Anachronismus wird.«<sup>176</sup>

Postmoderne Autor(inn)en gehen folglich auf ideologiekritischer Ebene noch einen Schritt weiter als die Autor(inn)en der Spätmoderne, indem sie auch sich selbst und die Literatur als solche kritisch zerlegen.<sup>177</sup> Sie kritisieren dabei zwar durchaus das utopische Vakuum, können jedoch keine Lösung anbieten.<sup>178</sup> Dementsprechend stellt Zima fest, dass das Schreiben selbst zunehmend als ein sinnloser Prozess oder eine grundlose Obsession dargestellt wird und der Unterhaltung oder Selbsttherapie des Autors dient.<sup>179</sup> Diesbezüglich legt Zima dar, dass in der postmodernen Literatur zunehmend persönliche Anliegen des Einzelkünstlers im Zentrum stehen,<sup>180</sup> und die Momente des Spielerischen und Experimentellen einen zentralen Stellenwert einnehmen. Sowohl der Autor als auch der Protagonist können keine Bedeutung mehr in die Welt hineininterpretieren, und ein Streben nach Sinn zerbricht an einer heterogenen Wirklichkeit, die nicht mehr mit Sinn erfüllt ist.<sup>181</sup> Der traditionelle Roman als Ausdruck einer Suche nach Wahrheit, Wertsetzung und Subjektivität scheint in der Postmoderne obsolet, weshalb dieser zunehmend zugunsten einer experimentellen Prosa aufgelöst wird.<sup>182</sup> An die Stelle des traditionellen Romans tritt folglich ein postmoderner Roman, der als Sprachexperiment oder ironisches und unverbindliches Spiel mit Gattungen und Intertextualität fungiert.<sup>183</sup> Während Zima zufolge Intertextualität in der gesamten modernen Literaturgeschichte der Konstituierung, Stärkung und Rechtfertigung

176 Ebd., S. 273.

177 Vgl. ebd., S. 274.

178 Vgl. ebd., S. 456.

179 Vgl. ebd., S. 449, 455–456, 461.

180 Vgl. ebd., S. 447.

181 Vgl. Peter V. Zima: Das literarische Subjekt, S. 29–30.

182 Vgl. ebd., S. 30–31, 195, 209.

183 Vgl. ebd., S. 195.

des literarischen Subjekts diene,<sup>184</sup> auf die Konstituierung einer intertextuellen Einheit im Sinne einer allgemeingültigen Wahrheit abziele<sup>185</sup> und auch in der Spätmoderne noch den Protagonisten im Rahmen seiner Suche nach Sinn und Identität begleitet hatte,<sup>186</sup> verschwindet in der Postmoderne der Glaube an die Möglichkeit der Konstituierung einer intertextuellen Einheit im Sinne einer allgemeingültigen Wahrheit<sup>187</sup> sowie an die Möglichkeit der Konstituierung eines Subjekts, weil sowohl das Konzept des Subjekts als Einheit als auch das Konzept der Wahrheit obsolet scheinen.<sup>188</sup> Zima arbeitet diesbezüglich heraus, dass Intertextualität im Rahmen einer spielerisch-dekonstruktivistischen postmodernen Literatur<sup>189</sup> vielmehr dazu beiträgt, das Subjekt aufzulösen.<sup>190</sup> Dem Autor zufolge wird das Subjekt in der postmodernen Literatur als eine labil geschichtete Vielfalt verstanden und die Darstellung des Zerfalls des individuellen Subjekts als Einheit in der Polyphonie des Alltags zu einem zentralen Motiv von Literatur.<sup>191</sup>

Zimas Diagnosen machen deutlich, dass in der postmodernen Literatur der spielerische und experimentelle Umgang mit Intertextualität und Form nicht mehr primär darauf abzielt, ernsthafte Gesellschaftskritik zu tätigen, eine Alternative zu einem zweckrational strukturierten System zu eröffnen oder auf ein Jenseits der »immergleichen« kapitalistisch-herrschaftlichen Reproduktion zu verweisen. Vielmehr wird im Anschluss an Zima deutlich, dass die Hegemonie der Momente des Spielerischen und Experimentellen in postmoderner Literatur als Ausdruck und Konsequenz der postmodernen Erfahrung von Kontingenz, Ambivalenz und Heterogenität interpretiert werden kann. Letztlich werden im Kontext eines utopischen Vakuums das Spiel und das Experiment trotz ihrer gesellschaftskritischen Gehalte zu Selbstzwecken:

»In der postmodernen Literatur sind die Utopien, die auch die revolutionäre Gesinnung der Avantgarden prägten, abhanden gekommen. Rückblickend auf die 80er Jahre und die gesamte Nachkriegszeit, könnte man geneigt sein, eine Bemerkung Musils zum Ausgangspunkt postmoderner Erfahrungen zu machen: »Die Utopien sind zu keinem praktikablen Ergebnis gekommen.« Diese Zeitdiagnose kann man angesichts der neuesten Entwicklungen nur bestätigen. Von ihr gehen postmoderne Autoren wie Umberto Eco, John Fowles und Jürgen Becker aus, wenn sie einerseits das intertextuelle Experiment radikalisieren, andererseits aber auf

184 Vgl. ebd., S. 206–208.

185 Vgl. ebd., S. 189, 195–196.

186 Vgl. ebd., S. 189.

187 Vgl. ebd., S. 196.

188 Vgl. ebd., S. 189, 192, 195.

189 Vgl. ebd., S. 207.

190 Vgl. ebd., S. 195, 197, 206, 209.

191 Vgl. ebd., S. 197.

die modernistische Suche nach Sinn, Subjektivität und Identität verzichten. Das postmoderne Textexperiment ist keineswegs unkritisch oder unverbindlich: Gesellschaftskritik als Diskurskritik spielt sowohl bei Eco als auch bei Fowles und Becker eine wesentliche Rolle. Aber diese Kritik wirkt eindimensional und spielerisch, weil sie die utopische, die modernistische Frage nach einer authentischen Wirklichkeit und einer ihr entsprechenden Subjektivität preisgibt. In der Postmoderne wird die Kritik tendenziell zum Spiel. Sie kennt weder eine ästhetische noch eine politische Utopie im Sinne von Proust, Musil, Sartre oder Malraux. Deshalb wird sie selbst zweitrangig und dem Textexperiment als ästhetischem Spiel untergeordnet.<sup>192</sup>

Das zeitgenössische utopische Vakuum begünstigt dem Autor zufolge letztlich durchaus im Sinne der oben dargelegten Diagnosen von Bürger, Reckwitz, Prinz und Schäfer eine zunehmende Vereinnahmung von Kunst durch ein kulturindustrielles System, gegen welches sich spätmoderne Autor(inn)en noch aufgebäumt hatten. Im Rahmen der durch den Spätkapitalismus eingeleiteten Vermarktung aller Lebensbereiche, welche zwar in der Spätmoderne bereits zu verzeichnen war, jedoch erst angesichts der radikalen Werteindifferenz und des Utopieverlusts in der Postmoderne ihr volles Potenzial entfalten kann, wird Kunst zunehmend auf professionelle Unterhaltung reduziert und orientiert sich an der Wirtschaft.<sup>193</sup>

»In der postmodernen Problematik, in der soziale Differenzierung, Säkularisierung, Kommerzialisierung und ideologische Fragmentierung (»Pluralismus«) extreme Formen annehmen, werden Kunst und Literatur als »Subsysteme« partikular und unverbindlich. Sie können nicht länger mit dem Anspruch auftreten, allgemeingültige, verbindliche Werte und Normen zu formulieren oder gar Grundlagen der Gesellschaft zu sein. Für die postmoderne Kunst gilt, was Soziologen von der Religion im Pluralismus sagen: Sie ist nur noch als eine Vielfalt von »Säkularisaten« vorstellbar. Wie Religion wird auch Kunst von den immer stärker werdenden Säkularisationsschüben erfasst und zugleich als besondere, ausdifferenzierte Tätigkeit in ein Subsystem am Rande der Gesellschaft verbannt. Dieses Subsystem wird nicht nur von ideologischen Konflikten (widersprüchlichen Ästhetiken), heimgesucht, sondern in zunehmendem Maße von den Marktgesetzen vereinnahmt.«<sup>194</sup>

In der späten Postmoderne wird Literatur als spielerischer Umgang mit Intertextualität letztlich nicht mehr nur zum Ausdruck der postmodernen Einsicht in Kontingenz und Ambivalenz, sondern zu einem Instrument der Werbe- und Medien-

192 Ebd., S. 192.

193 Vgl. Peter V. Zima: Der europäische Künstlerroman, S. 450, 453.

194 Ebd., S. 449–450.

industrie.<sup>195</sup> Folglich stellt Zima fest, dass in der postmodernen Gesellschaft Kunst zu einem Angebot unter vielen wird, welches sich an einen kritischen Geschmack richtet, der unter den Erben der 68er-Revolution noch übrig geblieben ist.<sup>196</sup> In *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft* arbeitet Zima heraus, dass in der Postmoderne die Utopie schließlich nicht mehr nur unglaublich erscheint und parodiert wird, sondern aus der Sicht einer gesellschaftlichen Mehrheit letztlich als überflüssig bewertet wird, da sich das Subjekt in der Postmoderne schließlich mit seiner Unterwerfung und Reduktion auf einen Teil der kapitalistischen Ordnung arrangiert hat.<sup>197</sup> Diesbezüglich schreibt der Autor:

»Die Kritik der Intellektuellen weist – seit Rousseau und Novalis – stets über die bestehenden Verhältnisse hinaus: auf die Utopie, auf das ›ganz Andere‹ im Sinne von Horkheimer. Sowohl bei Adorno als auch bei Marcuse antizipiert Kunst ein Jenseits der entfremdeten Zustände: ein besseres, menschlicheres Leben. [...] In einer radikal säkularisierten postmodernen Gesellschaft, in der sowohl die Funktion der Religion als auch die der Kunst auf ein besonderes Subsystem beschränkt ist, verschwindet die Verbindlichkeit der hier beschriebenen ›Transzendenz‹ [die Utopie]. Nur noch Randgruppen der Gesellschaft – innerhalb und außerhalb des Wissenschaftsbetriebs – nehmen sie wahr. Die Mehrheit der Bevölkerung hat mit der Zeit das Fazit eines Säkularisationsprozesses akzeptiert, der sowohl Religion als auch Kunst erfasst: Es gibt nichts außerhalb der bestehenden Wirklichkeit. Vor diesem Hintergrund wird klar, warum der Begriff Entfremdung gegenwärtig problematisch ist: Wo außerhalb des Bestehenden nichts zu existieren scheint, wo keine Alternativen zu Wirtschaft, Gesellschaft und Politik sichtbar sind, dort fällt es auch schwer, von Entfremdung zu sprechen. Denn fremd oder entfremdet kann nur etwas erscheinen, was gleichsam ›von außen‹, von einem Archimedischen Punkt aus betrachtet werden kann. Doch dieser Archimedische Punkt fehlt in der radikal verweltlichten Postmoderne, die sowohl die religiösen als auch die innerweltlichen Utopien als weltfremd erscheinen lässt. Eine Überwindung der bestehenden Verhältnisse im Sinne des Marxismus oder der 1968er Revolution scheint überflüssig zu sein. Hat der Fortschritt nicht die Erfüllung fast aller Wünsche befriedigt?«<sup>198</sup>

Die auf den vorangegangenen Seiten erläuterten Diagnosen eines postmodernen utopischen Vakuums sowie dessen Manifestationen in der zeitgenössischen Literatur verweisen auf ein therapeutisches Potenzial der Ansätze von Zambrano und Gomá: In ihrer Ausrichtung auf die Integration des Subjekts in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext sowie auf die Überwindung eines narzisstisch geprägten,

195 Vgl. ebd., S. 453.

196 Vgl. ebd., S. 472.

197 Vgl. Peter V. Zima: *Entfremdung*, S. 51–55.

198 Ebd., S. 51–52.

spezifisch modernen Individualismus verweisen die Autor(inn)en auf das von Zima angesprochene, in der Utopie implizierte, »bessere, menschlichere Leben«. Dabei appellieren die spanischen Autor(inn)en auf unterschiedliche Weise an ein utopistiftendes Potenzial von Literatur und betonen die Notwendigkeit der Utopie als sinn- und gemeinschaftsstiftendes Moment. Sie plädieren diesbezüglich in republikanischer Manier dafür, einen Glauben an die Stadt, verstanden als Glaube an das gemeinsame Projekt – die *res publica* –, zu re-etablieren und setzen hierfür nicht primär auf eine gesellschaftskritische Kunst oder die bloße Skizzierung konkreter Utopien, die im Anschluss an Zima in der Postmoderne immer schon Gefahr laufen würde, als anachronistisch bewertet zu werden. Zwar wurde aufgezeigt, dass die spanischen Autor(inn)en durchaus konkrete Utopien entwickeln, jedoch setzt die den Autor(inn)en gemeinsame Strategie vielmehr an der Wurzel der Pathologie im modernen Subjekt an: Sie besteht darin, das moderne Subjekt literarisch vermittelt zur Integration in die Polis im Sinne eines gemeinschaftlich-politischen Kontextes zu befähigen – ein Kontext, in dem den Autor(inn)en zufolge utopisches Denken überhaupt erst möglich wird, der auf die Utopie als konstitutives Element seiner selbst angewiesen ist und der im Anschluss an Zambrano letztlich selbst als eine Utopie gedacht werden kann.<sup>199</sup>

Bei Gomá wird diese Integration im Rahmen einer durch seine Imitationstheorie fundierten Erziehung des Herzens gewährleistet, wobei er konkret einen spezifischen Bildungsroman vorschlägt, der narrativ die Frage thematisiert, wie gemeinsames Leben möglich ist, und exemplarisch die Integration des Subjekts in die Polis im Sinne der im Kapitel 5.2.1 erläuterten Akzeptanz der ethischen Mortalität exemplarisch darstellt.

Bei Zambrano wird dies im Rahmen der Besinnung auf einen in spanischer Tradition stehenden und ausgehend von einem griechisch-antiken Poesieverständnis konzipierten *realismo español* intendiert, der im Moment des Handlungsverzichts ein ethisches Potenzial von Kunst ausschöpft. Konkret geschieht dies durch die oben erläuterte literarische Darstellung und Thematisierung einer Einstellung zur Wirklichkeit im Sinne des *realismo español*, die einen Suizid des Ichs impliziert, rezeptiven Raum für die Wahrnehmung des Anderen sowie die Kommunikation mit diesem schafft und dadurch die Überwindung eines modernen Subjektzentrismus sowie damit einhergehend die Integration des Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext begünstigt.

Im Hinblick auf die dargelegten Parallelen der Diagnosen von Zambrano und Gomá zu zeitgenössischen Diagnosen der Entfremdung des modernen Subjekts aus einem gemeinschaftlich-politischen Kontext sowie des zunehmenden Zerfalls dieses Kontextes wird deutlich, dass die Therapievorschlüsse von Zambrano und

199 Vgl. María Zambrano: *Hacia un saber sobre el alma*, S. 15–16, 173, 174.

Gomá nicht nur die Konsequenz ihrer eigenen Analyse und Kritik darstellen, sondern ebenfalls als mögliche Antwort auf die im zeitgenössischen Diskurs getätigten Diagnosen und die sich daraus ergebende Notwendigkeit der Integration des modernen Subjekts in die Polis verstanden werden können.

Die Sozialanthropologien von Zambrano und Gomá erlauben es, neben dem Egozentrismus des modernen Subjekts letztlich auch den zeitgenössischen Sinn- und Subjektivitätsverlust als Symptom einer Desintegration des modernen Subjekts aus der Polis verständlich zu machen: So kann im Anschluss an das von Zambrano und Gomá skizzierte Verständnis der Polis als identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftender Kontext der postmoderne Zerfall von Identität und Sinn als die notwendige Konsequenz einer Desintegration des modernen Subjekts aus jenem Kontext interpretiert werden. Diese Perspektive ist dabei durchaus kompatibel zu solchen Perspektiven, die den zeitgenössischen Sinn- und Identitätsverlust auf einen durch die Hegemonie des Tauschwerts vermittelten Wertenihilismus sowie die Unterwerfung des Subjekts im Spätkapitalismus zurückführen, insofern die Exklusion aus einem politisch-gemeinschaftlichen Kontext und die Inklusion in einen zweckrational-kapitalistisch strukturierten Kontext sich im Rückblick auf das oben Gesagte gegenseitig begünstigen und gemeinsam zur Schwächung des Subjekts und Dekonstruktion von Sinn und Werten jenseits des Tauschwerts beitragen.

Die Vorschläge der spanischen Autor(inn)en zur literarisch vermittelten Therapie im Sinne der Integration des modernen Subjekts in die Polis sind nicht nur anschlussfähig an soziologisch-philosophische Diagnosen, sondern ebenfalls an einen zeitgenössischen literarischen Diskurs, der – wie Zima feststellt – trotz einer zunehmenden kulturindustriellen Vereinnahmung sowie Sinnkrise angesichts eines Wertenihilismus nach wie vor in gesellschaftskritischer Tradition steht<sup>200</sup> und Diagnosen eines zeitgenössischen utopischen Vakuums tätigt.<sup>201</sup> Konkrete Beispiele hierfür lassen sich im Anschluss an Gómez-Montero in den Romanen von Javier Marías, Julio Llamazares und José María Guelbenzu finden: So identifiziert Gómez-Montero die Diagnostik einer postmodernen Indifferenz und Kontingenz sowie deren Auswirkungen auf das urbane Leben als zentrales Moment in Javier Marías' Romanen *Mañana en la batalla piensa en mí* und *Los enamoramientos*: An die Stelle der Stadt als gemeinsame Ordnung tritt in diesen Romanen ein kontingenter Raum, in welchem limitierte Ordnungen einzelner Individuen unverbindlich nebeneinanderstehen,<sup>202</sup> die Bürger von Verantwortung sowie Schuldbewusst-

200 Vgl. Peter V. Zima: Der europäische Künstlerroman, S. 273–274.

201 Vgl. ebd., S. 456.

202 Vgl. Javier Gómez-Montero: »En camino hacia el olvido. Vanitas als Erscheinungsweise der Kontingenz urbanen Lebens bei Javier Marías«, in: Paragrana 27 (2018), S. 267–286, hier S. 270.

sein befreit werden<sup>203</sup> und zu Opfern ihres eigenen schwankenden Gemüts sowie banaler Rachebedürfnisse werden.<sup>204</sup> Im Kontext einer libidinös strukturierten Großstadt<sup>205</sup> wird der Stadtbewohner als individualistisch-narzisstisches Subjekt<sup>206</sup> dargestellt, welches angesichts einer Werteindifferenz und Kontingenz in der zeitgenössischen Großstadt letztlich seine eigene Identität und Subjektivität verliert.<sup>207</sup> Die Stadt wird als ein Ort der Selbst- und Weltentfremdung präsentiert.<sup>208</sup> Auch Julio Llamazares und José María Guelbenzu diagnostizieren Gómez-Montero zufolge in ihren postdiktatorischen Romanen *La Mirada* und *El cielo de Madrid* ein zeitgenössisches utopisches Vakuum. Anhand exemplarischer Biografien der Protagonisten stellen die Autoren dar, inwiefern das euphorische Engagement der *transición democrática* [Phase des Übergangs von der Franco-Diktatur zur Demokratie] in einer zeitgenössischen Ernüchterung, Entzauberung, Bedeutungslosigkeit, Indifferenz und Passivität gemündet ist.<sup>209</sup> Gómez-Montero zufolge steht das Einzelschicksal in diesen Romanen dabei im Sinne einer Kritik der zunehmend banalen Lebensführung symbolisch für eine Generation, die im Kontext eines kollektiven Utopieverlusts ihre Teilnahme an den sozialen und politischen Prozessen der Stadt aufgibt.<sup>210</sup> Der Mensch bleibt unzufrieden und ohnmächtig hinter seinen einstigen Utopien zurück, weil er sich als unfähig erwiesen hat, eine moralische und kulturelle Resemantisierung der postdiktatorischen Stadt zu realisieren,<sup>211</sup> weshalb die Stadt in den Romanen als ein Raum der Leere und Selbstentfremdung dargestellt wird.<sup>212</sup> Was in Anschluss an Gómez-Monteros Romananalysen für die postdiktatorische spanische Stadt gilt, kann in Rückgriff auf Baumans Diagnose der Reduktion der zeitgenössischen Stadt auf einen Ort der Selbstentfremdung eines beziehungs- und politikunfähigen Subjekts,<sup>213</sup> Zimas Diagnose eines Sinn- und Utopieverlusts im Kontext eines konsumorientierten Lebensstils<sup>214</sup> sowie Gomás

203 Vgl. ebd., S. 270, 273–274.

204 Vgl. ebd., S. 271.

205 Vgl. ebd. Javier Gómez-Montero: »Literatura y Ciudad: Imágenes e imaginarios«, in: Javier Gómez-Montero, et al. (Hg.), *Urban Dynamics. Conflicts, Representations, Appropriations and Politics*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2018, S. 43–86, hier S. 63.

206 Vgl. Javier Gómez-Montero: *En camino hacia el olvido*, S. 275.

207 Vgl. ebd., S. 276–277.

208 Vgl. ebd., S. 271.

209 Vgl. Javier Gómez-Montero: »Engagement und Ernüchterung: Madrid-Berlin, aller et retour. Zur Erinnerungskultur im Stadtroman der Gegenwart in Spanien«, in: Katja Carrillo Zeiter/Berit Callsen (Hg.), *Berlin-Madrid. Postdiktatoriale Großstadtliteratur*, Frankfurt a.M.: Verivuert 2012, S. 115–136, hier S. 115–120, 125–126.

210 Vgl. ebd., S. 123–124.

211 Vgl. ebd., S. 130.

212 Vgl. ebd.

213 Vgl. Zygmunt Bauman: *Flüchtige Moderne*, S. 41–49, 75–77, 108, 127, 176, 191–194.

214 Vgl. Peter V. Zima: *Narzissmus und Ichideal*, S. 121–139; Peter V. Zima: *Entfremdung*, S. 51–55.

Diagnose der Reduktion der Polis auf einen Marktplatz zur Selbstbefriedigung und Selbstinszenierung des Subjekts<sup>215</sup> freilich auch für die zeitgenössische Stadt im Allgemeinen geltend gemacht werden. Gómez-Monteros Feststellung, dass die Romane auf eine gescheiterte Resemantisierung der Stadt verweisen,<sup>216</sup> verdeutlicht die Anschlussfähigkeit von Zambrano und Góma an derartige Diagnosen der Ernüchterung und des Utopieverlusts, da beide Autor(inn)en auf die Resemantisierung der zeitgenössischen Stadt abzielen: die Retablierung der Bedeutung der Stadt für das Individuum als politischer Raum sowie identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftender Kontext im Rückbezug auf die griechische Polis.

Die von den spanischen Autor(inn)en angestrebte Resemantisierung ist dabei spezifisch republikanisch orientiert, insofern dargelegt wurde, dass Zambrano und Gomá hinsichtlich ihrer Rückbesinnung auf einen Öffentlichkeitsbegriff der griechischen Polis sowie ihrer Intention der Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext in eine republikanische Tradition treten und hinsichtlich ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts diverse Parallelen zu den republikanisch orientierten Denker(inne)n Barber, Arendt, Taylor und MacIntyre aufweisen.

Im Rückblick auf das Gesagte kann jedoch ebenfalls festgestellt werden, dass das Potenzial ihrer Werke weniger darin besteht, aus einer philosophisch-gesellschaftskritischen Perspektive den Diskurs um neue Analyse- und Kritikansätze zu ergänzen, da aufgezeigt wurde, dass sich ihre Diagnosen in den Werken zahlreicher Autor(inn)en wiederfinden. Eine herausragende Leistung ihrer Ansätze kann vielmehr darin identifiziert werden, dass Zambrano und Gomá zwischen einem republikanischen Paradigma und einer literaturwissenschaftlichen Perspektive vermitteln, insofern beide Autor(inn)en eine republikanische Ästhetik entwickeln, die Literatur in das Projekt der Integration des modernen Subjekts in die Polis einspannt und darauf abzielt, eine Wiederaufnahme des Glaubens an die Stadt, verstanden als gemeinschaftlich-politisches Projekt, zu bewirken.

Abschließend soll dargelegt werden, dass die ästhetischen Ansätze von Zambrano und Gomá in Kombination mit einer gesellschaftskritischen Ästhetik sowie institutionellen Maßnahmen zur Erhöhung der demokratischen Partizipation den gesellschaftlichen Folgen des Neoliberalismus entgegenwirken können: Bedingt durch den demokratischen Enthusiasmus angesichts des Sieges über den Faschismus,<sup>217</sup> den Einfluss der Arbeiter-, Friedens- und Bürgerrechtsbewegungen

215 Vgl. Javier Gomá Lanzón: *Aquiles en el gineceo*, S. 230–234; Javier Gomá Lanzón: *Ejemplaridad pública*, S. 87, 109–112, 210–211; Javier Gomá Lanzón: *Tú eres muy especial*, S. 42.

216 Vgl. Javier Gómez-Montero: *Engagement und Ernüchterung*, S. 130.

217 Vgl. Colin Crouch: *Postdemokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013. S. 14.

auf den öffentlichen Diskurs und politische Repräsentanten,<sup>218</sup> den Druck zur arbeitnehmerfreundlichen Politik aufgrund der Konkurrenzsituation angesichts der kommunistischen Systemalternative<sup>219</sup> sowie die starken Industriegewerkschaften<sup>220</sup> wurden die westlichen Demokratien der Nachkriegszeit bis Ende der 1970er Jahre durch eine ausgeprägte, demokratische Regulierung der Märkte, einen starken Fokus auf arbeitnehmerfreundliche Politik, ein im historischen Vergleich maximal progressives Steuersystem sowie eine sinkende Vermögens- und Einkommensungleichheit geprägt.<sup>221</sup> Im Zuge der neoliberalen Wende seit Ende der 1970er Jahre wurde der Fokus zunehmend auf die Deregulierung der Märkte, die Privatisierung öffentlicher Institutionen sowie konzernfreundliche Politik gelegt.<sup>222</sup> Ein neoliberaler Unterbietungswettbewerb zur Anziehung von Investitionen und Konzernen wurde eingeleitet und führte zum Abbau des progressiven Steuersystems: Spitzensteuersätze sowie Vermögenssteuern sanken<sup>223</sup> und die Einkommens- sowie Vermögensungleichheit stieg in allen westlichen Demokratien an<sup>224</sup> – in den USA so stark, dass die Ungleichheit der Arbeitseinkommen in

218 Vgl. Thomas Piketty: *Kapital und Ideologie*, München: C.H. Beck 2020. S. 611–723; Thomas Piketty: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München: C.H. Beck 2014. S. 377–381; Howard Zinn: *Eine Geschichte des amerikanischen Volkes*, Hamburg: Nikol 2013. S. 367–564.

219 Vgl. Slavoj Žižek: »Die populistische Versuchung«, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 293–313, hier S. 312; Slavoj Žižek: *Ärger im Paradies – Vom Ende der Geschichte zum Ende des Kapitalismus*, Frankfurt a.M.: Fischer 2015. S. 62–64.

220 Vgl. Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 14–18; Yanis Varoufakis: *Technofeudalismus: Was den Kapitalismus tötete*, München: Antje Kunstmann 2024. S. 161.

221 Vgl. Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 14–18, 106; Donatella della Porta: »Progressive und regressive Politik im späten Neoliberalismus«, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 57–76, hier S. 58–61; Jürgen Kocka: *Geschichte des Kapitalismus*, München: C.H. Beck 2013. S. 116; Thomas Piketty: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, S. 357–500.

222 Vgl. Thomas Piketty: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, S. 137, 184–185; Thomas Piketty: *Kapital und Ideologie*, S. 1025–1026; Michael J. Sandel: *Das Unbehagen in der Demokratie – Was die ungezügelten Märkte aus unserer Gesellschaft gemacht haben [Eine Neuauflage für unsere gefährvollen Zeiten]*, Frankfurt a.M.: Fischer 2023. S. 367–380; Jürgen Kocka: *Geschichte des Kapitalismus*, S. 117–118; Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 18–20, 69, 125–132; Chantal Mouffe: »Für einen linken Populismus«, in: Kolja Möller (Hg.), *Populismus – Ein Reader*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 286–299, hier S. 288; Paul Mason: »Keine Angst vor der Freiheit«, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 149–174, hier S. 154–155; Nancy Fraser: »Ist der Kapitalismus notwendigerweise rassistisch?«, in: Shalini Randeria (Hg.), *Kapitalismus im 21. Jahrhundert*, Wien: Passagen Verlag 2022, S. 85–116, hier S. 105–106; Wolfgang Merkel: »Sind Kapitalismus und Demokratie Feinde?«, in: Shalini Randeria (Hg.), *Kapitalismus im 21. Jahrhundert*, Wien: Passagen Verlag 2022, S. 53–84, hier S. 60–78.

223 Vgl. Thomas Piketty: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, S. 445, 468–474, 665–674.

224 Vgl. ebd., S. 288–357, 401–500; Thomas Piketty: *Kapital und Ideologie*, S. 527–610.

den 2010er Jahren ein Niveau erreichte, das höher lag als in allen bislang bekannten Gesellschaften aller Epochen.<sup>225</sup> Politische Maßnahmen zur Schwächung von Gewerkschaften zwecks Standortoptimierung<sup>226</sup> bei gleichzeitiger Verlagerung der industriellen Produktion in Länder mit geringeren Löhnen und Arbeitnehmerrechten<sup>227</sup> bewirkten eine Schwächung der Verhandlungsposition westlicher Gewerkschaften sowie deren Mitglieder- und Einflussverlust.<sup>228</sup> Zudem wurden Freihandelsverträge abgeschlossen, die es Konzernen ermöglichen, Staaten vor internationalen Schiedsgerichten zu steuergeldfinanzierten Strafzahlungen zu verklagen, wenn politische Entscheidungen erwartete Profite negativ beeinflussen und dadurch Investitionen gefährden.<sup>229</sup> Während auf der einen Seite Gewerkschaften als traditionelle Instrumente der politischen Einflussnahme der Unter- und Mittelschicht geschwächt wurden, nahmen auf der anderen Seite Lobbyaktivitäten von Unternehmensverbänden und transnational agierenden Konzernen zur Einflussnahme auf politische Entscheidungen, die öffentliche Meinungsbildung sowie den wissenschaftlichen Diskurs in den letzten Jahrzehnten stark zu.<sup>230</sup>

Trotz der demokratischen Fortschritte in Hinblick auf die Gleichberechtigung der Frau sowie traditionell benachteiligter Minderheiten wird der zunehmend privilegierte Einfluss von Konzernen und Unternehmensverbänden auf politische Ent-

225 Vgl. Thomas Piketty: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, S. 349.

226 Vgl. Paul Mason: *Keine Angst vor der Freiheit*, S. 152; Nancy Fraser: »Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus«, in: Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 77–91, hier S. 80; Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 19, 50–51; Yanis Varoufakis: *Technofeudalismus*, S. 64.

227 Vgl. Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 42–50; Michael J. Sandel: *Das Unbehagen in der Demokratie*, S. 367–380; Michael Pröbsting: *Der grosse Raub im Süden – Ausbeutung im Zeitalter der Globalisierung*, Wien: Promedia 2014, S. 31–50; Paul Mason: *Keine Angst vor der Freiheit*, S. 154–155.

228 Vgl. Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 34, 71–80; Nancy Fraser: *Neoliberalismus und Populismus*, S. 80; Yanis Varoufakis: *Technofeudalismus*, S. 64–65, 143, 156, 209; Richard David Precht/Harald Welzer: *Die vierte Gewalt: Wie Mehrheitsmeinung gemacht wird, auch wenn sie keine ist*, Frankfurt a.M.: Fischer 2022, S. 71; Michael J. Sandel: *Das Unbehagen in der Demokratie*, S. 16, 367–416; Paul Mason: *Keine Angst vor der Freiheit*, S. 152–155; Noam Chomsky: »Profit over people«, in: Noam Chomsky, *Profit over people, War against people – Neoliberalismus und globale Weltordnung, Menschenrechte und Schurkenstaaten*, München: Piper 2010, S. 123–128; Howard Zinn: *Eine Geschichte des amerikanischen Volkes*, S. 605.

229 Vgl. Noam Chomsky: *Profit over people*, S. 123–128; Noam Chomsky: *Wer beherrscht die Welt – Die globalen Verwerfungen der amerikanischen Politik*, Berlin: Ullstein 2012, S. 196; Noam Chomsky/Feroz Emran: *Kampf oder Untergang! Warum wir gegen die Herren der Menschheit aufstehen müssen*, Frankfurt a.M.: Westend 2021, S. 74–75.

230 Vgl. Markus Balser/Uwe Ritzer: *Lobbykratie: Wie die Wirtschaft sich Einfluss, Mehrheiten, Gesetze kauft*, München: Knaur 2018, S. 28–343; Michael J. Sandel: *Das Unbehagen in der Demokratie*, S. 415–416.

scheidungsprozesse sowie die wachsende Vermögens- und Einkommensungleichheit im sozialwissenschaftlichen Diskurs mit einer Schwächung der Demokratie im Neoliberalismus assoziiert, da diese Entwicklungen die Prinzipien demokratischer Mitbestimmung und Gleichheit entkräften und eine gesellschaftliche Machtkonzentration bewirken.<sup>231</sup>

Colin Crouch bringt die zentrale Kritik am Neoliberalismus in seinem einflussreichen Titel *Postdemokratie* auf den Punkt, wenn er feststellt, dass Politik im Neoliberalismus wieder zunehmend zu einer Angelegenheit geschlossener Eliten wird.<sup>232</sup> Auch empirische Untersuchungen verweisen darauf, dass politische Entscheidungen vornehmlich dem Willen der gesellschaftlichen Oberschicht entsprechen.<sup>233</sup> Insbesondere die vielbeachtete makroquantitative Studie von Benjamin I. Page und Martin Gilens verweist auf einen Zusammenhang zwischen dem Repräsentationsdefizit und dem privilegierten Einfluss von organisierten Interessensgruppen – vor allem aus dem Privatsektor – und Angehörigen der Oberschicht auf politische Entscheidungen: Mittels des Abgleichs von Umfragedaten mit 1779 politischen Entscheidungen auf Bundesebene in den USA zwischen 1981 und 2002 aus zentralen gesellschaftlichen Bereichen wie der Bildung, dem Arbeitsmarkt, dem Gesundheitswesen, den Bürgerrechten sowie der Außenpolitik konnte nachgewiesen werden, dass die politischen Präferenzen der Durchschnittsbürger in den untersuchten Fällen keinen statistisch signifikanten Einfluss auf reale politische Entscheidungen hatten, sondern dass politische Entscheidungen vornehmlich dann in ihrem Sinne ausfielen, wenn ihre Präferenzen mit denen der Oberschicht

231 Vgl. Cinzia Arruzza/Tithi Bhattacharya/Nancy Fraser: *Feminismus für die 99 % – Ein Manifest*, Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 9–102; Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 7–139; Michael J. Sandel: *Das Unbehagen in der Demokratie*, S. 15–33, 339–438; Yanis Varoufakis: *Technofeudalismus*, S. 41–202; Sheldon Stanford Wollin: *Umgekehrter Totalitarismus: Faktische Machtverhältnisse und ihre zerstörerischen Auswirkungen auf die Demokratie*, Frankfurt a.M.: Westend 2024, S. 65–416; Benjamin Barber: *Strong Democracy*, S. IX,X; Armin Schäfer/Michael Zürn: »Die Krise der Repräsentation und die entfremdete Demokratie«, in: Kolja Möller (Hg.), *Populismus – Ein Reader* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 329–367, hier S. 332–360; Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*, S. 289–294; Hans Vorländer: *Demokratie – Geschichte, Formen, Theorien*, München: C.H. Beck 2010, S. 110–125; Hans Jürgen Krysmanski: *0,1 % – Das Imperium der Milliardäre*, Frankfurt a.M.: Westend 2012, S. 56–102, 155–242; Donatella della Porta: *Später Neoliberalismus*, S. 58–66; Noam Chomsky: *Profit over people*, S. 108–139; Noam Chomsky: *Wer beherrscht die Welt – Die globalen Verwerfungen der amerikanischen Politik*, Berlin: Ullstein 2021, S. 8–9, 320–323; Wolfgang Merkel: *Sind Kapitalismus und Demokratie Feinde?*, S. 60–78; Markus Balser/Uwe Ritzer: *Lobbykratie*, S. 28–29, 133–134, 141–146.

232 Vgl. Colin Crouch: *Postdemokratie*, S. 133.

233 Vgl. Armin Schäfer/Michael Zürn: *Krise der Repräsentation*, S. 334–338; Benjamin I. Page/Martin Gilens: *Democracy in America? – What has gone wrong and what we can do about it?*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2020, S. 53–89.

und organisierten Interessensgruppen übereinstimmen.<sup>234</sup> Eine andere Studie verweist auf eine positive Korrelation zwischen der Höhe der Lobbyausgaben eines Unternehmens und den politisch gewährten Steuererleichterungen.<sup>235</sup> Da in den USA zusätzlich zum Einfluss von Lobbykampagnen auf politische Entscheidungen die Wahlkampffinanzierung durch Konzerne und superreiche Individuen als repräsentationsverzerrender Faktor hinzukommt – zu Beginn des Wahlzyklus 2016 stammte knapp die Hälfte des für die Präsidentschaftskandidaten gespendeten Geldes von 158 superreichen Familien<sup>236</sup> –, spricht Michael Sandel von einer »[...] oligarchischen Kaperung der repräsentativen Regierung in den USA [...]«. <sup>237</sup> Die Kritik am privilegierten Einfluss von Angehörigen der Oberschicht auf politische Entscheidungen ist dabei kein exklusiv linkes Anliegen, sondern ursprünglich ein liberales Motiv, das bereits 1776 bei Adam Smith auftaucht: In *Wohlstand der Nationen* erläutert der Mitbegründer des modernen Liberalismus, dass Kaufleute und Fabrikbesitzer nicht das Allgemeinwohl, sondern die persönliche Bereicherung verfolgen, was in einer freien Marktwirtschaft, die nicht durch wohlhabende Marktteilnehmer zu ihren Gunsten beeinflusst wird, kein Problem darstellt, sondern den gesamtgesellschaftlichen Wohlstand und Innovationen fördern kann.<sup>238</sup> Wenn es jedoch Letzteren gelingt, den Markt durch politischen Einfluss zu ihren Gunsten zu verändern, wird dieses Streben zu einem gesellschaftlichen Problem, da sie ein ökonomisches Interesse daran haben, Monopole zu sichern, die Konkurrenz zu minimieren und die Zollpolitik nach ihren Bedürfnissen zu gestalten, um ihren Gewinn zu maximieren, wodurch die selbstregulierenden Kräfte des Marktes und damit einhergehend die Regulierung der Ungleichheit außer Kraft gesetzt werden.<sup>239</sup> Zudem verweist Smith darauf, dass privilegierte Marktteilnehmer ein ökonomisches Interesse daran haben, die öffentliche Meinung zu ihrem eigenen Vorteil zu beeinflussen,<sup>240</sup> weshalb jeder von ihnen vorgebrachte Vorschlag, der den Handel betrifft, mit äußerster Vorsicht angehört werden sollte.<sup>241</sup>

»Auf einen Vorschlag, zu einem neuen, den Handel betreffenden Gesetz, der von diesem Stand ausgeht, sollte man jederzeit nur mit der größten Vorsicht hören und sollte ihn niemals annehmen, ehe man ihn nicht nur mit der größten Gewissenshaftigkeit, sondern wirklich mit allem möglichen Argwohn lange und reiflich

234 Vgl. Benjamin I. Page/Martin Gilens: *Democracy in America?*, S. 53–89.

235 Vgl. Markus Balser/Uwe Ritzer: *Lobbykratie*, S. 29–30.

236 Vgl. Michael J. Sandel: *Das Unbehagen in der Demokratie*, S. 416.

237 Vgl. ebd.

238 Vgl. Adam Smith [Nach der Übersetzung von Max Stirner herausgegeben von Heinrich Schmidt]: *Wohlstand der Nationen*, München: Anaconda 2024, S. 61–67, 268–269, 448–458.

239 Vgl. ebd., S. 269, 448–497, 655–660.

240 Vgl. ebd., S. 138, 269.

241 Vgl. ebd., S. 268–269.

geprüft hätte. Denn er kommt von einem Stand, dessen Interesse niemals ganz mit dem öffentlichen zusammenfällt, der gewöhnlich ein Interesse hat, das Publikum zu täuschen oder sogar zu drücken, und der es wirklich bei vielen Gelegenheiten getäuscht oder gedrückt hat.«<sup>242</sup>

Selbstverständlich distanzieren sich von Smiths radikal marktliberalen Ansichten ebenso wie von allen marxistischen, in dieser Untersuchung thematisierten Ansichten. Die Bezüge auf Smith verdeutlichen jedoch die liberale Skepsis gegenüber der politischen und gesellschaftlichen Einflussnahme privilegierter Marktteilnehmer, da diese gemäß Smith das Prinzip des Wettbewerbs gleichberechtigter Marktteilnehmer untergraben und gesellschaftliche Machtstrukturen fördern, die die marktvermittelte Regulation von Ungleichheiten verhindert. Es wird deutlich, dass ein republikanisches Reformprogramm, das die politische Partizipation fördert – so wie es die ästhetischen Ansätze von Zambrano und Gomá begünstigen –, nicht nur mit einer linken, sondern auch mit einer liberalen Perspektive vereinbar ist, da die Erhöhung der Bürgerbeteiligung dem im Neoliberalismus privilegierten Einfluss wirtschaftlicher Eliten auf politische Entscheidungsprozesse entgegenwirkt, der mit den liberalen Idealen gleichberechtigter Marktteilnehmer und einer freien Marktwirtschaft unvereinbar ist. In diesen Zusammenhängen ist auch die Kritik liberaler Denker(innen) wie Noam Chomsky und Shoshana Zuboff am Neoliberalismus zu verstehen, da dieser ihnen zufolge *de facto* gar kein Liberalismus darstellt, sondern durch den privilegierten Einfluss privatwirtschaftlicher Eliten auf politische Entscheidungen auf eine Regulierung des Marktes durch privilegierte Marktteilnehmer hinausläuft.<sup>243</sup> Die Grenzen zwischen dem liberalen und dem linken Paradigma verschwimmen letztlich im Republikanismus, in dessen ideologischem Zentrum die Freiheit des Individuums und die Mitgestaltung gleichberechtigter Bürger an der *res publica* stehen – unabhängig von der Frage, inwieweit der Staat das wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben zu regulieren habe. Der Republikanismus zielt nicht notwendigerweise auf eine stärkere Regulierung der Märkte oder eine konkrete Wirtschaftspolitik ab, begünstigt jedoch durch die Erhöhung der politischen Partizipation in jedem Fall eine demokratischere Regulierung der Märkte.

Ein besonders prominentes, mit den ästhetischen Ansätzen von Zambrano und Gomá kompatibles Reformprogramm zur Stärkung der westlichen Demokratien skizziert der republikanische Denker Benjamin Barber in *Starke Demokratie*. Sein Reformprogramm zielt auf die Ergänzung vorhandener repräsentativer Institutionen um partizipatorische Institutionen ab, um Bürger stärker in Prozesse der

242 Vgl. ebd., S. 269.

243 Vgl. Shoshana Zuboff: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus, Frankfurt a.M./New York: Campus 2018, S. 567–571; Noam Chomsky: Profit over people, S. 81–85.

politischen Entscheidungsfindung zu involvieren und zur aktiven Mitgestaltung der Demokratie zu motivieren.<sup>244</sup> Im Zentrum seines Reformprogramms steht die Erhöhung der Bürgerbeteiligung durch die Etablierung von Volksentscheiden,<sup>245</sup> Bürgerforen und Nachbarschaftsversammlungen.<sup>246</sup> In letzteren sollen Menschen aller gesellschaftlichen Gruppen regelmäßig parteiunabhängig über kommunale, regionale und nationale Themen debattieren und die Ergebnisse in das nationale Parlament einbringen können.<sup>247</sup> Durch die Einbindung in politische Entscheidungsprozesse und Selbstverwaltungsstrukturen auf lokaler und kommunaler Ebene sollen Bürger demokratische Werte in ihrem Alltag verankern, aktiv zur Gestaltung ihres Umfelds beitragen und stärker miteinander in Dialog treten.<sup>248</sup> Darüber hinaus kritisiert Barber, dass der mediale Fokus auf Sensationsberichterstattung und Unterhaltungsindustrie Bürger auf passive Konsumenten reduziert,<sup>249</sup> weshalb auch in den Telekommunikationsmedien verstärkt Möglichkeiten der Bürgerbeteiligung geschaffen werden sollten.<sup>250</sup> Zudem plädiert Barber nach dem Vorbild der griechischen Polis für die Einführung von Losverfahren bei der Besetzung politischer Ämter, für die es keiner herausragenden Expertise bedarf.<sup>251</sup> Dadurch soll oligarchischen Strukturen und Vetternwirtschaft entgegengewirkt sowie die Bürgerbeteiligung und die demokratische Chancengleichheit gefördert werden.<sup>252</sup> Als Voraussetzung für die Zulassung zum Losverfahren schlägt Barber eine Mindesterfahrung in einer verantwortungsvollen Position vor.<sup>253</sup> Darüber hinaus plädiert der Autor für die Einführung eines universellen Bürgerdienstes, in dessen Rahmen alle Bürger für ein bis zwei Jahre der Gesellschaft dienen.<sup>254</sup> Dieser soll den Gemeinschaftssinn stärken, Menschen zur Kooperation befähigen und ein demokratisches Verantwortungsbewusstsein fördern.<sup>255</sup> Zudem betont Barber die Notwendigkeit demokratischer Strukturen in der Arbeitswelt – etwa in Form von Arbeiterkooperativen, betrieblicher Mitbestimmung und Gewinnbeteiligung, um auch in der freien Marktwirtschaft die Einhaltung demokratischer Prinzipien zu garantieren.<sup>256</sup>

244 Vgl. Benjamin Barber: *Strong Democracy*, S. XVI.

245 Vgl. ebd., S. 205–206, 251–258, 281–289.

246 Vgl. ebd., S. 267–273.

247 Vgl. ebd.

248 Vgl. ebd., S. 303–305.

249 Vgl. ebd., S. 273–279.

250 Vgl. ebd.

251 Vgl. ebd., S. 290–293.

252 Vgl. ebd.

253 Vgl. ebd., S. 292.

254 Vgl. ebd., S. 280.

255 Vgl. ebd.

256 Vgl. ebd., S. 305.

Institutionelle Maßnahmen zur Erhöhung der Bürgerbeteiligung – wie sie Barber skizziert – können die von Gomá und Zambrano angestrebte Integration des Subjekts in die Polis begünstigen, da sie eine politische Infrastruktur schaffen, die es entfremdeten und passiven Subjekten ermöglicht, sich im öffentlichen Raum als Bürger zu begegnen und miteinander Demokratie zu leben. Gleichzeitig kann die von den spanischen Autor(inn)en angestrebte ästhetisch vermittelte Überwindung des zeitgenössischen Subjektzentrismus sowie die Sensibilisierung für die sinn-, identitäts- und solidaritätsstiftende Funktion der Polis im zeitgenössischen Subjekt das Bedürfnis nach aktiver Bürgerschaft und der Errichtung partizipatorischer Institutionen begünstigen. Menschen, die sich nicht primär als Konkurrenten, Konsumenten und technokratisch verwaltete Subjekte, sondern als freundschaftlich verbundene Mitglieder eines gemeinschaftlich-politischen Kontextes verstehen, werden durch ihr verändertes Verhältnis zur Polis in die Lage versetzt, die Ergänzung repräsentativer um partizipatorische Institutionen zu fordern und zu fördern, weil sie eine intrinsische Motivation haben, ihre politische Freiheit gemeinsam handelnd im öffentlichen Raum aktiv zu leben und an der Gestaltung der *res publica* mitzuwirken.

Eine ästhetische Reform, die die Reintegration des Subjekts in die Polis über nationale Grenzen hinaus begünstigt, kann auch der neoliberalen Problematik entgegenwirken, dass Konzerne Staaten gegeneinander ausspielen können und arbeitnehmerfreundliche Reformen dadurch erschwert werden, dass Konzerne bei staatlich verordneten Zugeständnissen an die Interessen der Unter- und Mittelschicht die Produktion ins Ausland verlagern können. Starke Demokratien können gemeinsam eine Politik koordinieren, die nicht durch steuergeldfinanzierte Subventionen und Schwächungen der Position von Angestellten im Rahmen eines internationalen Unterbietungswettbewerbs Kapital anzieht, sondern umgekehrt international verbindliche Sozial- und Umweltstandards sowie Vorgaben im Interesse der demokratischen Mehrheit festlegt, nach denen Konzerne sich zu richten haben. Dadurch würde auch die feindliche Stellung der Staaten gegeneinander gemindert werden, und Kriege, die auf wirtschaftlichen Interessen beruhen, könnten reduziert werden.

Die Wiederbelebung des öffentlichen Raumes und Stärkung der Demokratie kann letztlich auch dem zeitgenössischen Aufstieg des Rechtspopulismus entgegenwirken, insofern dieser im sozialwissenschaftlichen Diskurs vor allem als eine Folge der neoliberalen Schwächung der Demokratie interpretiert wird. Konkret wird argumentiert, dass der politische und wirtschaftliche Machtverlust der Unter- und Mittelschicht, die Prekarisierung der Arbeitsbedingungen im Niedriglohnssektor sowie die Verschärfung der Vermögens- und Einkommensungleichheit in der westlichen Unter- und Mittelschicht einen Vertrauensverlust in das politische System sowie die traditionellen Parteien begünstigt haben, der nun von Rechtspopulisten instrumentalisiert wird, um sich als Retter einer vernachlässigten Unter-

und Mittelschicht zu inszenieren.<sup>257</sup> Gleichzeitig haben Katja Kipping zufolge westliche Militärinterventionen im Nahen Osten, Waffenlieferungen in Krisengebiete sowie eine neoliberal ausgerichtete Politik – insbesondere im Hinblick auf konzernfreundliche Freihandelsabkommen, ungleichen Tausch, Lebensmittelspekulationen westlicher Banken sowie die Beteiligung westlicher Konzerne an Landraub und der Überfischung der Küsten vor Afrika – die Verarmung, Destabilisierung und Zerstörung von Ländern, Gemeinschaften und Identitäten im globalen Süden gefördert, dadurch die Wirkung von Entwicklungshilfeprogrammen untergraben und Flüchtlingsströme in den globalen Norden verschärft.<sup>258</sup>

Die rechtspopulistische Reaktion auf die sozialen und ökonomischen Spannungen in den westlichen Demokratien erweist sich in Anschluss an Autor(inn)en wie Colin Crouch, Slavoj Žižek, Chantal Mouffe, Armin Schäfer, Michael Zürn, Jan-Werner Müller und Donatella della Porta aus einer demokratischen Perspektive vor allem aus zwei Gründen als problematisch: Zum einen, weil sie trotz der demokratischen Forderung einiger rechtspopulistischer Parteien nach der Einführung von Volksabstimmungen<sup>259</sup> nicht auf die Einbeziehung der Bürger in deliberative Strukturen zur Stärkung des demokratischen Dialogs setzen, sondern – wie das von ihnen kritisierte *Establishment* selbst – auf charismatische Anführer und personalisierte Politik bauen.<sup>260</sup> Zum anderen, weil der rechtspopulistische Fokus auf die Stigmatisierung von Flüchtlingen und Immigranten aus dem globalen Süden als Sündenböcke für ökonomische und soziale Spannungen<sup>261</sup> diejenigen stigmatisiert, die selbst die größten Opfer der neoliberalen Globalisierung sind<sup>262</sup> und – wie Colin Crouch kritisiert – dadurch die Aufmerksamkeit von den tiefer liegenden Ursachen

257 Vgl. Slavoj Žižek: Die populistische Versuchung, S. 299–307; Noam Chomsky/Feroz Emran: Kampf oder Untergang, S. 12–28; Nancy Fraser: Neoliberalismus und Populismus, S. 77–87; Colin Crouch: Postdemokratie, S. 148–152; Michael J. Sandel: Das Unbehagen in der Demokratie, S. 411–437; Chantal Mouffe: Für einen linken Populismus, S. 288–298; Philip Manow: »Der Populismus und die Politische Ökonomie der Globalisierung«, in: Kolja Möller (Hg.), Populismus – Ein Reader Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 253–285, hier S. 258–273; Donatella della Porta: Später Neoliberalismus, S. 58–70; Armin Schäfer/Michael Zürn: Krise der Repräsentation, S. 331–360; Paul Mason: Keine Angst vor der Freiheit, S. 152–171.

258 Vgl. Katja Kipping: Wer flüchtet schon freiwillig? Die Verantwortung des Westens oder Warum sich unsere Gesellschaft neu erfinden muss, Frankfurt a.M.: Westend 2016, S. 17–46.

259 Vgl. Armin Schäfer/Michael Zürn: Krise der Repräsentation, S. 329–330; Jan-Werner Müller: »Was ist Populismus?«, in: Kolja Möller (Hg.), Populismus – Ein Reader, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 216–252, hier S. 233.

260 Vgl. Jan-Werner Müller: Was ist Populismus?, S. 232–238, 241–242; Donatella della Porta: Später Neoliberalismus, S. 70–72.

261 Vgl. Jan-Werner Müller: Was ist Populismus?, S. 18–88; Philip Manow: Populismus und Globalisierung, S. 260; Chantal Mouffe: Für einen linken Populismus, S. 298; Colin Crouch: Postdemokratie, S. 151.

262 Vgl. Colin Crouch: Postdemokratie, S. 151.

globaler und nationaler Missstände ablenkt und dadurch die demokratische Auseinandersetzung mit den Fluchtursachen verhindert.<sup>263</sup>

Žižek zufolge stellt der Rechtspopulismus des 21. Jahrhunderts – wie auch der Faschismus des 20. Jahrhunderts – folglich eine verzerrte Form des Klassenkampfes dar.<sup>264</sup> Eine demokratischere Alternative zum *Status quo* müsste gemäß Žižek sowohl den Neoliberalismus als auch den Rechtspopulismus ablehnen, um auf der einen Seite den Schutz von Minderheiten zu garantieren und auf der anderen Seite den Interessen der breiten Bevölkerung gerecht zu werden.<sup>265</sup> Žižek plädiert – in Kategorien des Klassenkampfes denkend – für die Formierung einer neuen antikapitalistischen, politischen Linken als Reaktion auf den Rechtspopulismus und Neoliberalismus:<sup>266</sup> eines Linkspopulismus.<sup>267</sup> Wie in dieser Untersuchung herausgearbeitet wurde, zielen die ästhetischen Ansätze von Zambrano und Gomá jedoch auf die Überwindung eines Denkens in Kategorien des Kampfes sowie auf die Befähigung des Subjekts zur gemeinschaftlichen Mitarbeit an der *res publica* ab und nicht in marxistischem Sinne auf die Mobilisierung des modernen Subjekts für den Klassenkampf, um Politik – negativ verstanden als Instrument zur Aufrechterhaltung der Herrschaft der einen Klasse über die andere<sup>268</sup> – in einem utopischen Endzustand zu überwinden.<sup>269</sup> Vielmehr zielen die republikanischen Ansätze von Zambrano und Gomá auf die Befähigung des Subjekts zum Dialog und die Intensivierung der deliberativ ausgerichteten Politik ab – positiv verstanden als Reich der Freiheit. Zudem sind ihre Ansätze und Utopien mit der freien, wenn auch demokratisch regulierten Marktwirtschaft sowie dem Prinzip der Repräsentation kompatibel, solange Bürger die Möglichkeit haben, im demokratischen Sinne ihr Schicksal politisch selbst in die Hand zu nehmen und das gemeinsame politische Projekt – die Polis – aktiv und effektiv mitzugestalten.

Ein mit der republikanischen Ästhetik der spanischen Autor(inn)en kompatiblerer Lösungsansatz für die Überwindung des Rechtspopulismus formuliert – im Gegensatz zu Žižek eher in sozialdemokratischer, republikanischer Tradition stehend – Crouch: Eine nachhaltige Antwort auf den Neoliberalismus und den mit ihm verknüpften Rechtspopulismus bestünde Crouch zufolge darin, auf der einen Seite auf die destabilisierenden Folgen des Handelns von Konzernen aufmerksam zu

263 Vgl. ebd., S. 151–152.

264 Vgl. Slavoj Žižek: Die populistische Versuchung, S. 299–303.

265 Vgl. ebd., S. 311.

266 Vgl. ebd., S. 304–312.

267 Vgl. ebd. S. 304.

268 Karl Marx/Friedrich Engels: »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: Siegfried Landshut (Hg.), Karl Marx – Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848, Stuttgart: Kröner 1971, S. 525–560, hier: S. 548.

269 Vgl. ebd., S. 525–548, 559–560.

machen, um Fluchtursachen zu begrenzen,<sup>270</sup> und auf der anderen Seite Möglichkeiten politischer Partizipation herzustellen<sup>271</sup> sowie die Bildung neuer kollektiver Identitäten zu ermöglichen, die nicht auf der Ablehnung von Immigranten basieren, sondern mit einer pluralistischen Gesellschaft vereinbar sind.<sup>272</sup>

Diese Maßnahmen können auf kultureller Ebene durch eine republikanische Kunst im Sinne der Ästhetik von Zambrano und Gomá in Kombination mit einer gesellschaftskritischen Kunst unterstützt werden: Eine gesellschaftskritische Kunst, die sich im adorneanischen Sinne als Trägerin des Gedächtnisses des akkumulierten Leids in einer zweckrational strukturierten Welt versteht, kann den öffentlichen Diskurs auf die destabilisierenden Folgen des Handelns westlicher Konzerne aufmerksam machen. Insbesondere das Motiv der mimetischen Verfremdung ist geeignet, um Zerstörung und Destabilisierung abzubilden. Hierdurch kann der Beitrag westlicher Konzerne zur Verschärfung von Fluchtursachen im öffentlichen Diskurs kritisch reflektiert sowie ein empathischer Umgang mit Flüchtlingen und Immigranten aus dem globalen Süden gefördert werden. Jedoch kann eine Hyperkritik im oben erläuterten Sinne Gomás auch auf ästhetischer Ebene lähmend wirken – insbesondere dann, wenn sie folgenlos bleibt. Selbst *Guernica*-Neuauflagen in westlichen Galerien verlieren ihre Relevanz für den Betrachter, wenn der *Status quo* unüberwindbar scheint und permanenter Krieg zum Normalzustand wird. Eine gesellschaftskritische Ästhetik kann durch eine republikanische Ästhetik – wie sie Zambrano und Gomá in ihren Werken entwickeln – ergänzt werden, weil diese den Raum für utopisches Denken und gemeinsames Handeln erweitert, die von Barber und Crouch geforderte Etablierung partizipatorischer Institutionen begünstigt sowie die Bildung neuer, kollektiver Identitäten im Kontext gemeinsamen Handelns im öffentlichen Raum ermöglicht, die nicht auf der Ablehnung von Immigranten basieren, sondern mit einer pluralistischen und solidarischen Gesellschaft vereinbar sind.

Starke Bürger, die sich als Teil eines gemeinschaftlich-politischen Projektes verstehen und mittels partizipatorischer Institutionen einen starken Einfluss auf Parteien und Repräsentanten haben, wären nicht auf starke Retter angewiesen – weder aus dem rechten oder linken Spektrum, noch aus der demokratischen Mitte. Ihr Einfluss wäre ein starkes Gegengewicht zum zunehmend privilegierten Einfluss von Konzernen und Unternehmensverbänden auf innen- und außenpolitische Entscheidungsprozesse und würde eine arbeitnehmerfreundlichere Politik sowie eine demokratischere Verteilung des gesellschaftlichen Wohlstandes begünstigen. Dies würde die neoliberale Schwächung des Egalitätsprinzips innerhalb westlicher Gesellschaften sowie die destabilisierenden Auswirkungen des Handelns westlicher

270 Vgl. Colin Crouch: Postdemokratie, S. 151–152.

271 Vgl. ebd., S. 144–145.

272 Vgl. ebd., S. 152–153.

Großunternehmen auf Gesellschaften und Gemeinschaften im globalen Süden begrenzen und dadurch dem Aufstieg des Rechtspopulismus nachhaltig entgegenwirken.

Eine Demokratie, die im Einklang mit den liberalen Verfassungen der westlichen Staaten einen stärkeren Fokus auf aktive Bürgerschaft und demokratische Partizipation bei gleichzeitiger Wahrung individueller Freiheitsrechte setzt, würde zudem von Bürgern erfordern, mit Angehörigen verschiedener Bevölkerungsgruppen aus unterschiedlichen Kulturkreisen im öffentlichen Raum ins Gespräch zu kommen, sich mit ihren Perspektiven und Geschichten auseinanderzusetzen, um deliberativ gemeinsam Lösungen zu finden, anstatt als passive Konsumenten eines medial vermittelten politischen Spektakels politischen Anführern und ihren Narrativen zu folgen.

Gemäß Barber können die westlichen Demokratien nicht durch neue politische Anführer gerettet werden, die angeben, die Demokratie zu retten, sondern nur durch die Stärkung der Bürger im Zuge ihrer Einbindung in politische Entscheidungsprozesse,<sup>273</sup> da eine Demokratie nicht durch starke Anführer, sondern durch starke Bürger getragen wird.<sup>274</sup> In einem republikanisch verstandenen Projekt der Stärkung der Demokratie können die ästhetischen Ansätze von Zambrano und Gomá auf kultureller Ebene einen wichtigen Beitrag leisten, weil sie auf die Befähigung des modernen Subjekts zur Gemeinschaft, zum Dialog und zur Mitgestaltung der *res publica* abzielen.

---

273 Vgl. Benjamin Barber: *Strong Democracy*, S. XXIII-XXX.

274 Vgl. ebd., S. XXVIII-XXIX.

## 7 Fazit

---

Diese Arbeit konnte aufzeigen, dass sowohl Zambrano als auch Gomá ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekt-Gesellschafts-Verhältnisses auf Grundlage eines normativen Rückbezuges auf einen Öffentlichkeitsbegriff und ein Demokratieverständnis der griechischen Polis betreiben und die Literatur in ein Projekt der Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext und die Wiederbelebung des öffentlichen Raumes einbinden. Diesbezüglich konnten insbesondere Bezüge zu den republikanischen Denker(inn)en Arendt, Barber, Taylor und MacIntyre aufgezeigt werden.

Die in der Sekundärliteratur getätigten Verweise auf die Parallelen im Denken von Zambrano und Adorno wurden untermauert und spezifiziert. Deutlich wurde, dass die Autorin, wie Adorno und Horkheimer, vor allem die Radikalisierung eines rationalistischen Paradigmas für die Pathologien der modernen Gesellschaft verantwortlich macht. Beide Autor(inn)en stellen die Kunst – verstanden als einen harmonischen Weltzugang – der *Ratio* – verstanden als einen auf Herrschaft ausgerichteten Weltzugang – antagonistisch einander gegenüber und leiten hieraus ein gesellschaftspolitisches Potenzial von Kunst ab. Diesbezüglich wurde herausgearbeitet, dass Adorno die Mimesis, die in der Kunst als harmonische Praxis des Anschmiegens an die Realität realisiert wird und sich als gesellschaftskritische und utopiestiftende mimetische Verfremdung der Realität im Rahmen einer vernunftkritischen Dialektik aus *Ratio* und Mimesis manifestiert, als das antagonistische Moment der *Ratio* identifiziert, wohingegen Zambrano das antagonistische Moment in einem Selbstmord des Ichs im Sinne eines kontemplativ ausgerichteten Handlungsverzichts verortet, den sie aus einem antiken Poesiebegriff ableitet.

Hinsichtlich der Diagnosen von Zambrano und Gomá wurde ein deutlicher Unterschied herausgearbeitet: Während Zambrano den Individualismus des modernen Subjekts auf die Hegemonie eines modernen Absolutismus der Vernunft zurückführt, den die Autorin als Ausdruck eines Bedürfnisses nach Beherrschung des Objekts identifiziert, erklärt Gomá die Gemeinschafts- und Politikunfähigkeit des modernen Subjekts vornehmlich durch einen Narzissmus im Sinne der Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium. Diesen führt er auf die Hegemonie des modernen Trugschlusses der Unvereinbarkeit von Individualität und

Kollektivität sowie auf die einseitige Glorifizierung des Autonomie- und Authentizitätsideals zurück. Es konnte herausgearbeitet werden, dass Zambrano im Rahmen ihres antirationalistischen Diskurses in eine romantische Tradition tritt, wohingegen Gomá primär eine Kritik der Stagnation der modernen Kultur in den expressiv-subjektzentrierten Paradigmen der Romantik ausübt.

Hinsichtlich Zambranos Therapievorschlagn wurde dargelegt, dass die Autorin für die Etablierung einer neuen literarischen Gattung plädiert, die einen von ihr als *realismo español* bezeichneten, rezeptiv-kontemplativen, an einem antiken Poesieverständnis orientierten Weltzugang thematisiert und exemplarisch darstellt. Es wurde aufgezeigt, dass dieser literarisch vermittelte Weltzugang der Autorin zufolge im Gegensatz zu dem im modernen Subjekt dominierenden Motiv der rationalen Beherrschung des Objekts steht und das Selbst zum Schweigen bringt. Dadurch soll ein rezeptiver Raum für die Wahrnehmung des Anderen sowie für Kommunikation geschaffen werden und die Basis für die Konstituierung eines gemeinschaftlichen Kontextes und die Teilnahme an einem gemeinschaftlich-politischen Projekt gelegt werden.

Hinsichtlich Gomá wurde herausgearbeitet, dass der Autor für eine Kunst plädiert, die ein emanzipatorisch-expressives Paradigma überwindet, das die Unvereinbarkeit von Individualität und Kollektivität voraussetzt und einen modernen Individualismus sowie die Atomisierung und Entpolitisierung der Gesellschaft begünstigt. Es wurde dargelegt, dass Gomá für die Einbindung eines von ihm konzipierten, am Mythos von Achilles im Gynäzeum orientierten Bildungsromans in dieses Projekt plädiert. Dieser soll die intersubjektive Konstituierung des Menschen in der Polis im Rahmen des Eintritts in das ethische Stadium des Protagonisten narrativ, exemplarisch vermitteln. Darüber hinaus wurde aufgezeigt, dass Gomás Auseinandersetzung mit der Figur des Don Quijote im Kontext seiner Analyse und Kritik des modernen Subjekts geschieht. Diese Figur präsentiert er als Prototyp für das moderne Subjekt, insofern Don Quijote gemäß Gomá eine exemplarische Überwindung des Wertenihilismus und Skeptizismus im Rahmen einer erlernten Naivität gelingt, die von Gomá als Basis für die Partizipation an einem politischen Projekt gedacht wird, das auf einen kollektiven Wertekanon angewiesen ist. Von dieser Feststellung ausgehend wurde aufgezeigt, dass auch Gomás dramatischer Monolog mit dem Titel *Inconsolable* dieses Motiv aufgreift und als Appell zur Überwindung des Wertenihilismus und Skeptizismus im Rahmen einer die Integration des modernen Subjekts in die Polis begünstigenden erlernten Naivität gelesen werden kann.

Die Aktualität ihrer ästhetischen Ansätze konnte unter Bezugnahme auf den philosophischen und soziologischen Diskurs zum modernen Subjekt-Gesellschaft-Verhältnis in mehrfacher Hinsicht nachgewiesen werden. So wurde aufgezeigt, dass ihre auf die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext abzielenden Ansätze angesichts der in dieser Arbeit erläuterten Dia-

gnosen einer Atomisierung der Gesellschaft, eines zeitgenössischen Gesellschaftsverständnisses als Arena des Gegeneinanders, einer Welt einsamer Kämpfer, einer Entpolitisierung und Reduktion des öffentlichen Raumes auf einen Ort der Arbeit und des Konsums, einer Reduktion des modernen Subjekts auf ein Instrument zur Reproduktion der kapitalistischen Ordnung, einer zunehmenden Beziehungsunfähigkeit des zeitgenössischen Subjekts, eines wachsenden Einflusses von Konzernen und Unternehmensverbänden auf politische Entscheidungsprozesse sowie des Aufstiegs des Rechtspopulismus im späten Neoliberalismus als sehr aktuell bewertet werden können.

In Hinblick auf den ästhetischen und literaturwissenschaftlichen Diskurs konnte die Aktualität ihrer Ästhetik dahingehend aufgezeigt werden, dass ihre republikanischen Ansätze eine gesellschaftskritische und auf die Überwindung des *Status quo* im Sinne der Emanzipation des Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistischen System abzielende Kunst ergänzen können, da diese in der Neoavantgarde, im ästhetischen Kapitalismus, im Rahmen ihrer kulturindustriellen Vereinnahmung sowie im Kontext eines postmodernen utopischen Vakuums in ihrer gesellschaftlichen Funktion geschwächt worden ist. Es wurde argumentiert, dass die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext die Emanzipation des Menschen aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten Kontext begünstigt. Dies wurde damit begründet, dass die Wiederbelebung der *Agora* im Sinne der Etablierung einer starken, partizipatorischen Demokratie die Herstellung politischer Handlungsfähigkeit begünstigt. Letztere wirkt ihrerseits der Unterwerfung des modernen Subjekts durch ein zweckrational-kapitalistisch strukturiertes System entgegen und versetzt Menschen in die Lage, ihr sozioökonomisches Schicksal mittels partizipatorischer Institutionen politisch in die Hand zu nehmen. In einer heterogenen ästhetischen Kultur, in der Integration und Emanzipation im oben erläuterten Sinne zusammengedacht werden, wäre es möglich, das moderne Subjekt dafür zu sensibilisieren, dass Freiheit sowohl die Freiheit von unterwerfenden Strukturen als auch die Integration des Subjekts in die Polis impliziert, in der dieses sich als ein politisches, solidarisches und handlungsfähiges Wesen konstituiert. Die Frage, wie die republikanische Ästhetik von Zambrano und Gomá auf gesellschaftlicher Ebene – etwa im Bildungsbereich, in der öffentlichen Kulturarbeit oder durch die Implementierung in kulturindustrielle Produkte – konkret Anwendung finden kann, bietet einen spannenden Ausblick für die zukünftige Forschung.

Im Rückblick auf diese Untersuchung wird deutlich, dass die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit den Werken von Zambrano und Gomá aus einer philosophischen, soziologischen und literaturwissenschaftlichen Perspektive als sinnvoll bewertet werden kann, da beide Autor(inn)en zwischen diesen Perspektiven vermitteln. An ihre philosophisch-soziologischen Analysen, die ihrerseits durch literaturwissenschaftliche und kunstgeschichtliche Analysen fundiert werden, schließen sich konkrete Vorschläge für die Einbindung der Literatur in das Projekt

der Integration des modernen Subjekts in die Polis an. Die Auseinandersetzung mit den Werken von Zambrano und Gomá hat verdeutlicht, dass eine fundierte Gesellschaftskritik durch die Bezugnahme auf die Kunst- und Literaturgeschichte gestützt werden kann, da diese als soziales Barometer fungiert. Gleichzeitig wurde deutlich, dass ein philosophisch-soziologischer Zugang zur Geistesgeschichte dazu beitragen kann, Kunst- und Literaturgeschichte verständlich zu machen.

# Literaturverzeichnis

---

- Abellán, José Luis: María Zambrano: Una pensadora de nuestro tiempo, Barcelona: Anthropos 2006.
- Acevedo Guerra, Jorge: »La razón poética: una aproximación entre Zambrano y Heidegger«, in: Revilla Guzmán, Carmen (Hg.), La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 77–89.
- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- Alonso, Carlos Segade: »María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 17 (2016), S. 92–100. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/317411>. (Zugriff: 01.07.2025).
- Amarís Duarte, Olga: La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano, München: Ludwig-Maximilians-Universität München 2019. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:19-245890>. (Zugriff: 01.07.2025).
- Andreu Rodrigo, Agustín: »Fundamentación teológica de la razón poética«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 11 (2010), S. 6–17.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München; Berlin; Zürich: Piper 2015.
- Arendt, Hannah: Was ist Politik?, München: Piper 2020.
- Aristoteles: Politik [Übersetzt und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen herausgegeben von Eckart Schütrumpf], Hamburg: Meiner 2012.
- Arruza, Cinzia/Bhattacharya, Tithi/Fraser, Nancy: Feminismus für die 99 % – Ein Manifest, Berlin: Matthes & Seitz 2019.
- Ávila Crespo, Remedios: »El delirio del superhombre«: ¿Una nueva estación de lo sagrado?, in: Revilla Guzmán, Carmen (Hg.), La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 55–74.
- Balser, Markus/Ritzer, Uwe: Lobbykratie: Wie die Wirtschaft sich Einfluss, Mehrheiten, Gesetze kauft, München: Knaur 2018.
- Barber, Benjamin: Strong Democracy [Twentieth anniversary edition with a new preface], Berkeles/Los Angeles/London: University of California Press 2003.

- Bauman, Zygmunt: *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.
- Bundgård, Ana: *Más allá de la filosofía: Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid: Editorial Trotta 2000.
- Bürger, Peter: *Nach der Avantgarde*, Weilerswist: Velbrück 2014.
- Bürger, Peter: *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974.
- Cabrita, Maria João: »El tiempo de los hombres: lecturas sobre María Zambrano y Hannah Arendt«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 9 (2008), S. 15–20. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/142900>. (Zugriff: 01.07.2025).
- Chomsky, Noam: »Profit over people«, in: Chomsky, Noam, *Profit over people, War against people – Neoliberalismus und globale Weltordnung, Menschenrechte und Schurkenstaaten*, München: Piper 2010.
- Chomsky, Noam: *Wer beherrscht die Welt – Die globalen Verwerfungen der amerikanischen Politik*, Berlin: Ullstein 2021.
- Chomsky, Noam/Emran, Feroz: *Kampf oder Untergang! Warum wir gegen die Herren der Menschheit aufstehen müssen*, Frankfurt a.M.: Westend 2021.
- Crouch, Colin: *Postdemokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.
- Cuartango, Román G.: »Expulsado del archivo. El ser humano y la sombra de su individualidad«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 14 (2013), S. 26–33. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/274027>. (Zugriff: 01.07.2025).
- Cuervo, Antolín Sánchez: »Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano«, in: *Revista de filosofía* 49 (2017), S. 41–65. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7102285>. (Zugriff: 01.07.2025)
- de la Torre, Álvaro: »Ejemplaridad pública by Javier Gomá Lanzón«, in: *Cuadernos de Pensamiento Político* 28 (2010), S. 199–202.
- del Mar Moreno, María: »Sobre las Intelectuales republicanas«, in: Gómez Blesa, Mercedes (Hg.), *Las intelectuales republicanas. La conquista de la ciudadanía*, Madrid: Biblioteca nueva 2007, S. 15–31.
- della Porta, Donatella: »Progressive und regressive Politik im späten Neoliberalismus«, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 57–76.
- Eagleton, Terry: *Ästhetik: Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart: Metzler 1994.
- Eibas, Carmen Danés: »La ciudad: paradigma de libertad«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 2 (1999), S. 19–24. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/144852> (Zugriff: 01.07.2025).
- Ernst, Thomas: »Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen«, in: Neuhaus, Stefan/Nover, Immanuel (Hg.), *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter 2019, S. 21–44.

- Ette, Ottmar: »Mario Vargas Llosa oder die mediale Kompetenz«, in: Ette, Ottmar (Hg.), *Von den historischen Avantgarden bis nach der Postmoderne. Potsdamer Vorlesungen zu den Hauptwerken der Romanischen Literaturen des 20. und 21. Jahrhunderts*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 913–955.
- Ferraro, Carmine Luigi: »María Zambrano, Intérprete de Miguel de Unamuno«, in: *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 34 (1999), S. 13–28.
- Fraser, Nancy: »Ist der Kapitalismus notwendigerweise rassistisch?«, in: Shalini Randeria (Hg.), *Kapitalismus im 21. Jahrhundert*, Wien: Passagen Verlag 2022, S. 85–116.
- Fraser, Nancy: »Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus«, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017, S. 77–91.
- Früchtel, Joseph: »Zu den Kategorien des Häßlichen, des Schönen und der Technik«, in: Eusterschulte, Anne/Tränkle, Sebastian (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 59–71.
- Galdón, Patricia Palomar: »Génesis de la actitud confesional en María Zambrano«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 18 (2017), S. 46–58. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/322565> (Zugriff: 01.07.2025).
- García Lorenzo, Luciano/Menéndez Onrubia, Carmen: »Introducción«, in: Pérez Galdós, Benito, *Misericordia* [Edición de Luciano García Lorenzo], Madrid: Cátedra 2017, S. 9–69.
- García, María Luisa Maillard: »El concepto de creencia en Zambrano«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 13 (2012), S. 30–39. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/268641> (Zugriff: 01.07.2025).
- García Portela, Laura: »María Zambrano: Educación para la democracia«, in: *BajoPalabra* 9 (2014), S. 155–163. <https://doi.org/10.15366/bp2014.9.015> (Zugriff: 01.07.2025).
- García Restrepo, Gladis del Socorro/Giraldo Zuluaga, Conrado: »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).
- Gerhardt Öxle, Otto: »Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber«, in: *Historische Zeitschrift* 17, Beihefte (1994), S. 115–159.
- Gomá Lanzón, Javier: »Aladas palabras« in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 201–203.
- Gomá Lanzón, Javier: *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, Barcelona: Taurus 2015.

- Gomá Lanzón, Javier: »Atrévete a sentir. Sobre lo sublime contemporáneo«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 193–198.
- Gomá Lanzón, Javier: »Del héroe al concepto, y vuelta«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 293–300.
- Gomá Lanzón, Javier: *Dignidad*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2019.
- Gomá Lanzón, Javier: *Ejemplaridad pública*, Madrid: Taurus 2014.
- Gomá Lanzón, Javier: »El tema de la novela futura«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 177–179.
- Gomá Lanzón, Javier: »Filosofía como literatura conceptual«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 251–253.
- Gomá Lanzón, Javier: *Imitación y experiencia*, Madrid: Taurus 2015.
- Gomá Lanzón, Javier: *Ingenuidad aprendida*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2011.
- Gomá Lanzón, Javier: »La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 235–241.
- Gomá Lanzón, Javier: *La imagen de tu vida*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2017.
- Gomá Lanzón, Javier: *Materiales para una estética*, Pamplona: Universidad Pública de Navarra 2012.
- Gomá Lanzón, Javier: *Necesario pero imposible*, Madrid: Taurus 2015.
- Gomá Lanzón, Javier: »¿Por qué obedece la gente?«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 69–71.
- Gomá Lanzón, Javier: »¿Qué es la vocación literaria?«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 213–215.
- Gomá Lanzón, Javier: »¿A quién le importa lo que yo hago?«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 81–83.
- Gomá Lanzón, Javier: »Raptado por las Musas«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 217–223.
- Gomá Lanzón, Javier: »Responsabilidad del arte«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 173–175.
- Gomá Lanzón, Javier: »Tú eres muy especial«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 41–43.

- Gomá Lanzón, Javier: *Universal concreto: Método, ontología, pragmática y poética de la ejemplaridad*, Barcelona: Taurus 2023.
- Gomá Lanzón, Javier: »Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis«, in: Gomá Lanzón, Javier, *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2016, S. 123–130.
- Gomá Lanzón, Javier/Vallín, Pedro: *Verdades penúltimas*, Barcelona: Arpa 2024.
- Gómez Blesa, Mercedes: *Modernas y vanguardistas: Mujer y democracia en la II República*, Madrid: Ediciones el laberinto 2009.
- Gómez Blesa, Mercedes: »Zambrano-Nietzsche: La genealogía de la razón«, in: Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 10 (2009), S. 29–37. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/183279> (Zugriff: 01.07.2025).
- Gómez-Montero, Javier: »En camino hacia el olvido. Vanitas als Erscheinungsweise der Kontingenz urbanen Lebens bei Javier Marías«, in: *Paragrana* 27 (2018), S. 267–286.
- Gómez-Montero, Javier: »Engagement und Ernüchterung: Madrid-Berlin, aller et retour. Zur Erinnerungskultur im Stadtroman der Gegenwart in Spanien«, in: Carrillo Zeiter, Katja/Callsen, Berit (Hg.), *Berlin-Madrid. Postdiktatoriale Großstadtliteratur*, Frankfurt a.M.: Vervuert 2012, S. 115–136.
- Gómez-Montero, Javier: »Ethos y polis: Europa y la Ciudad. Apuntes sobre el pensamiento de María Zambrano«, in: Gómez-Montero, Javier (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 7–18.
- Gómez-Montero, Javier: »Literatura y Ciudad: Imágenes e imaginarios«, in: Gómez-Montero, Javier, et al. (Hg.), *Urban Dynamics. Conflicts, Representations, Appropriations and Politics*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2018, S. 43–86.
- Gómez-Montero, Javier: »Nachwort«, in: Gómez-Montero, Javier (Hg.), *María Zambrano – Europa und die Stadt. Gesammelte Aufsätze*, Kiel: Ludwig 2015, S. 265–289.
- Gonzáles di Pierro, Eduardo: »Dos filósofos piensan la república: María Zambrano y Edith Stein«, in: *Open Insight* 1 (2010), S. 70–83.
- González Quirós, José Luis: »El ejemplo de Aquiles«, in: *Nueva Revista* 114 (2007), S. 154–158.
- Greve, Jens: *Jürgen Habermas: Eine Einführung*, Konstanz: UVK 2009.
- Grimm, Alexander/Niederauer, Martin: »Kunst, Ästhetik und Aufklärung in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos«, in: Grimm, Marc/Niederauer, Martin (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 7–17.
- Grimm, Marc: »Utopie oder Ursprung? Zur Wahrheit in Kunst und Sprache bei Theodor W. Adorno und Martin Heidegger«, in: Grimm, Marc/Niederauer, Martin (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 108–128.

- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- Hesse, Christoph: »Kunst, Gesellschaft, Ästhetik«, in: Eusterschulte, Anne/Tränkle, Sebastian (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 29–41.
- Hogh, Philip: »Situation«, in: Eusterschulte, Anne/Tränkle, Sebastian (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 43–58.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Fischer 2019.
- Jameson, Fredric: »Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus«, in: Huyssen, Andreas/Scherpe, Klaus R. (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Hamburg: Rowohlt 1986, S. 45–102.
- Kipping, Katja: *Wer flüchtet schon freiwillig? Die Verantwortung des Westens oder Warum sich unsere Gesellschaft neu erfinden muss*, Frankfurt a.M.: Westend 2016.
- Kleesattel, Ines: »Form und Inhalt in kritischer Konstellation: Zum Verhältnis von Material, Fortschritt und thematischen Inhalten in der (Gegenwarts-)Kunst«, in: Grimm, Marc/Niederauer, Martin (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 70–88.
- Kleiner, Marcus S.: *Streamland – Wie Netflix, Amazon Prime & Co. unsere Demokratie bedrohen*, München: Droemer 2020.
- Kocka, Jürgen: *Geschichte des Kapitalismus*, München: C.H. Beck 2013.
- Krysmanski, Hans Jürgen: *0,1 % – Das Imperium der Milliardäre*, Frankfurt a.M.: Westend 2012.
- Laurenzi, Elena: »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).
- Layh, Susanna: *Finstere neue Welten: Gattungsparadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014.
- Lemke Duque, Carl Antonius: »María Zambrano y la Revista de Occidente 1931–1936. ¿Bases para una filosofía moderna del sujeto?«, in: Gómez-Montero, Javier (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 131–141.
- Lizaola, Julieta: »Ciudad y sacrificio«, in: Gómez-Montero, Javier (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 33–40.
- López-Aranguren, José Luis: »Filosofía y poesía«, in: Savater, Fernando, et al. (Hg.), *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Madrid: Zero 1983, S. 111–121.

- López-Aranguren, José Luis, et al.: »Mesa redonda sobre el pensamiento de María Zambrano«, in: Savater, Fernando, et al. (Hg.), *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Madrid: Zero 1983, S. 122–139.
- Luquin Calvo, Andrea: »María Zambrano ante las ruinas de la ciudad«, in: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 67 (2011), S. 71–88. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1839> (Zugriff: 01.07.2025).
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen*, Wien: Passagen Verlag 2015.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- Maillard García, María Luisa: »Novela y novelaría en María Zambrano«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 18 (2017), S. 54–66.
- Manow, Philip: »Der Populismus und die Politische Ökonomie der Globalisierung«, in: Möller, Kolja (Hg.), *Populismus – Ein Reader* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 253–285.
- Marquéz Jimeno, Eva María: »Historia y convivencia en María Zambrano«, in: *Thémata: Revista de filosofía* 35 (2005), S. 419–426. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1986866> (Zugriff: 01.07.2025).
- Martínez Fernández, Iker: »Sobre la imitación de los modelos. Comentarios a la Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá desde la filosofía antigua«, in: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 59 (2018), S. 701–714.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage »Das Kapital« von 1872], Hamburg: Nikol 2011.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: Siegfried Landshut (Hg.), *Karl Marx – Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848*, Stuttgart: Kröner 1971, S. 525–560.
- Mason, Paul: »Keine Angst vor der Freiheit«, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 149–174.
- Meier, Justus: *La rehumanización del hombre. María Zambrano und Javier Gomá Lanzón: Analyse und Kritik des modernen Subjekts*, Kiel: Christian-Albrechts-Universität zu Kiel 2023. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:8:3-2023-00229-0> (Zugriff: 01.07.2025).
- Meier, Justus: »La Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá. Una genealogía de la relación ciudadano-polis en la cultura occidental«, in: *SymCity* 9, Beihefte (2019), S. 1–117. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:8:3-2023-00743-8> (Zugriff: 01.07.2025).
- Meißner, Hanna: *Jenseits des autonomen Subjekts: Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*, Bielefeld: Transcript 2014.

- Merkel, Wolfgang: Sind Kapitalismus und Demokratie Feinde?«, in: Shalini Randeria (Hg.), *Kapitalismus im 21. Jahrhundert*, Wien: Passagen Verlag 2022, S. 53–84.
- Mettin, Martin/Zwarg, Robert: »Gesellschaft«, in: Eusterschulte, Anne/Tränkle, Sebastian (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 203–218.
- Mittelstraß, Jürgen: »Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510b–511e und Buch VII 521c–539d)«, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Platon, Politeia*, Berlin: Akademie Verlag 1997, S. 229–249.
- Moreno Sanz, Jesús: *La razón en la sombra: Antología crítica*, Madrid: Ediciones Siruela 2004.
- Moreno Sanz, Jesús: »Las fórmulas del corazón«, in: Savater, Fernando, et al. (Hg.), *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Madrid: Zero 1983, S. 16–38.
- Moreno Sanz, Jesús: »Panorámica general del abismal diálogo entre Zambrano y Nietzsche«, in: Revilla Guzmán, Carmen (Hg.), *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 15–28.
- Mouffe, Chantal: »Für einen linken Populismus«, in: Möller, Kolja (Hg.), *Populismus – Ein Reader*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 286–299.
- Müller, Jan-Werner: »Was ist Populismus?«, in: Möller, Kolja (Hg.), *Populismus – Ein Reader*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 216–252.
- Müller-Jentsch, Walther: »Theodor W. Adorno (1903–1969). Kunstsoziologie zwischen Negativität und Versöhnung«, in: Steuerwald, Christian (Hg.), *Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze.*, Hamburg: Springer 2016, S. 351–380.
- Nebrig, Alexander: »Neue Studien zu Moral und Ethik der Literatur und ihrer Kritik«, in: *Orbis Litterarum* 71 (2016), S. 549–560.
- Neuhaus, Stefan/Nover, Immanuel: »Einleitung: Aushandlungen des Politischen in der Gegenwartsliteratur«, in: Neuhaus, Stefan/Nover, Immanuel (Hg.), *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter 2019, S. 3–18.
- Orsi, Rocío: »La mortalidad, morada del ser humano. (Javier Gomá »Águiles en el gineceo«)«, in: Isegoría. Revista de filosofía moral y política 37 (2007), S. 267–273.
- Ortega Muñoz, Juan Fernando: *Biografía de María Zambrano*, Málaga: Editorial Arguval 2006.
- Ortega Muñoz, Juan Fernando: »Europa: sueño y esperanza en María Zambrano«, in: Gómez-Montero, Javier (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 93–103.
- Ortega y Gasset, José: »La rebelión de las masas«, in: Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas y otros ensayos*, Madrid: Alianza 2020, S. 17–312.

- Ortega y Gasset, José: »Meditaciones del Quijote«, in: Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*, Madrid: Alianza 2014, S. 15–146.
- Páez Martín, Juan Jesús: »La filosofía poético-literaria de María Zambrano«, in: Sánchez-Gey Venegas, Juana, et al. (Hg.), *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Madrid: Fundación Fernando Rielo 2011, S. 41–64.
- Page, Benjamin I./Gilens, Martin: *Democracy in America? – What has gone wrong and what we can do about it?*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2020.
- Pardo Salgado, Carmen: »En el destierro del arte«, in: Revilla Guzmán, Carmen (Hg.), *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 103–115.
- Pérez Galdós, Benito: *Misericordia*, Madrid: Edimat 2008.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando: »El Quijote y la filosofía española del XX«, in: *Ars Brevis* 13 (2008), S. 258–275.
- Piketty, Thomas: *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München: C.H. Beck 2014.
- Piketty, Thomas: *Kapital und Ideologie*, München: C.H. Beck 2020.
- Piñas Saura, María del Carmen: »Sobre la razón poética de María Zambrano«, in: Cervera, Vicente/Hernández, Belén/Dolores Adsuar, María (Hg.), *El ensayo como género literario*, Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones 2005, S. 131–142. <https://doi.org/10.6018/editum.1488> (Zugriff: 01.07.2025).
- Pino Campos, Luis Miguel: »En los orígenes: la épica homérica en la filosofía de María Zambrano«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 6 (2004), S. 134–142. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/142819> (Zugriff: 01.07.2025).
- Pino Campos, Luis Miguel: »Ortega en los Epistolarios de María Zambrano«, in: Sánchez-Gey Venegas, Juana, et al. (Hg.), *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Madrid: Fundación Fernando Rielo 2011, S. 97–149.
- Pizarro, Rocío: »Introducción«, in: Pérez Galdós, Benito, *Misericordia*, Madrid: Edimat 2008, S. 5–24.
- Platon: »Politeia«, in: Ursula Wolf (Hg.), *Platon, Sämtliche Werke*, Hamburg: Rowohlt 2008, S. 211–537.
- Precht, Richard David/Welzer, Harald: *Die vierte Gewalt: Wie Mehrheitsmeinung gemacht wird, auch wenn sie keine ist*, Frankfurt a.M.: Fischer 2022.
- Prezzo, Rosella: »Dasein, il y a, adsum: una comparación entre Zambrano, Heidegger y Lévinas«, in: Revilla Guzmán, Carmen (Hg.), *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 117–128.
- Prinz, Sophia: »Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik«, in: Reckwitz, Andreas/Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (Hg.), *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 353–369.

- Pröbbling, Michael: *Der grosse Raub im Süden – Ausbeutung im Zeitalter der Globalisierung*, Wien: Promedia 2014.
- Reckwitz, Andreas: »Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen«, in: Reckwitz, Andreas/Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (Hg.), *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 13–52.
- Revilla, Carmen Guzmán: »Sobre Max Scheler y María Zambrano. Acordes e intervalos«, in: Revilla, Carmen Guzmán (Hg.), *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 143–162.
- Rhein, Johannes: »Widerspiegelung – Vor-Schein – Ausdruck. Modelle ästhetischer Erkenntnis bei Lukács, Bloch und Adorno«, in: Grimm, Marc/Niederauer, Martin (Hg.), *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa 2016, S. 89–107.
- Richter, Emanuel: *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, Reinbek: Rowohlt 2004.
- Rosa, Hartmut: *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M.: Campus 1998.
- Russo, María Teresa: »María Zambrano, intérprete de San Agustín«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 3 (2001), S. 68–74. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/144887> (Zugriff: 01.07.2025).
- Sánchez Meca, Diego: »Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche«, in: Revilla Guzmán, Carmen (Hg.), *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 41–54.
- Sánchez-Gey Venegas, Juana: »Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 12 (2011), S. 56–63. <https://raco.cat/index.php/Aurora/article/view/250307> (Zugriff: 01.07.2025).
- Sánchez-Gey Venegas, Juana: »Galdós y María Zambrano: El saber de la experiencia«, in: Sánchez-Gey Venegas, Juana, et al. (Hg.), *María Zambrano. Nuevos sentidos de convivencia*, Madrid: Fundación Fernando Rielo 2011, S. 9–23.
- Sandel, Michael J.: *Das Unbehagen in der Demokratie – Was die ungezügelten Märkte aus unserer Gesellschaft gemacht haben [Eine Neuauflage für unsere gefährvollen Zeiten]*, Frankfurt a.M.: Fischer 2023.
- Sauerland, Karol: »Der Utopien gab es in den letzten 75 Jahren nicht wenige und nach wie vor sind sie gefragt«, in: Wolting, Monika (Hg.), *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Göttingen: V&R Unipress 2022, S. 51–60.
- Schaal, Gary S./Heidenreich, Felix: *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, Opladen; Toronto: Barbara Budrich 2016.

- Schäfer, Armin/Zürn, Michael: »Die Krise der Repräsentation und die entfremdete Demokratie«, in: Möller, Kolja (Hg.), *Populismus – Ein Reader* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2022, S. 329–367.
- Schäfer, Hilmar: »Einleitung: Medien und Zeichen«, in: Reckwitz, Andreas/Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (Hg.), *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 193–203.
- Schneider, Norbert: *Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne*, Ditzingen: Reclam 2017.
- Schweppenhäuser, Gerhard: *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg: Junius 2017.
- Sevilla, Sergio: »Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 12 (2011), S. 64–73. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/250308> (Zugriff: 01.07.2025).
- Simmel, Georg: »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: Simmel, Georg, *Individualismus der modernen Zeit [und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt]*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 319–334.
- Simmel, Georg: »Individualismus der modernen Zeit«, in: Simmel, Georg, *Individualismus der modernen Zeit [und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt]*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 346–354.
- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Smith, Adam: *Wohlstand der Nationen* [Nach der Übersetzung von Max Stirner herausgegeben von Heinrich Schmidt], München: Anaconda 2024.
- Soto García, Pamela/Espinoza Lolas, Ricardo: »Xavier Zubiri y María Zambrano: de la crisis europea a una reforma del entendimiento«, in: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 70 (2015), S. 435–457.
- Suárez, Jorge Novella: »María Zambrano y el suicidio de Europa«, in: *Azafea: revista de filosofía* 20 (2018), S. 205–218. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6861035> (Zugriff: 01.07.2025).
- Tarantino, Stefania: »María Zambrano, habitante del mundo y pensadora de la paz«, in: *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 17 (2016), S. 102–111. <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/317412> (Zugriff: 01.07.2025).
- Taylor, Charles: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Tejada, Ricardo: »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.

- Tejada, Ricardo: »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: Gómez-Montero, Javier (Hg.), *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Kiel: Ludwig 2014, S. 117–130.
- Tejada, Ricardo: »Totalitarismo y absolutismo en Hannah Arendt y María Zambrano«, in: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 13 (2017), S. 77–88. <http://hdl.handle.net/10486/678771> (Zugriff: 01.07.2025).
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.
- Tränkle, Sebastian: »Schein und Ausdruck«, in: Eusterschulte, Anne/Tränkle, Sebastian (Hg.), *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Berlin: De Gruyter 2021, S. 105–121.
- Unamuno, Miguel de: *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid: Cátedra 1988.
- Varoufakis, Yanis: *Technofeudalismus: Was den Kapitalismus tötete*, München: Antje Kunstmann 2024.
- Vorländer, Hans: *Demokratie – Geschichte, Formen, Theorien*, München: C.H. Beck 2010.
- Welwei, Karl-Wilhelm: *Die griechische Polis: Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1983.
- Wollin, Sheldon Stanford: *Umgekehrter Totalitarismus: Faktische Machtverhältnisse und ihre zerstörerischen Auswirkungen auf die Demokratie*, Frankfurt a.M.: Westend 2024.
- Wolting, Monika: »Climate Fiction« in der deutschsprachigen Literatur«, in: Wolting, Monika (Hg.), *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Göttingen: V&R Unipress 2022, S. 61–78.
- Wolting, Monika: »Utopien in Zeiten der Dystopien«, in: Wolting, Monika (Hg.), *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Göttingen: V&R Unipress 2022, S. 9–18.
- Zamboni, Chiara: »Heidegger y María Zambrano: dos formas diferentes de amor a la Naturaleza«, in: Revilla Guzmán, Carmen (Hg.), *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Bellaterra Edicions 2013, S. 129–139.
- Zambrano, María: *Claros del bosque*, Madrid: Alianza 2019.
- Zambrano, María: »De la necesidad y la esperanza«, in: *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 10 (2009), S. 112–115.
- Zambrano, María: *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, Barcelona: Círculo de Lectores 1989.
- Zambrano, María: *Dos fragmentos acerca del amor, De la aurora*, Madrid: Turner 1986.

- Zambrano, María: »Dos fragmentos acerca del pensar«, in: Aurora. Papeles del seminario María Zambrano 7 (2005), S. 95–97.
- Zambrano, María: El hombre y lo divino, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica 1955.
- Zambrano, María: »El horizonte y la destrucción«, in: Aurora. Papeles del seminario María Zambrano 13 (2012), S. 173–176.
- Zambrano, María: »Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928–1990)«, in: Ramírez, Goretti, et al. (Hg.), Obras completas, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2014, S. 127–799.
- Zambrano, María: España, sueño y verdad, Barcelona: Edhasa 2002.
- Zambrano, María: »Filosofía y Poesía«, in: Moreno Sanz, Jesús (Hg.), Obras completas, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2015, S. 659–777.
- Zambrano, María: Hacia un saber sobre el alma, Madrid: Alianza 2019.
- Zambrano, María: Horizonte del liberalismo, Madrid: Ediciones Morata 1996.
- Zambrano, María: La agonía de Europa, Madrid: Mondadori 1988.
- Zambrano, María: »La ciudad«, in: Aurora. Papeles del seminario María Zambrano 13 (2012), S. 18–23.
- Zambrano, María: La confesión: Género literario, Madrid: Mondadori 1988.
- Zambrano, María: La España de Galdós, Madrid: Alianza 2020.
- Zambrano, María: »Los bienaventurados«, in: Moreno Sanz, Jesús (Hg.), Obras completas, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2019, S. 357–503.
- Zambrano, María: »Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil«, in: Moreno Sanz, Jesús (Hg.), Obras completas, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2015, S. 107–514.
- Zambrano, María: Notas de un método, Madrid: Tecnos 2011.
- Zambrano, María: »Para una historia de la piedad«, in: Aurora. Papeles del seminario María Zambrano 13 (2012), S. 103–107.
- Zambrano, María: »Pensamiento y Poesía en la vida española«, in: Moreno Sanz, Jesús (Hg.), Obras completas, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2015, S. 517–656.
- Zambrano, María: Persona y democracia, Madrid: Alianza 2019.
- Zambrano, María: Unamuno, Barcelona: Debolsillo 2004.
- Zeindler, Matthias: »Kunstwahrnehmung als exemplarische Beziehung. Zum Verhältnis von Kunst und Ethik«, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 38 (1996), S. 74–96.
- Zima, Peter V.: Das literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne, Tübingen: Francke 2001.
- Zima, Peter V.: Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie, Tübingen: Francke 2008.
- Zima, Peter V.: Entfremdung: Pathologie der postmodernen Gesellschaft, Tübingen: Francke 2014.

- Zima, Peter V.: *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur*, Tübingen: Francke 2009.
- Zima, Peter V.: *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen: Francke 2007.
- Zinn, Howard: *Eine Geschichte des amerikanischen Volkes*, Hamburg: Nikol 2013.
- Žižek, Slavoj: *Ärger im Paradies – Vom Ende der Geschichte zum Ende des Kapitalismus*, Frankfurt a.M.: Fischer 2015.
- Žižek, Slavoj: »Die populistische Versuchung«, in: Geiselberger, Heinrich (Hg.), *Die Große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 293–313.
- Zuboff, Shoshana: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt a.M./New York: Campus 2018.



