

***La rehumanización del hombre. María Zambrano und Javier
Gomá Lanzón. Analyse und Kritik des modernen Subjekts.***

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Vorgelegt von

Julius Justus David Meier

Kiel, Juli 2022

Erstgutachter: Prof. Dr. phil. Javier Gómez-Montero

Zweitgutachter: PD Dr. phil. Frank Nagel

Tag der mündlichen Prüfung: 27.01.2023

Durch den 2. Prodekan für Studium und Lehre, Prof. Dr. Jörg Kilian, zum Druck genehmigt:
17.03.2023

Danksagung

Ich danke allen Menschen, die dieses Promotionsprojekt ermöglicht und mich hierin auf unterschiedliche Weise unterstützt haben.

Allen voran danke ich meinen Betreuern Prof. Dr. phil. Javier Gómez-Montero und PD Dr. phil. Frank Nagel.

Ich widme diese Arbeit meiner Familie, die mit mir an meine Träume glaubt, mit der ich die Freude über meine Erfolge teilen kann und die immer hinter mir steht.

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG.....	1
2	FORSCHUNGSSTAND.....	5
3	DAS MODERNE SUBJEKT ALS PROBLEM.....	12
3.1	Das autonome Subjekt und seine Negation	12
3.1.1	Das autonome Subjekt	12
3.1.2	Die Negation des autonomen Subjekts	13
3.2	Das moderne Subjekt und der Individualismus	20
3.2.1	Individualismus und Entfremdung des modernen Subjekts - Diagnosen der frühen Soziologie	20
3.2.2	Das moderne Subjekt und die <i>Res publica</i>	24
3.2.3	Das Subjekt in der postmodernen Kultur – Nihilismus, Narzissmus und Beziehungsunfähigkeit	32
4	MARÍA ZAMBRANO - ANALYSE, KRITIK UND REHUMANISIERUNG DES MODERNEN SUBJEKTS.....	38
4.1	Zur Autorin und ihrem Werk	38
4.2	Die Konstituierung der <i>persona</i> in der griechischen <i>Polis</i>	43
4.3	Europa als Produkt des augustinischen Glaubens	49
4.4	Die Konstituierung des modernen Subjekts.....	55
4.4.1	Vernunft und Gefühl als alternative Weltzugänge - Vom Verhältnis zwischen Philosophie und Poesie	55
4.4.2	Das moderne Subjekt und der <i>absolutismo de la razón</i>	66
4.5	Die Rehumanisierung des modernen Subjekts	77
4.5.1	Zambranos Perspektive auf die Notwendigkeit der Rehumanisierung des modernen Subjekts	77
4.5.2	Die <i>razón poética</i> - Eine Synthese der <i>Ratio</i> und Poesie	80
4.5.3	Der <i>realismo español</i> - Zambrano und die spanische Literatur.....	84
4.5.3.1	Zambranos Konzept des <i>realismo español</i>	84
4.5.3.2	Zambrano und San Juan de la Cruz	100
4.5.3.3	Zambrano und Miguel de Unamuno.....	106
4.5.3.4	Zambrano und Benito Pérez Galdós	121
4.5.4	Zwischenfazit.....	130
5	JAVIER GOMÁ - ANALYSE, KRITIK UND REHUMANISIERUNG DES MODERNEN SUBJEKTS.....	132
5.1	Zum Autor und seinem Werk	132
5.2	Das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft in der Vormoderne ...	134

5.2.1	Gomás Interpretation des Mythos von Achilles im Gynäzeum: Eine exemplarische Darstellung des vormodernen Verständnisses vom Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft	134
5.2.2	Exemplarische Literatur als vormoderne Integrations- und Sozialisationsinstanz.	139
5.3	Die Konstitution des modernen Subjekts	142
5.4	Die Rehumanisierung des modernen Subjekts	150
5.4.1	Gomás Perspektive auf die Notwendigkeit der Rehumanisierung des modernen Subjekts	150
5.4.2	Die <i>paideia democrática</i>	163
5.4.3	Gomás Konzept der <i>novela de educación</i> im Kontext seines Plädoyers für einen ästhetischen Paradigmenwechsel.....	173
5.4.4	<i>La imagen de tu vida</i> - Eine Quijote-Interpretation und ein <i>monólogo dramático</i> im Zeichen der Analyse und Kritik des modernen Subjekts	191
6	ABSCHLUSSDISKUSSION - BEITRÄGE DER LITERATUR ZUM PROJEKT DER REHUMANISIERUNG DES MODERNEN SUBJEKTS.....	204
7	FAZIT.....	243
	LITERATURVERZEICHNIS	248

1 Einleitung

Das Ziel dieser Arbeit ist die Herausarbeitung der Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowie der daran anknüpfenden Vorschläge zur Rehumanisierung des modernen Subjekts aus den Gesamtwerken von María Zambrano und Javier Gomá Lanzón.

Der Begriff Rehumanisierung wird auf Grundlage eines von den Autor(inn)en diagnostizierten, spezifisch modernen Individualismus des modernen Subjekts als die Reintegration in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext verstanden. Die Wahl des Begriffes Rehumanisierung wird dadurch begründet, dass beide Autor(inn)en ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts einen an der griechischen *Polis* orientierten Öffentlichkeitsbegriff zugrunde legen, welcher ein Verständnis des öffentlichen Raumes als gemeinschaftlich-politischer Kontext sowie sinn- identitäts- und solidaritätsstiftende Sphäre impliziert, in welcher sich der Mensch überhaupt erst als politisches, ethisches und über Identität verfügendes Wesen konstituiert.

Die Verwendung des Begriffes Moderne orientiert sich in dieser Arbeit an dem Epochenverständnis von Zambrano und Gomá. Diese setzen den Beginn der Moderne zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert an.¹ Als die zentralen Epochenmerkmale nennen die Autor(inn)en einen durch Descartes eingeleiteten sowie sich im Idealismus und der Romantik entfaltenden Subjektzentrismus² sowie eine mit der Aufklärung assoziierte Abwertung der Vergangenheit und Etablierung der Vorstellung der Geschichte als linearer Fortschritt.³

Im Rahmen dieser Arbeit soll zum einen die Hypothese überprüft werden, dass die Analyse und Kritik des modernen Subjekts einen zentralen Aspekt in den Werken von Zambrano und Gomá darstellt. Zum anderen soll die Hypothese überprüft werden, dass die Autor(inn)en im Anschluss an ihre Analyse und Kritik die Literatur auf unterschiedliche Weise in das Projekt einer Rehumanisierung des modernen Subjekts im oben verstandenen Sinne

¹ Vgl. Javier Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia* (Madrid: Taurus, 2015), 84, 246–51, 592–93; María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid: Alianza editorial, 2019), 94; María Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, in *Obras completas*, María Zambrano, Bd. 1 (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015), 142.

² Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 24, 84, 232–45, 292–263; María Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, in *Obras completas*, María Zambrano, Bd. 1 (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015), 569; María Zambrano, „Filosofía y Poesía“, in *Obras completas*, María Zambrano, Bd. 1 (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015), 747; María Zambrano, *El hombre y lo divino* (Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1955), 14–15, 147–54, 239; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 182, 223; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 143–52, 200–215.

³ Vgl. Javier Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública* (Madrid: Taurus, 2014), 79; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 87, 229–42, 275, 592; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 94; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 142.

einspannen.

Letztere These wird dahingehend spezifiziert, dass hinsichtlich Zambrano aufgezeigt werden soll, inwiefern die Autorin für die Rezeption und Etablierung einer Kunst und insbesondere einer Literatur plädiert, die sich an einem von ihr als *realismo español* bezeichneten Weltzugang orientiert, welchen sie aus einem griechisch-antiken Poesieverständnis ableitet. Diesbezüglich soll aufgezeigt werden, dass dieser Weltzugang der Autorin zufolge - im Gegensatz zu dem im modernen Subjekt dominierenden Motiv der rationalen Beherrschung des Objekts - das Selbst zum Schweigen bringen und dadurch rezeptiven Raum für die Wahrnehmung des Anderen schaffen, Kommunikation ermöglichen und somit die Basis für die Integration in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext legen soll. Wie im Rahmen dieser Untersuchung herausgearbeitet wird, versteht Zambrano „das Andere“ als das dem Subjekt im Sinne einer externen Realität gegenüberstehende Objekt - vornehmlich im Sinne des anderen Menschen, der belebten und unbelebten Natur sowie des Göttlichen.

Hinsichtlich Gomá soll aufgezeigt werden, inwiefern der Autor für die Überwindung der Hegemonie eines emanzipatorisch-expressiven Paradigmas in der zeitgenössischen Kunst plädiert, welches Individualität außerhalb eines gemeinschaftlichen Kontextes verortet und dadurch einen Individualismus sowie die Atomisierung und Entpolitisierung der Gesellschaft begünstigt. Diesbezüglich soll zum einen untersucht werden, inwiefern Gomás Konzept einer *novela de educación* eine Überwindung des genannten Paradigmas darstellt, die intersubjektive Konstituierung des Menschen in der *Polis* exemplarisch vermitteln und die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext begünstigen kann. Zum anderen soll herausgearbeitet werden, inwiefern Gomá die Figur des Don Quijote als Prototyp für das moderne Subjekt skizziert, insofern dieser sich bewusst für einen aus einer zeitgenössischen Perspektive als naiv bewerteten *Idealismo* entscheidet, welchen Gomá als Voraussetzung für die Reintegration des modernen Subjekts in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext versteht.

Um die Analyse, Kritik und Rehumanisierungsvorschläge 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 den spanischen Autor(inn)en in Beziehung gesetzt, die sich in kritischer Weise mit den Pathologien des modernen Subjekts sowie des Subjekt-Gesellschaftsgefüges auseinandersetzen.

Im Zuge der In-Beziehung-Setzung der Werke von Zambrano und Gomá zum Diskurs wird herausgearbeitet, dass die spanischen Autor(inn)en hinsichtlich ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts in eine Tradition republikanisch geprägten Denkens treten, welche sich an einem Öffentlichkeitsbegriff der griechischen *Polis* orientiert und die Reintegration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext intendiert. Diesbezüglich wird dargelegt, dass die Autor(inn)en zwischen einem republikanischen und ästhetischen Paradigma vermitteln, insofern Zambrano und Gomá die Literatur in das Projekt der Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* und damit einhergehend der Wiederbelebung des öffentlichen Raumes einspannen.

Ästhetik wird in dieser Arbeit im Anschluss an Norbert Schneider als die Mitte des 18. Jahrhunderts konstituierte philosophische Disziplin verstanden, welche eine Theorie der Kunst betreibt⁴ und insbesondere seit dem 19. Jahrhundert in enger Wechselbeziehung mit Kunst steht.⁵ Republikanismus wird in dieser Arbeit 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.⁶

Im Rahmen der In-Beziehung-Setzung zu zeitgenössischen ästhetischen Ansätzen und Tendenzen wird herausgearbeitet, dass die von Zambrano und Gomá getätigten Vorschläge zur literarisch vermittelten Reintegration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext kompatibel zu einer Tradition moderner Kunst sind, welche auf die Kritik und Überwindung eines das Subjekt unterdrückenden, zweckrational-kapitalistisch strukturierten Systems abzielt. Dies wird dadurch begründet, dass die Integration in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext und die Emanzipation aus einem das Subjekt unterdrückenden, zweckrational-kapitalistisch Systems einander begünstigen.

Die Struktur dieser Arbeit sieht vor, im Kapitel 2 den Forschungsstand in der Sekundärliteratur zu Zambrano und Gomá darzustellen. Im Kapitel 3 soll ein terminologisches und theoretisches Fundament für die Auseinandersetzung mit der von Zambrano und Gomá betriebenen Analyse und Kritik des modernen Subjekts gelegt werden, um das Forschungsfeld zu skizzieren, vor dessen Hintergrund ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekts verständlich wird. Hier werden schwerpunktmäßig solche Aspekte thematisiert und

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

⁵ Vgl. ebd., 17.

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

Diskursbeiträge konsultiert, zu denen Zambrano und Gomá im Verlauf dieser Untersuchung in Beziehung gesetzt werden. In den Kapiteln 4 und 5 werden die Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowie die daran anknüpfenden Vorschläge zur Einspannung der Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts aus den Gesamtwerken von Zambrano und Gomá herausgearbeitet. Im Kapitel 6 werden die Vorschläge der Autor(inn)en zueinander sowie zum zeitgenössischen ästhetisch-literaturwissenschaftlichen Diskurs in Beziehung gesetzt, um Parallelen, die Aktualität sowie Anknüpfungspunkte ihrer Ansätze zum aktuellen Diskurs herauszuarbeiten.

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 Rehumanisierungsvorschläge aus dem Werk von Gomá sowie eine In-Beziehung-Setzung zum oben genannten zeitgenössischen Diskurs steht bisher aus. Jedoch formuliert bereits Iker Martínez Fernández, 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.⁷ Zudem schreibt sie seinem Werk das Potenzial zu, Vorurteile gegenüber dem Konzept der Imitation, verstanden als Subjektkonstituierungsinstanz, zu überwinden.⁸ 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 erläutertes Konzept der *novela de educación* - einen alternativen Ansatz zu einer im Diskurs dominierenden, auf die Expression und Emanzipation des Subjekts abzielenden Ästhetik darstellt. Zudem wird die von Martínez Fernández 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 Reintegration 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 Systems begünstigen kann. Darüber hinaus knüpft diese Arbeit an einen Artikel von Rocío Orsi an, in welchem die Autorin den von Gomá skizzierten, im Kapitel 5.2.1 dieser Untersuchung erläuterten Eintritt in das ethische Stadium mit einer Öffnung des Subjekts vergleicht.⁹ Im Rahmen dieser Arbeit soll die im Eintritt in das ethische Stadium implizierte Öffnung des Subjekts für den anderen Menschen sowie 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

⁷ Vgl. Iker Martínez Fernández, „Sobre la imitación de los modelos. Comentarios a la Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá desde la filosofía antigua“, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 59 (2018): 713.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. Rocío Orsi, „La mortalidad, morada del ser humano. (Javier Gomá, 'Águiles en el gineceo')“, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 37 (2007): 269.

Subjektzentrismus von Zambrano und Gomá herausgearbeitet und es wird aufgezeigt, inwiefern diese Überwindung bei ihnen als literarisch vermittelt gedacht wird.

Zudem gelangt diese Arbeit im Kapitel 6 im Sinne der Feststellungen von Gonzáles Quirós und Álvaro de la Torre zum Schluss, dass sich Gomás Werk trotz der pessimistischen Diagnosen der zeitgenössischen Gesellschaft¹⁰ durch einen strukturellen Optimismus auszeichnet.¹¹ 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 Rehumanisierung des modernen Subjekts sowie der Entfaltung des Potenzials der modernen Demokratien einspannt. Darüber hinaus knüpft das Forschungsprojekt thematisch an die Masterarbeit des Autors dieser Untersuchung an, in welcher eine Genealogie des Bürger-*Polis*-Verhältnisses in der europäischen Kultur aus Gomás *Tetralogía de la ejemplaridad* herausgearbeitet wird.¹² Vorab sei angemerkt, dass Gomás Konzept der *Polis*, welches in den Kapiteln 5.1 und 5.2 näher erläutert wird, nicht auf das historische Phänomen der griechischen Stadtstaaten begrenzt ist, sondern eine epochenunabhängig existierende soziale Realität bezeichnet, die in sinn-, solidaritäts- und identitätsstiftender Weise auf das Subjekt wirkt. Die Anknüpfung an die genannte Masterarbeit ergibt sich zudem dahingehend, dass in deren Schlussbetrachtung eine vergleichende Untersuchung mit María Zambrano als zuträglich für ein Verständnis des Subjekt-Gesellschaft-Gefüges der europäischen Gesellschaft der Gegenwart in Aussicht gestellt wird, da die Autor(inn)en sich in ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts sowohl gegenseitig bestätigen als auch in ihren Perspektiven ergänzen.¹³

Während im Rahmen dieses Promotionsprojekts 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* liegt. Hinsichtlich der Analyse und Kritik des modernen Subjekts kann festgestellt werden, dass, auch wenn Jesús Moreno Sanz bereits 1993 auf die Relevanz der

¹⁰ Vgl. Álvaro de la Torre, „Ejemplaridad pública by Javier Gomá Lanzón“, *Cuadernos de Pensamiento Político* 28 (2010): 200.

¹¹ Vgl. José Luis González Quirós, „El ejemplo de Aquiles“, *Nueva Revista* 114 (2007): 157.

¹² Vgl. Justus Meier, „La Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá. Una genealogía de la relación ciudadano-polis en la cultura occidental“, *SymCity* 9, Beihefte (2019), <https://www.uni-kiel.de/symcity/beihefte/sc9meier.pdf>.

¹³ Vgl. ebd., 109–11.

Kritik an einem gegenüber dem Anderen verschlossenen modernen Subjekt in Zambranos Werk sowie auf ihre Bezüge zu einem subjektkritischen Diskurs verwiesen hatte,¹⁴ die Analyse und Kritik des modernen Subjekts bisher lediglich am Rande der sekundärwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ihrem Werk thematisiert wurde.¹⁵ 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 betont¹⁶ und Javier Gómez-Montero war zu der Aussage gelangt, dass die Kritik des modernen Subjekts einen elementaren Bestandteil ihres Werkes darstellt.¹⁷ Darüber hinaus hatte Gómez-Montero in der Europa-Reflexion der Autorin ein Streben nach der Rehumanisierung der europäischen Gesellschaft identifiziert.¹⁸

Hinsichtlich der Rehumanisierungsvorschläge der Autorin wird im Rahmen dieser Untersuchung ein Fokus auf Zambranos Analysen und Konzeptionen einer Literatur im Sinne des *realismo español* gelegt, welche die Autorin in ein Projekt der rezeptiven Öffnung des modernen Subjekts für das Objekt einspannt. Mit Zambranos Konzept des *realismo español* 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 español* auf der anderen Seite herausgearbeitet und Zambranos Verständnis des *realismo español* im Kontext einer In-Beziehung-Setzung zur

¹⁴ Vgl. Jesús Moreno Sanz, *La razón en la sombra: Antología crítica* (Madrid: Ediciones Siruela, 2004), 186.

¹⁵ Vgl. Román G. Cuartango, „Expulsado del archivo. El ser humano y la sombra de su individualidad“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 14 (2013): 26–33., Mercedes Gómez Blesa, „Zambrano-Nietzsche: La genealogía de la razón“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 10 (2009): 34–37., Stefania Tarantino, „María Zambrano, habitante del mundo y pensadora de la paz“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 17 (2016): 102., Pamela Soto García und Ricardo Espinoza Lolas, „Xavier Zubiri y María Zambrano: de la crisis europea a una reforma del entendimiento“, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 70 (2015): 441–57., Andrea Luquin Calvo, „María Zambrano ante las ruinas de la ciudad“, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 67 (2011): 77–82.

¹⁶ Vgl. Carl Antonius Lemke Duque, „María Zambrano y la Revista de Occidente 1931-1936. ¿Bases para una filosofía moderna del sujeto?“, in *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero (Kiel: Ludwig, 2014), 131, 136–37.

¹⁷ Vgl. Javier Gómez-Montero, „Nachwort“, in *María Zambrano - Europa und die Stadt. Gesammelte Aufsätze*, María Zambrano (Kiel: Ludwig, 2015), 282.

¹⁸ Vgl. ebd., 285.

Philosophie von Ortega y Gasset, Unamuno und Zubiri erläutert.¹⁹ 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.²⁰ Insbesondere ihr Konzept der *razón poética* wurde als Basis für ein von Zambrano angestrebtes, neues und gemeinschaftlich orientiertes Zusammenleben interpretiert,²¹ jedoch nicht die Literatur im Sinne des *realismo español* als ein diesbezüglicher Rehumanisierungsvorschlag 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 Reintegration 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 welchem nicht das Handeln aus eigenem Interesse, sondern das Interesse für das Andere im Vordergrund steht.²² 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

¹⁹ Vgl. Ana Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano* (Madrid: Editorial Trotta, 2000), 186–214.

²⁰ Vgl. ebd., 308–39., 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.,

²¹ Vgl. Laura García Portela, „María Zambrano: Educación para la democracia“, *Bajo Palabra* 9 (2014): 160–61., Juana Sánchez-Gey Venegas, „Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 12 (2011): 63., Luis Miguel Pino Campos, „En los orígenes: la épica homérica en la filosofía de María Zambrano“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 6 (2004): 135., Juana Sánchez-Gey Venegas, „Galdós y María Zambrano: El saber de la experiencia“, in *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Hg. Juana Sánchez-Gey Venegas u. a. (Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2011), 107., Luquin Calvo, „María Zambrano ante las ruinas de la ciudad“, 82.

²² Vgl. Sánchez-Gey Venegas, „Galdós y María Zambrano: El saber de la experiencia“, 17–18.

Unamuno einer Literatur im Sinne des *realismo español* das Potenzial zugesprochen werden kann, zu einem Projekt der Rehumanisierung 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, welche 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.²³ Diese Forschungsergebnisse sollen dahingehend ergänzt werden, dass aufgezeigt wird, inwiefern Zambrano das literarische Werk Unamunos aus der Perspektive ihres Plädoyers für eine Rehumanisierung 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 eines modernen Subjekt-Gesellschaft-Gefüges sowie des Rückbezuges auf einen antiken

²³ Vgl. Juan Jesús Páez Martín, „La filosofía poético-literaria de María Zambrano“, in *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Hg. Juana Sánchez-Gey Venegas u. a. (Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2011), 57–59., José Luis Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo* (Barcelona: Anthropos, 2006), 85–93., Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 36–40, 51–97., Carlos Segade Alonso, „María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 17 (2016): 92–100.

Öffentlichkeitsbegriff in den Werken von Zambrano und Hannah Arendt hingewiesen.²⁴ Diese Hinweise werden in dieser Arbeit hinsichtlich 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 Sanz²⁵, Andrea Luquin Calvo²⁶, Julieta Lizaola²⁷ und Jorge Novella Suárez²⁸ darauf hingewiesen, dass Zambranos Kritik eines modernen *absolutismo de la razón* 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 *absolutismo de la razón* 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

²⁴ Vgl. Olga Amarís Duarte, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano* (München: Ludwig-Maximilians-Universität München, 2019), 259–445, <https://edoc.ub.uni-muenchen.de/24589/>; Maria João Cabrita, „El tiempo de los hombres: lecturas sobre María Zambrano y Hannah Arendt“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 9 (2008): 16–20; Ricardo Tejada, „Totalitarismo y absolutismo en Hannah Arendt y María Zambrano“, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 13 (2017): 78–88; Luquin Calvo, „María Zambrano ante las ruinas de la ciudad“, 72.

²⁵ Vgl. Moreno Sanz, *La razón en la sombra: Antología crítica*, 186.

²⁶ Vgl. Luquin Calvo, „María Zambrano ante las ruinas de la ciudad“, 76.

²⁷ Vgl. Lizaola, „Ciudad y sacrificio“, 34.

²⁸ Vgl. Jorge Novella Suárez, „María Zambrano y el suicidio de Europa“, *Azafea: revista de filosofía* 20 (2018): 208.

häufig hervorgehoben wird,²⁹ die meiste Aufmerksamkeit in der Sekundärliteratur nach wie vor der In-Beziehung-Setzung zu Autor(inn)en des frühen 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 Vakuums³⁰, eines ästhetischen Kapitalismus³¹ sowie der Neoavantgarde³² das Potenzial der in ihren Rehumanisierungsvorschlägen 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.

²⁹ Vgl. Rosella Prezzo, „Dasein, il y a, adsum: una comparación entre Zambrano, Heidegger y Lévinas“, in *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán (Barcelona: Bellaterra, 2013), 127., Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, 11., Pino Campos, „En los orígenes: la épica homérica en la filosofía de María Zambrano“, 134., Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 16.

³⁰ Vgl. Peter V. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie* (Tübingen: Francke, 2008), 437–80.

³¹ Vgl. Andreas Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft - ein analytischer Bezugsrahmen“, in *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), 38–42; Sophia Prinz, „Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik“, in *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), 353, 357–58.

³² Vgl. Peter Bürger, *Nach der Avantgarde* (Weilerswist: Velbrück, 2014), 101–8.

3 Das moderne Subjekt als Problem

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 Rehumanisierung 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, welche zwei 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.³³ 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.³⁴

Mit der Entstehung eines modernen Subjekts, welches sich selbst als autonomes Wesen begreift, setzt sich insbesondere Charles Taylor in *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* auseinander. Die Entstehung und Konsolidierung der Vorstellung vom Menschen als autonomes Subjekt im 17. und 18. Jahrhundert führt Taylor auf ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren zurück: So hatten vor allem 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 seiner Entdeckung durch das Subjekt verortete.³⁵ Zugleich hatten diese Ideale die für die Vorstellung vom autonomen Subjekt

³³ Vgl. Peter V. Zima, *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne* (Tübingen: Francke, 2007), IX–XI.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), 263–316.

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.³⁶ 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.³⁷

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.³⁸ So konnte dem Autor zufolge ein spezifisch modernes Ideal der Innerlichkeit entstehen, nach 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.³⁹ Diese Vorstellung führte Taylor zufolge dazu, dass sich der moderne Mensch als ein Wesen begreift, welches sich als autonomes Subjekt dem Objekt und der Welt gegenüberstellt, eigens konstituierte Zwecke und Ideale anstrebt⁴⁰ und sich selbst unabhängig von äußeren Autoritäten realisiert.⁴¹

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 liegendes Subjekt im oben erläuterten Sinne verstanden wurde,⁴² 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

³⁶ Vgl. ebd., 295–97.

³⁷ Vgl. ebd., 374–433.

³⁸ Vgl. ebd., 639–79.

³⁹ Vgl. ebd., 678.

⁴⁰ Vgl. ebd., 158.

⁴¹ Vgl. ebd., 653.

⁴² Vgl. Zima, *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, XI, 347.

durch Ideologien, Religionen und kollektive Wertevorstellungen gelegt hatte.⁴³ 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.⁴⁴ 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 Verständnis etabliert, welches das Subjekt auf der einen Seite als durch äußere Machteinflüsse und auf der anderen Seite als durch Widerstandsbewegungen gegen diese Machteinflüsse konstituiertes Wesen auffasst.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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 Bedingungen immer die Rahmenbedingungen und Möglichkeiten der Konstituierung des Subjekts abstecken.⁴⁸

Zima arbeitet heraus, dass sich der soziologische Diskurs zum modernen Subjekt im 20. Jahrhundert auch über Foucault hinaus vornehmlich der Vereinnahmung des Subjekts durch

⁴³ Vgl. ebd., 3, 53.

⁴⁴ Vgl. ebd., 4–8., Peter V. Zima, *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft* (Tübingen: Francke, ³2014), 70–84.

⁴⁵ Vgl. Hanna Meißner, *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx* (Bielefeld: Transcript, 2014), 99, 103, 121–24.

⁴⁶ Vgl. ebd., 104–20.

⁴⁷ Vgl. ebd., 144–52.

⁴⁸ Vgl. ebd., 100, 124–25, 132–33.

Großkonzerne, Massenorganisationen und Medien widmet.⁴⁹ 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, welcher 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.⁵⁰ 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, welche an die Stelle des menschlichen Gegenübers treten, da der Fernseher - dies ließe sich freilich auf audiovisuelle Medien im Allgemeinen übertragen - im 20. Jahrhundert zunehmend das menschliche Gegenüber und insbesondere das Familienmitglied ersetzt.⁵¹

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 zu 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:

Den Schritt in die Moderne verstehen Horkheimer und Adorno als Schritt in ein Zeitalter der radikalen Unterwerfung des Subjekts.⁵² 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

⁴⁹ Vgl. Zima, *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, 44.

⁵⁰ Vgl. ebd., 310–14.

⁵¹ Vgl. ebd., 314–16.

⁵² Vgl. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer, ²⁴2019), 88–91, 99.

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.⁵³ Das Subjekt stellt sich dem Objekt gegenüber, in dem es die Realität, das heißt das Objekt, rational instrumentalisiert und beherrscht.⁵⁴ 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.⁵⁵

Das Erkenntnisssystem 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.⁵⁶ Unmündigkeit wird mit Unfähigkeit zur Selbsterhaltung gleichgesetzt und Selbsterhaltung durch rationales Handeln garantiert.⁵⁷ 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.⁵⁸ Während das moderne Subjekt bei Adorno und Horkheimer durchaus als Zugrundeliegendes 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.⁵⁹ Der Kapitalismus zwingt das Subjekt, an der Reproduktion des ökonomischen Systems teilzunehmen.⁶⁰ Im Prozess der Arbeitsteilung werden Individuen aufgelöst und sollen sich an technischen Apparaten formen, wobei im technischen Prozess eine Tilgung des Bewusstseins stattfindet.⁶¹ Mehrdeutigkeit und schließlich Bedeutung im Allgemeinen verschwindet, Denken wird zur Reproduktion des Seienden und nur noch der positivistisch

⁵³ Vgl. ebd., 17, 189–92.

⁵⁴ Vgl. ebd., 17–20.

⁵⁵ Vgl. ebd., 50–85, 90.

⁵⁶ Vgl. ebd., 90.

⁵⁷ Vgl. ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd., 90.

⁵⁹ Vgl. ebd., 9–49, 128–75.

⁶⁰ Vgl. ebd., 100, 142, 156, 190.

⁶¹ Vgl. ebd., 36.

nachweisbaren Realität wird der Status des Realen zugesprochen.⁶² 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.⁶³

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.⁶⁴ Während den Autoren zufolge in der Romantik Kunst noch als ungebändigter Ausspruch gegen bürgerlich-rationalistische Organisation praktiziert wurde,⁶⁵ nimmt in der Marktgesellschaft des späten 19. Jahrhunderts die Kunst einen Warencharakter an.⁶⁶ 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.⁶⁷ In der Populärliteratur sowie im Film wird eine kleine Auswahl an Genres und Standardhandlungen, welche sich als besonders absatzstark erweist, immer wieder reproduziert.⁶⁸ In diesem Rahmen wird das moderne Subjekt darauf reduziert, Vorgegebenes zu konsumieren und verliert somit die Fähigkeit zum Utopismus, da die Kulturindustrie das „Immergleiche“⁶⁹ 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.⁷⁰ Zudem kritisieren Adorno und Horkheimer, dass in der Kulturindustrie das Amüsement als höchstes Ideal angepriesen wird und andere Ideale dem modernen Subjekt dadurch ausgetrieben werden.⁷¹ Amüsement wird den Autoren zufolge von denen gesucht, die dem mechanisierten Arbeitsprozess ausweichen wollen, um ihm am nächsten Tag von neuem gewachsen zu sein.⁷²

⁶² Vgl. ebd.

⁶³ Vgl. ebd., 156–57.

⁶⁴ Vgl. ebd., 129, 150.

⁶⁵ Vgl. ebd., 133.

⁶⁶ Vgl. ebd., 166.

⁶⁷ Vgl. ebd., 166–70.

⁶⁸ Vgl. ebd., 131–32.

⁶⁹ Vgl. ebd., 142–43, 168.

⁷⁰ Vgl. ebd., 134.

⁷¹ Vgl. ebd., 143–53.

⁷² Vgl. ebd., 145.

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.⁷³

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.⁷⁴ An die Stelle des öffentlichen Raisonements der Bürgerlichen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts tritt dem Autor zufolge in der Massengesellschaft des 20. Jahrhunderts zunehmend das kollektive Konsumieren.⁷⁵ Diesbezüglich erläutert Habermas, dass sich in der Frühmoderne die Kultur aus der Sphäre der Kirche sowie des Hofes emanzipiert⁷⁶ und einem breiten Publikum ökonomisch sowie logistisch zugänglich gemacht wird.⁷⁷ Das im 18. Jahrhundert entstehende, neue Kunstpublikum⁷⁸ diskutiert und rezipiert Kunst in den für die Bürgerliche Gesellschaft konstitutiven Lesegesellschaften, Lesezirkeln, Salons, Kaffeehäusern und Klubs.⁷⁹ 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 Raisonement dem Kreislauf von Konsum und Produktion noch nicht unterworfen, sondern im griechischen Sinne aus dem Reich des Notwendigen emanzipiert ist.⁸⁰ 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.⁸¹ 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, sondern verändert diese grundlegend, insofern zur Absatzsteigerung kulturindustrielle Produkte entwickelt werden, welche sich an den Entspannungs- und Unterhaltungsbedürfnissen der großen Verbrauchergruppen mit niedrigem

⁷³ Vgl. ebd., 153.

⁷⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 248–66.

⁷⁵ Vgl. ebd., 248, 252.

⁷⁶ Vgl. ebd., 98.

⁷⁷ Vgl. ebd., 253–54.

⁷⁸ Vgl. ebd., 103.

⁷⁹ Vgl. ebd., 90–120, 140, 248.

⁸⁰ Vgl. ebd., 248, 252–53.

⁸¹ Vgl. ebd., 254.

Bildungsstand orientieren.⁸² 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.⁸³ Insofern das kulturindustrielle Produkt auf den kommentarlosen Konsum abzielt⁸⁴ und von komplexem politischen sowie literarischen Gehalt bereinigt ist, fällt die Basis für eine anschließende Diskussion im Kontext eines öffentlichen Raisonnements weg.⁸⁵ Folglich begünstigt die Genese der Kulturindustrie in Anschluss an Habermas die Reduktion des modernen Subjekts auf einen passiven Konsumenten.⁸⁶

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 von der Vernunft mit der rationalen Beherrschung und Instrumentalisierung des Anderen⁸⁷ das Verständnis des modernen Subjekts als Träger und Opfer einer instrumentellen Vernunft im Sinne Adornos und Horkheimers aufgegriffen hatte: So führt Habermas das instrumentelle Handeln des spätmodernen Subjekts darauf zurück, dass seit dem 19. Jahrhundert alle Lebensbereiche zunehmend durch ein bürokratisch-kapitalistisch strukturiertes System kolonisiert werden⁸⁸ und ein zweckrationales, unsoziales Handeln im Sinne der instrumentellen Vernunft zunehmend das Handeln und die sozialen Beziehungen in allen Lebensbereichen bestimmt.⁸⁹ Diesbezüglich stellt Greve fest, dass Habermas die Kritik der frühen Frankfurter Schule aufgreift, wenn er eine gegenseitige Instrumentalisierung selbstbezogener Subjekte⁹⁰ sowie die damit einhergehende Atomisierung und Entpolitisierung der Gesellschaft⁹¹ kritisiert, und feststellt, dass der Spätkapitalismus strukturell auf eine entpolitierte Öffentlichkeit angewiesen ist.⁹²

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

⁸² Vgl. ebd., 254–55.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. ebd., 251–52.

⁸⁵ Vgl. ebd., 251.

⁸⁶ Vgl. ebd., 249–52.

⁸⁷ Vgl. Jens Greve, *Jürgen Habermas: Eine Einführung* (Konstanz: UVK, 2009), 27, 35, 57–79, 99–132.

⁸⁸ Vgl. ebd., 25–29, 120–23.

⁸⁹ Vgl. ebd., 23–24.

⁹⁰ Vgl. ebd., 18–48, 99–133.

⁹¹ Vgl. ebd., 24–29.

⁹² Vgl. ebd., 48.

der Unterwerfung des Subjekts hinaus wird im zeitgenössischen Diskurs der Entfremdung des modernen Subjekts aus einem gemeinschaftlich-politischen 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 Rehumanisierungsvorschlägen 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.⁹³ 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, diagnostiziert⁹⁴ 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.⁹⁵ 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,

⁹³ Vgl. Otto Gerhardt Öxle, „Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber“, *Historische Zeitschrift. Beihefte* 17 (1994): 117–18.

⁹⁴ Vgl. Zima, *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft*, 72.

⁹⁵ Vgl. ebd., 74.

Besitzindividualismus und Egoismus strukturiert wird.⁹⁶ An Marx gesellschaftskritischen Diskurs hatten insbesondere Ferdinand Tönnies und Georg Simmel in ihren soziologischen Diagnosen 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 vormodernen Zeitalter der Gemeinschaft und einem modernen Zeitalter der Gesellschaft.⁹⁷ Vorbild aller gemeinschaftlichen Formen des Zusammenlebens ist die Familie,⁹⁸ insofern die Gemeinschaft sich durch die Vertrautheit⁹⁹ und gegenseitige Sympathie der Mitglieder auszeichnet.¹⁰⁰ Die Mitglieder der Gemeinschaft verhalten sich dem Autor zufolge wie die Organe zu einem Organismus¹⁰¹ und werden durch gemeinsame Sitten und Bräuche zusammengehalten.¹⁰² Wie das gemeinsame Haus, werden auch das gemeinschaftlich strukturierte Dorf und die gemeinschaftlich strukturierte Stadt als gemeinsamer Besitz betrachtet.¹⁰³

Die moderne Gesellschaft versteht Tönnies hingegen als ein Verfallsprodukt der Gemeinschaft, insofern sich die Mitglieder der Gesellschaft als Marktgegner gegenüberstehen¹⁰⁴ und die zwischenmenschlichen Beziehungen auf vertragsähnliche Verhältnisse reduziert werden.¹⁰⁵ Die Individuen streben in der Gesellschaft, verstanden als Ort des Tauschens und Handelns,¹⁰⁶ nach egoistischen Zielen.¹⁰⁷ Demnach dient der gesellschaftliche Zusammenschluss Tönnies zufolge dem Individuum als Instrument zur persönlichen Bereicherung,¹⁰⁸ wobei jedoch tatsächlich die Masse der Bevölkerung durch eine Minderheit der kapitalistischen Unternehmer ausgebeutet wird.¹⁰⁹ Folglich ist die Gesellschaft trotz ihres vermeintlich egalitären Charakters *de facto* aristokratisch strukturiert: Die

⁹⁶ Vgl. Zima, *Theorie des Subjekts: Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, 5.

⁹⁷ Vgl. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 42005), 215–17.

⁹⁸ Vgl. ebd., 169–70.

⁹⁹ Vgl. ebd., 3, 7–13.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., 17, 105.

¹⁰¹ Vgl. ebd., 3–4, 189, 195.

¹⁰² Vgl. ebd., 105, 140, 185.

¹⁰³ Vgl. ebd., 20, 26, 194.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 34–39, 52–65.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 39, 170, 183, 198.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., 37–65.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 36, 38, 45, 140.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 195.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 51.

kapitalistischen Unternehmer sind die „Herren der Gesellschaft“¹¹⁰ und an die Stelle des Leibeigenen tritt der lediglich auf einer formalen Ebene freie¹¹¹ Arbeiter.¹¹² Der soziale Frieden in der Gesellschaft ist dem Autor zufolge dahingehend oberflächlich, dass höfliches Verhalten und das Einhalten von Regeln primär auf den Motiven des gegenseitigen Nutzens sowie der Furcht basieren.¹¹³ Tatsächlich stehen sich die Individuen als Konkurrenten feindselig gegenüber¹¹⁴ und befinden sich trotz ihrer Beziehungen in einem Spannungsverhältnis zueinander.¹¹⁵ 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.¹¹⁶

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.¹¹⁷ Folglich werden sowohl die materiellen Objekte als auch die Personen in ihrer Individualität für das moderne Subjekt gleichgültig und auswechselbar.¹¹⁸ Hierdurch wird dem Autor zufolge ein spezifisch modernes Gefühl des „Fürsichseins“ begünstigt.¹¹⁹ 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

¹¹⁰ Vgl. ebd., 51, 211.

¹¹¹ Vgl. ebd., 52.

¹¹² Vgl. ebd., 159–60.

¹¹³ Vgl. ebd., 46, 208.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 45, 208.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 34.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 3.

¹¹⁷ Vgl. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41996), 401–2.

¹¹⁸ Vgl. ebd.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 402.

diese wann und wo es möchte geltend machen.¹²⁰ 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.¹²¹ Die destruktive Wirkung des Geldes auf menschliche Bindungen¹²² bewirkt Simmel zufolge eine Substitution ganzheitlicher Lebensgemeinschaften durch Interessengemeinschaften. Diesen Übergang beschreibt Simmel als den Übergang von der Kooperation, welche den Menschen als Ganzes in sich einschließt, zur Assoziation, in welcher die Menschen vornehmlich durch ein gemeinsames Geldinteresse miteinander verbunden sind.¹²³ 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,¹²⁴ sind die Mitglieder des modernen Syndikats lediglich durch ein gemeinsames Geldinteresse miteinander verbunden.¹²⁵ 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.¹²⁶ Aus der Perspektive eines in der modernen Kultur hegemonialen nüchternen und berechnenden Verstandes werden Kollektivismen dem Bereich des Mythischen zugeschrieben¹²⁷ und es kommt zum Einzug eines wirtschaftlichen Individualismus und Egoismus¹²⁸ 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.¹²⁹

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

¹²⁰ Vgl. ebd., 463.

¹²¹ Vgl. ebd.

¹²² Vgl. ebd., 468.

¹²³ Vgl. ebd., 464–65.

¹²⁴ Vgl. ebd., 464.

¹²⁵ Vgl. ebd., 466.

¹²⁶ Vgl. ebd., 591–613.

¹²⁷ Vgl. ebd., 605–6.

¹²⁸ Vgl. ebd., 602–6.

¹²⁹ Vgl. ebd., 613.

Identitätsverlust in der Massengesellschaft und insbesondere der modernen Großstadt: Das moderne Subjekt wird Simmel zufolge zum anonymen Teil einer Masse der Arbeiter und Konsumenten.¹³⁰ Darüber hinaus führt die Reizüberflutung des Subjekts in der Großstadt zu einer Steigerung des Nervenlebens und universalen Beschleunigung.¹³¹ 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.¹³² 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, welcher dem Ideal der Naturwissenschaften folgt.¹³³ 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 hervorzustechen und sein Bedürfnis nach Individualität und sozialer Anerkennung zu stillen.¹³⁴ Simmel fasst zusammen, dass das moderne Subjekt, um in der Masse hörbar zu bleiben, das Persönliche übertreibt und sich selbst ästhetisch-expressiv inszeniert.¹³⁵

3.2.2 Das moderne Subjekt und die *Res publica*

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.

¹³⁰ Vgl. Georg Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“, in *Individualismus der modernen Zeit. [Und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt]*, Georg Simmel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), 320–24.

¹³¹ Vgl. ebd., 319.

¹³² Vgl. ebd., 321.

¹³³ Vgl. ebd., 320–22.

¹³⁴ Vgl. Georg Simmel, „Individualismus der modernen Zeit“, in *Individualismus der modernen Zeit. [und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt]*, Georg Simmel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), 346–52.

¹³⁵ Vgl. Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“, 331.

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 Gemeinschaft abgelöst¹³⁶ und versteht den Menschen als *Homo oeconomicus* sowie die Bürger als Rechtspersonen, welche egoistische Interessen verfolgen und sich durch einen Gesellschaftsvertrag voreinander schützen.¹³⁷ Folglich wird in der liberalen Theorie die Tugend der Bürger durch einen sich selbst regulierenden Markt im Sinne Adam Smiths oder durch schlaues Arrangement von Institutionen ersetzt, um Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen sich die egoistischen Interessen der Akteure gegenseitig in Schach halten können.¹³⁸ Heidenreich und Schaal bezeichnen den Liberalismus als den politischen Strang, der seit dem 18. Jahrhundert das moderne Selbstverständnis am stärksten prägt.¹³⁹ 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, welches dazu fähig ist in einer politischen Gemeinschaft zu leben, die im Sinne einer identitäts-, sinn- und solidaritätskonstituierenden Sphäre auf den Menschen wirkt.¹⁴⁰ Der Republikanismus betont die politische Partizipation des Bürgers,¹⁴¹ plädiert für ein gemeinwohl- und wertorientiertes Handeln¹⁴² und kritisiert einen durch die Hegemonie des liberalen Paradigmas bewirkten Individualismus des modernen Subjekts.¹⁴³ Zudem kritisiert er das Absterben des öffentlichen Raumes sowie die - insbesondere in der Spät- und Postmoderne - zunehmend diagnostizierte Entpolitisierung der Gesellschaft.¹⁴⁴ Richter stellt diesbezüglich fest, dass vor allem seit

¹³⁶ Vgl. Gary S. Schaal und Felix Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne* (Opladen Toronto: Verlag Barbara Budrich, 32016), 47.

¹³⁷ Vgl. ebd., 52–60.

¹³⁸ Vgl. ebd., 58.

¹³⁹ Vgl. ebd., 60.

¹⁴⁰ Vgl. Richter, *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, 76–77., Schaal und Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, 62–63.

¹⁴¹ Vgl. Richter, *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, 163–65.

¹⁴² Vgl. ebd., 54–59.

¹⁴³ Vgl. ebd., 63–70.

¹⁴⁴ Vgl. Schaal und Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, 61–69, 77, 80.

Hannah Arendt eine Revitalisierung des republikanischen Ethos im Sinne einer Rückbesinnung auf ein Gemeinschafts- und Politikverständnis der griechischen *Polis* zu verzeichnen ist.¹⁴⁵

Von besonderem Interesse für diese Untersuchung sind die von Hannah Arendt, 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 Taylor und MacIntyre in der Sekundärliteratur insbesondere dem Kommunitarismus zugeordnet werden.¹⁴⁶ Insofern dieser jedoch im Anschluss an Schaal und Heidenreich als ein zeitgenössischer Strang innerhalb der übergeordneten Tradition des Republikanismus aufgefasst werden kann, in welchem neben dem traditionell republikanischen Ideal der Mitbestimmung als besonderes Wesensmerkmal der Fokus auf das Ideal der Gemeinschaft im Zentrum steht,¹⁴⁷ werden Taylor und MacIntyre, wie auch Arendt im Rahmen dieser Arbeit 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, Taylor und MacIntyre soll an dieser Stelle zur Vorentlastung dienen und zum Verständnis der späteren Bezugnahmen beitragen.

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.¹⁴⁸ Auf diese Weise konstituiert sich der Mensch im Rahmen der kommunikativen Unterscheidung

¹⁴⁵ Vgl. Richter, *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, 96–97.

¹⁴⁶ Vgl. Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998), 28, 132–34, 216, 433, 448; Schaal und Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, 69.

¹⁴⁷ Vgl. Schaal und Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, 65–82.

¹⁴⁸ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (München/Berlin/Zürich: Piper, 2015), 213–19.

von anderen und erlangt soziale, intersubjektive Identität.¹⁴⁹ 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.¹⁵⁰ 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.¹⁵¹ Der Mensch kann im politischen Raum aus einem auf die Ökonomie ausgerichteten privaten Raum der Notwendigkeit ausbrechen, insofern Arendt in aristotelischer Tradition argumentiert, dass die Ökonomie letztlich auf die dem privaten Raum zugehörige Befriedigung körperlich-materieller Bedürfnisse ausgerichtet ist.¹⁵² Der Mensch kann im politischen Kontext jenseits von familiären Hierarchien unter Gleichen und Freien handeln.¹⁵³ 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.¹⁵⁴

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.¹⁵⁵ 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*¹⁵⁶ sowie in der im späten Mittelalter einsetzenden Aufwertung des Privaten die Voraussetzungen für den Individualismus des modernen Subjekts sowie den Zerfall des

¹⁴⁹ Vgl. ebd., 213–21.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 249–50.

¹⁵¹ Vgl. ebd., 33–47.

¹⁵² Vgl. ebd., 39–40, 48, 73, 86.

¹⁵³ Vgl. ebd., 37, 42.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., 46.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 16–27.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., 23–27, 103, 403–4.

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.¹⁵⁷ Gesellschaft versteht Arendt als einen auf gemeinsames Haushalten reduzierten Zusammenschluss verschiedener Individuen, welche sich der Herrschaft eines ökonomischen Gemeinwillens unterwerfen.¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹

Der öffentliche Raum, welcher 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.¹⁶⁰ In diesem Rahmen wird das moderne Subjekt Arendt zufolge durch ein hypothetisch einheitliches ökonomisches Gesellschaftsinteresse despotisch regiert.¹⁶¹ 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, welches zunächst die Herrschaft des auf die Herstellung ausgerichteten *Homo Faber*¹⁶² und schließlich des auf die Arbeit ausgerichteten modernen Subjekts als *Animal Laborans* ermöglicht.¹⁶³ 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.¹⁶⁴ Zwar nehmen beide nicht an der *Polis*, verstanden als gemeinsames politisches Projekt, teil.¹⁶⁵ 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

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 43–45.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 51–59.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 58–61.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 39–46.

¹⁶¹ Vgl. ebd., 51, 56–59.

¹⁶² Vgl. ebd., 161–170, 182–186, 263–270, 292, 375.

¹⁶³ Vgl. ebd., 102, 121, 123, 139, 171, 270, 191, 408.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., 195.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 250.

prozessorientierter Arbeit sowie Konsum seine eigene Identität und die Beziehung zur Mit- und Dingwelt verliert.¹⁶⁶ 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.¹⁶⁷

Taylor und MacIntyre schließen an Arendts Diagnosen der Abwertung des öffentlichen Raumes an und legen ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts ebenfalls ein republikanisch orientiertes, intersubjektives Verständnis von Identität zugrunde. Sie plädieren jedoch darüber hinaus - wie im Rahmen dieser Arbeit auch für Zambrano und Gomá aufgezeigt wird - für einen Gemeinschaftsbegriff, der gemeinsame identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftende Hoffnungen, Utopien, Werte sowie eine gemeinsame Suche nach dem Guten stärker betont.

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.

Grundsätzlich bewertet Taylor die zentralen Paradigmen und Ideale der Neuzeit als positiv, insofern diese ursprünglich dem Gemeinwohl¹⁶⁸ sowie der Rekonstitution einer in der Neuzeit verloren gegangenen Gemeinschaft¹⁶⁹ dienlich sein sollten. Aufgrund fehlender Artikulation und Reflexion der moralischen Quellen des modernen Subjekts, das heißt der auf seiner „moralischen Landkarte“¹⁷⁰ 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 ab¹⁷¹ - im Laufe der Moderne in gesellschaftszersetzender Weise in den Dienst eines selbstbezogenen und die soziale sowie materielle Umwelt instrumentalisierenden modernen Subjekts.¹⁷² Ursprünglich jedoch sollte

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 152-160, 171, 194, 270.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 57-58, 66, 73, 136-139, 191, 267, 271-272, 409.

¹⁶⁸ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 706-15.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., 667-68, 721, 790, 799-800.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 54-103.

¹⁷¹ Vgl. ebd., 17-51.

¹⁷² Vgl. ebd., 262-316, 409, 633, 669, 886.

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.¹⁷³ 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.¹⁷⁴ 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 Wertehorizont geleitet wird.¹⁷⁵ 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.¹⁷⁶ Taylor erläutert, dass dieses Paradigma die moderne Hegemonie des Kapitalismus in allen Lebensbereichen, die Reduktion des politischen Diskurses auf ein Mittel zum Zweck des Wirtschaftswachstums, einseitiges Effizienzdenken sowie die Leugnung der Abhängigkeit des modernen Subjekts von der eigenen Kultur maßgeblich begünstigt hat.¹⁷⁷

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.¹⁷⁸ 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.¹⁷⁹ Erst in einem zweiten Schritt, in Symbiose mit dem bereits selbst durch den Naturalismus pervertierten

¹⁷³ Vgl. ebd., 377–79, 706–15.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 17–28, 49, 155–58, 287–97, 704.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 54–55, 99, 137–38, 314–16, 175–204.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., 262–316.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 73–78, 155, 158, 287, 423, 669, 709, 721, 877–78.

¹⁷⁸ Vgl. Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 65–91.

¹⁷⁹ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 667–68, 721, 790, 799–800.

aufklärerischen Autonomieideal, wurde dieses Paradigma pervertiert und konnte in einen die Gemeinschaft zersetzenden Subjektivismus, Individualismus und Narzissmus umschlagen.¹⁸⁰ Das moderne Subjekt ist Taylor zufolge dementsprechend in seinem instrumentalisierenden Weltzugang und Narzissmus verschlossen gegenüber dem Anderen.¹⁸¹

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.¹⁸² Tugend wird als charakterliche Neigung verstanden, welche der *Polis*, verstanden als kollektives Projekt im Sinne eines gemeinsamen Strebens nach dem guten Leben und gemeinsamen Gütern, zugute kommt.¹⁸³ 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, welche sie für sich persönlich als nützlich empfinden.¹⁸⁴ Moderne Moralbegründungen zielen MacIntyre zufolge dementsprechend darauf ab, die in Konflikt stehenden Individuen voreinander durch moralische Imperative zu schützen.¹⁸⁵ Die moderne Gesellschaft wird nicht mehr in aristotelischer Tradition als ein Zusammenschluss von freundschaftlich verbundenen Bürgern verstanden, sondern als Zweckverbindung, die Freundschaft wird in den Bereich des Privaten ausgegliedert und Fragen über das gute Leben werden aus dem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen.¹⁸⁶ MacIntyre versteht die moderne Gesellschaft dementsprechend als eine

¹⁸⁰ Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 65–91.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 8–19, 65–70, 87, 115–19., Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 335–43, 892–93.

¹⁸² Vgl. Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 197–241.

¹⁸³ Vgl. ebd., 197 – 219, 241.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 261–62, 303, 314, 317, 339.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., 161–62, 309, 325.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., 209–10.

Ansammlung Fremder, von denen jeder unter minimalen Gesetzeseinschränkungen eigenen Interessen nachjagt und in welcher Politik im antiken Sinne einer gemeinsamen Suche nach dem Guten und der Arbeit an der *Polis*, verstanden als gemeinsames Projekt, unmöglich wird.¹⁸⁷ Das moderne Subjekt versteht MacIntyre folglich als „Bürger von nirgendwo“.¹⁸⁸ 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.¹⁸⁹ 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.¹⁹⁰ 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.¹⁹¹

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 Frederic Jamesons Reflexionen zur Postmoderne verständlich gemacht werden. Lyotard setzt in *Das postmoderne Wissen* den Beginn der Postmoderne in den 1950er Jahren an¹⁹² und bezeichnet hiermit den Zerfall eines Glaubens an die großen sinnstiftenden, teleologischen Metaerzählungen der

¹⁸⁷ Vgl. ebd., 334.

¹⁸⁸ Vgl. ebd.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 337.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 54–55.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 26–43, 52–53.

¹⁹² Vgl. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen* (Wien: Passagen Verlag, 82015), 29.

Moderne.¹⁹³ Diesen Zerfall macht Lyotard verantwortlich für eine spezifisch postmoderne Anonymisierung, Vermassung und Auflösung des sozialen Zusammenhalts der Gesellschaft.¹⁹⁴ 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.¹⁹⁵ Die postmoderne Gesellschaft versteht Lyotard folglich als ein Gewebe aus einer unbestimmten Zahl verschiedener Sprachspiele im Sinne von Mikrodiskursen.¹⁹⁶ Ein zentrales Merkmal der postmodernen Kultur identifiziert Lyotard darüber hinaus in der Merkantilisierung des Wissens.¹⁹⁷ Insofern die Wissenschaft in der Postmoderne nicht mehr glaubhaft in den Dienst des traditionellen humanistischen Narrativs der Emanzipation des Menschen gestellt werden kann,¹⁹⁸ 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.¹⁹⁹

Auch Frederic 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 multinationalen Kapitalismus, welcher sich insbesondere durch den Fokus auf Telekommunikationsnetzwerke und Reproduktionstechnologien sowie die kapitalistische Vereinnahmung der Kultur auszeichnet.²⁰⁰ Im Zuge einer Ablehnung des Wahrheitsanspruches,²⁰¹ eines zunehmenden Einflusses der Kulturindustrie,²⁰² eines Verschwindens der Grenze zwischen Hoch- und Popkultur²⁰³ sowie einer nostalgisch motivierten, für die zeitgenössische gesellschaftliche, kulturelle und politische Situation jedoch bedeutungslose Repräsentation vergangener Stile und Moden²⁰⁴ kommt es dem Autor zufolge

¹⁹³ Vgl. ebd., 53.

¹⁹⁴ Vgl. ebd.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., 99–100, 144, 151–52.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 104–5, 153.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 33, 125.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., 105.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., 31–32, 40, 113–17, 125.

²⁰⁰ Vgl. Frederic Jameson, „Postmoderne - zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus“, in *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Hg. Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hamburg: Rowohlt, 1986), 47, 78–80, 91.

²⁰¹ Vgl. ebd., 56.

²⁰² Vgl. ebd., 46.

²⁰³ Vgl. ebd., 46.

²⁰⁴ Vgl. ebd., 62–65.

zu einer Auflösung der Opposition zwischen Signifikant und Signifikat.²⁰⁵ Das postmoderne Subjekt sieht sich dem Autor zufolge umgeben von einer Flut an medial vermittelten, effektiv inszenierten Zeichen und Bildern, welchen es an tieferer Bedeutung fehlt.²⁰⁶ Darüber hinaus stellt Jameson fest, dass es durch die Zerstörung und Manipulation der Natur sowie die Kolonisierung der Kultur im Zuge des Spätkapitalismus²⁰⁷ zum Verschwinden „des Anderen“ im Sinne einer Alternative zur sozio-ökonomischen Realität des Spätkapitalismus kommt.²⁰⁸ 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.²⁰⁹

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 oberflächige Hegemonie eines postmodernen Werterelativismus festgestellt werden können, jedoch die fundamentalen Paradigmen der modernen Kultur - dies sind gemäß Taylor der Zweckrationalismus und romantische Expressionismus – dem Autor zufolge weiterhin die Gesellschaft prägen.²¹⁰ Dementsprechend sollen zwar die Besonderheiten eines postmodernen Subjekts gegenüber einem früh- und spätmodernen Subjekt berücksichtigt werden, es 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.²¹¹ 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

²⁰⁵ Vgl. ebd., 58.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 58, 70–73.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 78–79.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 93–94.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 94.

²¹⁰ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 175–204, 348, 668–69, 683, 721, 776.

²¹¹ Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 65–66, 82–88.

Konsumorientierung und Werteindifferenz gesteigert wird.²¹² 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.²¹³ 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.²¹⁴ Das moderne Subjekt wird folglich nicht mehr durch stabile Werte konstituiert, sondern durch medial beschleunigte Wunschvorstellungen gesteuert.²¹⁵ 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.²¹⁶ 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.²¹⁷ Dieser trägt Zima zufolge zur Unfähigkeit des modernen Subjekts bei, mit dem Anderen zu kommunizieren und sich als im Dialog konstituiert zu verstehen.²¹⁸

Mit den Auswirkungen der zeitgenössischen Beschleunigung, Indifferenz sowie einer Verflüchtigung alles Festen auf das moderne Subjekt hat sich insbesondere Zygmunt Bauman in *Flüchtige Moderne* auseinandergesetzt. Wenngleich Bauman sich in seiner Analyse auf das in poststrukturalistischer Tradition stehende Konzept der Postmoderne beruft,²¹⁹ 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.²²⁰ Die Ökonomie als Ausdruck

²¹² Vgl. Peter V. Zima, *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur* (Tübingen: Francke, 2009), 113–60.

²¹³ Vgl. ebd., 121–23.

²¹⁴ Vgl. ebd., 120–21.

²¹⁵ Vgl. ebd., 122, 137.

²¹⁶ Vgl. ebd., 139.

²¹⁷ Vgl. ebd., 120–21, 137.

²¹⁸ Vgl. ebd., 134–39.

²¹⁹ Vgl. Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017), 18.

²²⁰ Vgl. ebd., 9–10.

instrumenteller Vernunft nahm die Rolle eines neuen festen Fundaments ein und alles, was nicht der Ökonomie diente, verlor an Wert und wurde flüchtig.²²¹ Die instrumentelle Vernunft trat Bauman zufolge an die Stelle von Tradition, Loyalität und Ethik.²²² 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.²²³ Der Bürger, welcher sein Wohlergehen an die Stadt knüpft, verschwindet dem Autor zufolge in der flüchtigen Moderne zugunsten eines Individuums, welches sich nicht mehr für öffentliche Angelegenheiten interessiert.²²⁴ Diesbezüglich stellt Bauman fest, dass in der flüchtigen Moderne alles verdrängt wird, was sich nicht im Jargon privater Sorgen und Interessen ausdrücken lässt.²²⁵ 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,²²⁶ zeichnet sich die flüchtige Moderne dadurch aus, dass der Glaube an ein erreichbares Ziel verschwindet.²²⁷ Das Glück wird nicht mehr durch die Veränderung der Gesellschaft angestrebt, sondern es steht die kurzfristige Befriedigung des Einzelnen im Zentrum, welche als Ersatzbefriedigung für einen abhandengekommenen Sinn und Utopismus fungiert.²²⁸ Folglich wird keine Dauerhaftigkeit mehr angestrebt, sondern ein sofortiger Konsum.²²⁹ Dieser Trend wird Bauman zufolge durch einen leichten Kapitalismus der flüchtigen Moderne begünstigt, welcher gezielt auf Kurzfristigkeit setzt, um Profite zu erhöhen.²³⁰ Die zeitgenössische Glorifizierung des Individualismus, welcher durchaus als Narzissmus im Sinne Zimas verstanden werden kann, begünstigt hierbei die Ablehnung von Verbindlichkeiten,²³¹ welche 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

²²¹ Vgl. ebd.

²²² Vgl. ebd.

²²³ Vgl. ebd., 12.

²²⁴ Vgl. ebd., 47–49.

²²⁵ Vgl. ebd., 52.

²²⁶ Vgl. ebd., 39.

²²⁷ Vgl. ebd., 39, 76, 162–63.

²²⁸ Vgl. ebd., 12, 148–50, 173, 189–94.

²²⁹ Vgl. ebd., 90–98, 189–94.

²³⁰ Vgl. ebd., 150.

²³¹ Vgl. ebd., 41–48.

die eigene Identität.²³² Die postmoderne Suche nach Identität, die auch bei Zima angesprochen wird, versteht Bauman als den fortlaufenden Versuch, das Flüssige zu formen.²³³ 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.²³⁴ 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.²³⁵ 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.

²³² Vgl. ebd., 108, 127, 176, 191–94.

²³³ Vgl. ebd., 100.

²³⁴ Vgl. ebd., 101–2.

²³⁵ Vgl. ebd., 103.

4 María Zambrano - Analyse, Kritik und Rehumanisierung 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.²³⁶ Darüber hinaus lässt sich mit Bundgård ein religiöser²³⁷ und mit Gómez-Montero ein pädagogischer und kunsthistorischer²³⁸ 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 *absolutismo de la razón*,²³⁹ 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 *absolutismo de la razón* im Kapitel 4.4.2.

Die Zeitzeugin des spanischen Bürgerkriegs, der Weltkriege, des Holocaust und der Franco-Diktatur kritisiert diese Phänomene vornehmlich aus dem lateinamerikanischen Exil und interpretiert diese als Ausdruck einer durch eine fehlgeleitete Aufklärung bewirkten kulturelle Krise.²⁴⁰ Wie Adorno und Horkheimer diagnostiziert Zambrano einen auf die rationale Beherrschung des Anderen ausgerichteten Weltzugang und Selbstbehauptungszwang des modernen Subjekts, welches sich dem Objekt gegenüber rezeptiv verschlossen hat und diesem gegenüber eine dominierende sowie instrumentalisierende Haltung einnimmt.²⁴¹ Gleichzeitig betont die Autorin jedoch das positive Potenzial der formal existierenden

²³⁶ Vgl. Amarís Duarte, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*, 432.

²³⁷ Vgl. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 15–19, 193, 421, 436.

²³⁸ Vgl. Gómez-Montero, „Nachwort“, 268.

²³⁹ Vgl. María Zambrano, *Persona y democracia* (Madrid: Alianza editorial, 2019), 86–129, 219–22; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 106; María Zambrano, *La confesión: Género literario* (Madrid: Mondadori, 1988), 45–61.

²⁴⁰ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 120–24, 142–44; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 561–71; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 195–209; María Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, Hg. Jesús Moreno Sanz (Madrid: Ediciones Morata, 1996), 262; Zambrano, *Persona y democracia*, 27–30, 100–103, 127–29; María Zambrano, *Unamuno* (Barcelona: Debolsillo, 2004), 25; Zambrano, *La confesión: Género literario*, 13.

²⁴¹ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 736–55, 768; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 144–57, 236, 295; Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 228–29; María Zambrano, *Notas de un método* (Madrid: Tecnos, 2011), 74; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 46–48, 165–70; Zambrano, *Unamuno*, 22, 50, 143.

modernen Demokratien.²⁴² 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,²⁴³ welche die Autorin in den formal existierenden modernen Demokratien nicht realisiert sah,²⁴⁴ 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.²⁴⁵ Bereits während ihrer Studienzeit beteiligte sich die Autorin an einer Opposition gegen die Diktatur Primo de Riversas im Kontext ihrer Mitgliedschaft in der Federación Universitaria Española und der Liga de educación social.²⁴⁶ 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.²⁴⁷ María del Mar Moreno stellt diesbezüglich fest, dass Zambrano als eine der einflussreichsten republikanischen Intellektuellen der Segunda Republica bewertet werden kann.²⁴⁸ 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.²⁴⁹ In diesem Sinne kann auch der republikanische Charakter ihrer Ästhetik, welcher 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

²⁴² Vgl. María Zambrano, „La ciudad“, *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 20; Zambrano, *Persona y democracia*, 21–22, 139, 183–87, 208–9, 224–25; Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 263, 269; María Zambrano, *España, sueño y verdad* (Barcelona: Edhasa, 2002), 25.

²⁴³ Vgl. García Portela, „María Zambrano: Educación para la democracia“, 156.

²⁴⁴ Vgl. Marquéz Jimeno, „Historia y convivencia en María Zambrano“, 423.

²⁴⁵ Vgl. Eduardo Gonzáles di Pierro, „Dos filósofas piensan la república: María Zambrano y Edith Stein“, *Open Insight* 1 (2010): 72.

²⁴⁶ Vgl. Mercedes Gómez Blesa, *Modernas y vanguardistas. Mujer y democracia en la II República* (Madrid: Ediciones el laberinto, 2009), 187; Juan Fernando Ortega Muñoz, *Biografía de María Zambrano* (Málaga: Editorial Arguval, 2006), 44–46.

²⁴⁷ Vgl. Antolín Sánchez Cuervo, „Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano“, *Revista de filosofía* 49 (2017): 67.

²⁴⁸ Vgl. María del Mar Moreno, „Sobre las Intelectuales republicanas“, in *Las intelectuales republicanas. La conquista de la ciudadanía*, Hg. Mercedes Gómez Blesa (Madrid: Biblioteca nueva, 2007), 19.

²⁴⁹ Vgl. Gonzáles di Pierro, „Dos filósofas piensan la república: María Zambrano y Edith Stein“, 75.

allem im Rahmen von Zambranos Ausführungen zum Öffentlichkeits-, Demokratie und Bürgerverständnis der griechischen *Polis* deutlich.²⁵⁰ 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 poetischen Zugang zur Welt an. Es handelt sich Zambrano zufolge dabei um zwei Weltzugänge, welche 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 *absolutismo de la razón* umgeschlagen ist.²⁵¹

Wie im Verlauf dieser Arbeit deutlich wird, können ihre Auseinandersetzungen mit einem rationalen Weltzugang, welche sich durch das Gesamtwerk von Zambrano ziehen, im Kontext der spätmodernen und zeitgenössischen Kritik einer spezifisch modernen instrumentellen Vernunft verstanden werden. Ihr Konzept eines poetischen Weltzuges, welches sie insbesondere in *El hombre y lo divino* und *Filosofía y poesía* entwickelt und welches im Kapitel 4.4.1 dieser Arbeit erläutert wird, 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 verfahrenes Subjekt, sondern als rezeptiv ausgerichtetes Medium, welches 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 *Poesis* auf jegliche Art der Schöpfung mittels des Wortes bezieht und sich nicht exklusiv auf die Lyrik beschränkt.²⁵² Darüber hinaus wird im Rahmen dieser Untersuchung aufgezeigt, dass sich Zambranos Ausführungen zu einem poetischen Weltzugang nicht nur auf den Künstler beziehen, welcher 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.

²⁵⁰ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 139–56; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 209.

²⁵¹ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 446–47; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 687–754; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 21–68, 147–57, 175–83.

²⁵² Vgl. María Luisa Maillard García, „Novela y novelaría en María Zambrano“, *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 18 (2017): 56.

Auf Basis der Dichotomie der zwei Weltzugänge entwickelt die Autorin ihr in der Sekundärliteratur bereits ausführlich analysiertes Konzept der *razón poética*, welches zwischen den beiden Weltzugängen vermitteln und einen sozialverträglichen Zugang des modernen Subjekts zum Objekt wiederherstellen soll, um die Überwindung eines mit dem *absolutismo de la razón* assoziierten modernen Subjektzentrismus und Individualismus zu ermöglichen.²⁵³

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive sind für diese Untersuchung insbesondere Zambranos Ausführungen zum Potenzial einer Literatur im Sinne des *realismo español* für das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts interessant. Wie im Kapitel 4.5.3 erläutert wird, versteht Zambrano den *realismo español* als einen Umgang mit der Realität, welcher 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 der spanischen Literatur Ausdruck.²⁵⁴ Er hat Zambrano zufolge das Potenzial, zur rezeptiven Öffnung des modernen Subjekts für das Andere beizutragen und somit die Rehumanisierung eines modernen Subjekts zu begünstigen, welches 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,²⁵⁵ weshalb ihre Beschäftigung mit diesen Autoren im Zentrum der in dieser Arbeit 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

²⁵³ Vgl. María Zambrano, *Claros del bosque* (Madrid: Alianza editorial, 2019), 87–165; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 746–76; María Zambrano, „Los bienaventurados“, in *Obras completas*, María Zambrano, Bd. 4/2 (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019), 447–52; Zambrano, *Notas de un método*, 167, 169; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193, 200, 378; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 43–56, 73; María Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora* (Madrid: Turner, 1986), 61–67, 184; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 595–640.

²⁵⁴ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 578–97; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 232–46, 328–31; Zambrano, *España, sueño y verdad*, 83, 130; María Zambrano, *La España de Galdós* (Madrid: Alianza editorial, 2020), 58–62; Zambrano, *Unamuno*, 138–43.

²⁵⁵ Vgl. Zambrano, *La España de Galdós*; Zambrano, *Unamuno*; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 230–46, 285–98, 384; Zambrano, *España, sueño y verdad*, 45, 81–97; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 585; Zambrano, „Los bienaventurados“, 432; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 163; Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 182.

ihrer Annahme einer alternativen emotionalen Erkenntnisquelle insbesondere an die Autoren Friedrich Nietzsche,²⁵⁶ Martin Heidegger,²⁵⁷ Miguel de Unamuno,²⁵⁸ José Ortega y Gasset,²⁵⁹

²⁵⁶ Vgl. Elena Laurenzi, „Bajo el signo de la aurora. María Zambrano y Friedrich Nietzsche“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 10 (2009): 38–46; Gómez Blesa, „Zambrano-Nietzsche: La genealogía de la razón“, Diego Sánchez Meca, „Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche“, in *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán (Barcelona: Bellaterra, 2013), 41–54; Jesús Moreno Sanz, „Panorámica general del abismal diálogo entre Zambrano y Nietzsche“, in *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán (Barcelona: Bellaterra, 2013), 15–28; Remedios Ávila Crespo, „El delirio del superhombre: ¿Una nueva estación de lo sagrado?“, in *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán (Barcelona: Bellaterra, 2013), 55–74; María Teresa Russo, „María Zambrano, intérprete de San Agustín“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 3 (2001): 68.

²⁵⁷ Vgl. Jorge Acevedo Guerra, „La razón poética: una aproximación entre Zambrano y Heidegger“, in *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán (Barcelona: Bellaterra, 2013), 77–89; Carmen Pardo Salgado, „En el destierro del arte“, in *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán (Barcelona: Bellaterra, 2013), 103–15; Sánchez-Gey Venegas, „Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger“, Prezzo, „Dasein, il y a, adsum: una comparación entre Zambrano, Heidegger y Lévinas“, Chiara Zamboni, „Heidegger y María Zambrano: dos formas diferentes de amor a la Naturaleza“, in *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán (Barcelona: Bellaterra, 2013), 129–39.

²⁵⁸ Vgl. Alonso, „María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno“, Patricia Palomar Galdón, „Génesis de la actitud confesional en María Zambrano“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 18 (2017): 47; Sergio Sevilla, „Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 12 (2011): 70.

²⁵⁹ Vgl. Cuervo, „Dos interpretaciones del fascismo“, Gladis del Socorro García Restrepo und Conrado Giraldo Zuluaga, „De Ortega a Zambrano: Las huellas de un maestro“, *Revista Lasallista de Investigación* 12 (2015): 203–10; Luis Miguel Pino Campos, „Ortega en los Epistolarios de María Zambrano“, in *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Hg. Juana Sánchez-Gey Venegas u. a. (Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2011), 97–149; José Luis López-Aranguren, „Filosofía y poesía“, in *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Hg. Fernando Savater u. a. (Madrid: Zero, 1983), 111–16.

Blaise Pascal²⁶⁰ und Max Scheler²⁶¹ 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 anknüpft. 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.

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 *convivencia* mit dem Anderen zu leben.²⁶² „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.²⁶³ Diesbezüglich wird im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich, dass bei Zambrano die Isolierung des

²⁶⁰ Vgl. Suárez, „María Zambrano y el suicidio de Europa“, 212; María del Carmen Piñas Saura, „Sobre la razón poética de María Zambrano“, in *El ensayo como género literario*, Hg. Vicente Cervera, Belén Hernández und María Dolores Adsuar (Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, 2005), 132; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 18, 437; Amarís Duarte, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*, 355; José Luis López-Aranguren u. a., „Mesa redonda sobre el pensamiento de María Zambrano“, in *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Hg. Fernando Savater u. a. (Madrid: Zero, 1983), 133.

²⁶¹ Vgl. María Luisa Maillard García, „El concepto de creencia en Zambrano“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 13 (2012): 34; Carmen Guzmán Revilla, „Sobre Max Scheler y María Zambrano. Acordes e intervalos“, in *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Guzmán Revilla (Barcelona: Bellaterra, 2013), 143–62; Agustín Andreu Rodrigo, „Fundamentación teológica de la razón poética“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 11 (2010): 7; Gonzáles di Pierro, „Dos filósofos piensan la república: María Zambrano y Edith Stein“, 79.

²⁶² Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 86–129, 219–22.

²⁶³ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 159, 181–99; Zambrano, *Notas de un método*, 108–9; Zambrano, *La España de Galdós*, 55.

Menschen aus der menschlichen Gemeinschaft,²⁶⁴ die Instrumentalisierung der Natur²⁶⁵ sowie der moderne Anthropozentrismus²⁶⁶ als verschiedene Symptome eines als pathologisch zu bewertenden radikalen Selbstbezuges des modernen Subjekts zu verstehen sind, welcher 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,²⁶⁷ eines Absterbens des öffentlichen Raumes²⁶⁸ sowie der Konversion der *Polis* in eine Arena des Gegeneinanders²⁶⁹ entspricht im Vokabular Zambranos das Verschwinden der Stadt in der Moderne.²⁷⁰ Eine sinnvolle Herausarbeitung der Analyse und Kritik des modernen Subjekts aus 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* 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*

²⁶⁴ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 32; Zambrano, „La ciudad“, 20.

²⁶⁵ Vgl. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 228–29, 26; Zambrano, *Notas de un método*, 74.

²⁶⁶ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 24–25; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 239–41.

²⁶⁷ Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 16, 68, 109, 126, 131.

²⁶⁸ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 73–89, 189–191, 265, 278; Javier Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal* (Barcelona: Taurus, 2015), 167–225.

²⁶⁹ Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, 261–262, 303, 314, 317, 339.

²⁷⁰ Vgl. Zambrano, „La ciudad“, 19.

entstehen.²⁷¹ 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*, welches unter Freien und Gleichen im öffentlichen Raum agieren kann.²⁷² In der *sociedad* der *Polis* ist der Mensch Zambrano zufolge nicht mehr, wie in vorpolitischen Organisationsformen, Hierarchien unterworfen, an deren Spitze eine glorifizierte Elite steht, welche das Privileg der Freiheit genießt.²⁷³ 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*²⁷⁴ nicht notwendigerweise demokratisch, sondern vielfach oligarchisch regiert wurden,²⁷⁵ bezieht sich die Autorin im Rahmen ihres Rückblickes auf die griechische *Polis* exklusiv auf das demokratisch regierte Athen.²⁷⁶ 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 glücklichen Leben im Sinne Arendts als einen Zwischenraum, der sich zwischen den miteinander handelnden und sprechenden Bürgern ergibt²⁷⁷ 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 [...]“.²⁷⁸ Während Arendt und Gomá jedoch konkret von einer zeitgenössischen *Polis* sprechen,²⁷⁹ welche im Rahmen des modernen Individualismus und Absterbens der *Agora* zunehmend an Bedeutung für das

²⁷¹ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 147–48.

²⁷² Vgl. ebd., 143–47, 153–55, 175–76.

²⁷³ Vgl. ebd., 143–52.

²⁷⁴ Vgl. Karl-Wilhelm Welwei, *Die griechische Polis: Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit* (Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1983), 9–16.

²⁷⁵ Vgl. ebd., 12.

²⁷⁶ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 147, 153.

²⁷⁷ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 249–50.

²⁷⁸ Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 39.

²⁷⁹ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 250; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 28, 184.

moderne Subjekt verliert,²⁸⁰ bevorzugt Zambrano die Verwendung des Begriffes *ciudad*, wenn sie das Verschwinden der Stadt zugunsten urbaner Extensionen in der Moderne diagnostiziert.²⁸¹

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, welches mit dem Schicksal der *Polis* verwoben ist, als Bürger durch politisches Handeln selbst in die Hand nehmen.²⁸² In ihr lebt der Mensch Zambrano zufolge erstmals in *soledad*, das heißt, in einem politischen Raum, der exklusiv für das menschliche Handeln geschaffen ist.²⁸³ Das politische Leben in der griechischen *Polis* war Zambrano zufolge jedoch mit dem Glauben an die Existenz des Göttlichen vereinbar.²⁸⁴ Das Göttliche versteht Zambrano als eine durch die Religion objektivierte oder durch die Philosophie rationalisierte Form des Heiligen.²⁸⁵ Das Heilige wiederum versteht die Autorin als eine transzendente, verborgene, ambivalente, nicht durch die *Ratio* fassbare Instanz²⁸⁶ im Sinne eines „[...] fondo oscuro de la vida [...]“.²⁸⁷ 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 Menschen Substanz verleiht und ihn dadurch in der Welt verortet.²⁸⁸ Folglich versteht Zambrano das Göttliche als eine notwendige Komponente im menschlichen Leben, die nicht verschwinden kann, sondern welche 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 Führern²⁸⁹ sowie einer glorifizierten Zukunft im Rahmen eines radikalen Fortschrittsoptimismus treten.²⁹⁰ Zugleich stellt Zambrano

²⁸⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 167–225; Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 73–89, 189–91, 265, 278.

²⁸¹ Vgl. Zambrano, „La ciudad“, 19.

²⁸² Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 143–55.

²⁸³ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 51, 266, 269; Zambrano, *Persona y democracia*, 134, 147.

²⁸⁴ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 147.

²⁸⁵ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 68, 217; María Zambrano, „Dos fragmentos acerca del pensar“, *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 7 (2005): 97; Zambrano, *Notas de un método*, 143–44.

²⁸⁶ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 149.

²⁸⁷ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 217.

²⁸⁸ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 51; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 35.

²⁸⁹ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 99–103.

²⁹⁰ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 9, 282–83.

fest, dass das moderne Subjekt den Status eines sich selbst glorifizierenden Gottes einnimmt,²⁹¹ wodurch das Andere verdeckt wird und die Konturen des Menschen verschwinden.²⁹² Trotz der Unmöglichkeit der absoluten Abwesenheit des Göttlichen fand in der griechischen *Polis* eine relative Abstandnahme vom Göttlichen statt, welche 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.²⁹³ Die hierdurch bewirkte Ruhe und Sicherheit begünstigte ein neues Maß an Freiheit im Denken und trug zur Entfaltung von Philosophie und Politik bei, da Zambrano die *soledad* sowohl als Garant für einen reflexiven Raum versteht, in dem der Mensch sich selbst zum Thema wird,²⁹⁴ 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.“²⁹⁵

Zambrano weist darauf hin, dass die Form der *soledad*, welche in der griechischen *Polis* entsteht, keineswegs mit der spezifisch modernen *soledad* 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.²⁹⁶ Die *soledad*, welche in der griechischen *Polis* entsteht, wird von Zambrano vielmehr als die Ausgangsbasis für ein politisches Leben in *convivencia* 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:²⁹⁷ „Si en la Biblia Jehová dice en cierto momento: ‘Misericordia

²⁹¹ Vgl. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 209, 264; Zambrano, *Notas de un método*, 114; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 740; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 13–14.

²⁹² Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 121.

²⁹³ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 147–55.

²⁹⁴ Vgl. ebd., 147, 171–72; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 24–31.

²⁹⁵ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 266.

²⁹⁶ Vgl. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 46–48; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 215; Zambrano, *España, sueño y verdad*, 26; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 29; Zambrano, „La ciudad“, 20.

²⁹⁷ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 153–56, 171, 221.

quiero y no sacrificios‘, la polis podría haber dicho a sus ciudadanos: ‘de que seas un hombre depende de mi existencia‘.”²⁹⁸

Im Rahmen ihrer Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis zwischen *individuo* und *sociedad* entwirft Zambrano ihr Konzept der *persona*, welche 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,²⁹⁹ wobei diese Begrenzung im oben erläuterten Sinne zugleich als Bedingung der Selbsterkenntnis die Identität des Individuums überhaupt erst begründet.³⁰⁰ 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,³⁰¹ da sich der Mensch als ein über Identität und Bewusstsein seiner Selbst verfügendes, freies und handlungsfähiges Wesen letztlich überhaupt erst in der *Polis* konstituiert.³⁰² Die *persona* ist Zambrano zufolge eine spezifische Form des *individuos*, welche sich in besonderer Weise mit dem Kontext verbunden weiß und fühlt: „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.“³⁰³ 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* der *Polis* teilhat.³⁰⁴ Die *persona* schafft Zukunft, weil aus dem Bewusstsein ihrer selbst und der Fähigkeit zur Reflexion die Freiheit entsteht, eigenverantwortlich zu handeln.³⁰⁵ Die *persona* selbst - wie das Leben als solches - wurzelt in einem Grundvertrauen und Glauben, welche dem Menschen überhaupt erst die Kraft verleihen, weiterleben zu wollen und Veränderung, das heißt Leben, zuzulassen.³⁰⁶ Diesbezüglich fasst Zambrano zusammen: „El modo adecuado de tratar con la persona es la confianza, fundamento

²⁹⁸ Ebd., 156.

²⁹⁹ Vgl. ebd., 104.

³⁰⁰ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 266.

³⁰¹ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 183.

³⁰² Vgl. ebd., 146–55.

³⁰³ Ebd., 35.

³⁰⁴ Vgl. ebd., 173–77.

³⁰⁵ Vgl. ebd., 172.

³⁰⁶ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 455–65.

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.”³⁰⁷ 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 *convivencia* voraussetzt.³⁰⁸ 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 *convivencia* gleichzusetzen ist.³⁰⁹ Im Hinblick auf das Leben in der menschlichen Gemeinschaft bekommen Zambranos Ausführungen zur *convivencia humana* einen durchaus republikanischen Charakter, wenn sie in *Delirio y destino: Los veinte años de una española* schließlich eine Reduktion des menschlichen Zusammenlebens auf einen Kontext der gegenseitigen Toleranz kritisiert: „Tolerarse no es suficiente. Tolerarse es soportarse y, aunque es algo, no es creador ni caritativo. Convivir es más: es que las pasiones fundamentales, los anhelos, marchen de acuerdo. Es compartir el pan y la esperanza.“³¹⁰ 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“.³¹¹ 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 *convivencia* und *esperanza*, verstanden als Grundkategorien menschlicher Existenz, erfüllen. Durchaus in aristotelischer Tradition gelangt Zambrano zum Schluss, dass die demokratische Stadt das Medium ist, in welchem 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.“³¹²

4.3 Europa als Produkt des augustinischen Glaubens

Insofern Zambrano das moderne Subjekt als ein primär durch die europäische Kultur geprägtes denkt, setzt ein Zugang zu ihrer Analyse und Kritik desselben ein Verständnis ihres Konzepts

³⁰⁷ Zambrano, *Persona y democracia*, 174.

³⁰⁸ Vgl. ebd., 183, 208–9.

³⁰⁹ Vgl. María Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española* (Barcelona: Círculo de Lectores, 1989), 16, 85; Zambrano, *Notas de un método*, 70; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 757.

³¹⁰ Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 93.

³¹¹ Zambrano, *Persona y democracia*, 143.

³¹² Ebd., 156.

von Europa voraus. Europa versteht Zambrano als Erbe einer griechisch-antiken Kultur sowie des Christentums. Die Entstehung Europas führt Zambrano auf Augustinus zurück, welcher als Vermittler zwischen Antike und Mittelalter fungiert.³¹³ Dieser war Zambrano zufolge hinsichtlich seines Ideals der Stadt Gottes in eine antike Tradition der Skizzierung der Utopie einer idealen *Polis* getreten.³¹⁴ 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.³¹⁵ Die auf den folgenden Seiten vorgenommene Skizzierung ihrer Konjugation von Utopismus und Urbanismus sowie ihrer Ausführungen zur augustiniischen Suche nach der Wahrheit im Inneren sind erforderlich, um in den folgenden Kapiteln Zambranos Analyse und Kritik des modernen Subjekts darstellen zu können, welche von der Perversion der Suche nach der Wahrheit im Inneren sowie von dem Verlust des Utopismus und des Verschwindens der Stadt am Horizont ausgehen.

In *La agonía de Europa* stellt Zambrano fest, dass mit Augustinus die Wahrheit ins Innere des Menschen - in das Herz - verlagert wurde.³¹⁶ 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.³¹⁷ 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,³¹⁸ bei Zambrano hingegen im oben erläuterten Sinne als das Andere in jeglicher Hinsicht.³¹⁹ Die Einkehr ins Innere im augustiniischen 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.³²⁰

³¹³ Vgl. María Zambrano, *La agonía de Europa* (Madrid: Mondadori, 1988), 47.

³¹⁴ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 171–78.

³¹⁵ Vgl. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 37–40.

³¹⁶ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 58.

³¹⁷ Vgl. ebd., 33–34, 54–58; Zambrano, *La confesión: Género literario*, 23–41; Zambrano, *Notas de un método*, 99; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 10, 264.

³¹⁸ Vgl. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 24, 27.

³¹⁹ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 159, 181–99; Zambrano, *Notas de un método*, 108–9; Zambrano, *La España de Galdós*, 55.

³²⁰ Vgl. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 24–25, 39.

Zambrano teilt die augustinische Annahme eines mit dem Anderen vermittelnden Zentrums im Inneren des Menschen und verwendet hierfür die Metaphern *el corazón*³²¹, *las entrañas*³²² sowie *la caverna interior*.³²³ Eine Erläuterung ihrer diesbezüglichen Prämissen geschieht im Rahmen der Herausarbeitung 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, welche ihrerseits Platons Motiv der Utopie der gerechten *Polis* aufgreift und den Kurs für eine europäische Konjugation von Utopismus und Urbanismus vorgibt.

Die Utopie versteht Zambrano als eine rationalisierte und konkretisierte Form der Hoffnung,³²⁴ welche jedoch immer nur am Horizont erscheinen kann, von wo aus sie dem Menschen Kraft verleiht und durch eine „[...] *belleza irrencunciable de lo que sabemos imposible* [...]“³²⁵ wirkt. Zwar kann die Utopie Zambrano zufolge niemals absolut realisiert werden,³²⁶ 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 „[...] *perfección de convivencia humana* [...]“³²⁷ als die erste historische Formulierung der Utopie in der abendländischen Kultur.³²⁸ 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

³²¹ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 57, 284; Zambrano, *La agonía de Europa*, 58–60; Zambrano, *Unamuno*, 40, 119, 154, 169–71, 178, 182.; Zambrano, *La España de Galdós*, 65; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 45–56, 82–90, 97; Zambrano, „Los bienaventurados“, 450, 463–64; Zambrano, *Claros del bosque*, 45, 59, 63, 87–104; Zambrano, *Notas de un método*, 150–51, 155; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 59, 188, 218, 220, 226.

³²² Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 293, 385; Zambrano, *Unamuno*, 169–70, 180; Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 183–84; Zambrano, „Los bienaventurados“, 448–51; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 50, 87–92; Zambrano, *Claros del bosque*, 54, 59, 187; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 188, 220–26; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 159–61, 180.

³²³ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 79; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 67; Zambrano, „Los bienaventurados“, 451–52; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 88.

³²⁴ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 16, 173.

³²⁵ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 685.

³²⁶ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 173.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Vgl. ebd., 15–16, 173, 174.

Philosophenherrschaft und kritisiert dessen Exklusion der Künstler aus der gerechten *Polis*.³²⁹ Dessen Konjugation von Utopismus und Urbanismus 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.³³⁰ Dieses Ideal versteht Zambrano als das christliche Pendant zum platonischen Staat.³³¹ 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.³³² Diese Utopie wurde durch die Nostalgie eines verloren gegangenen paradiesischen Zustandes sowie die Hoffnung auf die Errichtung eines neuen Paradieses auf Erden ermöglicht.³³³ 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 europäischen Kultur dar,³³⁴ insofern alle Städte Europas letztlich notwendigerweise gescheiterte Kopien einer Stadt Gottes am Horizont³³⁵ 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.”³³⁶

Insofern der in der griechischen *Polis* und im Christentum wurzelnde Utopismus sowie die politisch und religiös fundierte Hoffnung auch über die Konjugation von Urbanismus und

³²⁹ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 687–734.

³³⁰ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 176.

³³¹ Vgl. ebd.

³³² Vgl. ebd., 174–78.

³³³ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 64.

³³⁴ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 17, 178.

³³⁵ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 63.

³³⁶ Ebd.

Utopismus hinaus die europäische Kultur maßgeblich geprägt haben, versteht Zambrano die europäische Geschichte letztlich als eine Geschichte ihrer Utopien sowie der Perversionen ihrer Utopien.³³⁷

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 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.³³⁸ 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 eine Utopie, an der er teilhat, darstellt.³³⁹

Zwar bezeichnet Zambrano den Menschen hinsichtlich seines kontinuierlichen Scheiterns als ein tragisches Wesen,³⁴⁰ 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.³⁴¹ Die Hoffnung versteht Zambrano als essenzielle Kategorie menschlichen Lebens, welche dem Menschen überhaupt erst Zukunft ermöglicht: Sie wird zum *fondo último de la vida*,³⁴² 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.³⁴³ Hoffnung und der aus ihr abgeleitete Utopismus resultieren aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit der Realität, welche sich für den Menschen in zeitlichen Kategorien als eine Unabgeschlossenheit darstellt.³⁴⁴ Diesbezüglich unterscheidet Zambrano zwischen einer *esperanza impura*, welche auf eine *finalidad concreta* ausgerichtet ist, und einer *esperanza pura*, welche *superracional*, *supertemporal* und losgelöst von jeglicher konkreten

³³⁷ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 171–72; Zambrano, *La agonía de Europa*, 62.

³³⁸ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 133–34; María Zambrano, „La necesidad y la esperanza“, *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 112–13.

³³⁹ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 154–55.

³⁴⁰ Vgl. ebd., 154.

³⁴¹ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 172–73.

³⁴² Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 455.

³⁴³ Vgl. ebd., 455–65.

³⁴⁴ Vgl. Zambrano, *La España de Galdós*, 66, 79–81.

Finalität eine Grundeinstellung gegenüber der Welt darstellt, und der *Conditio humana* des Menschen als utopisches Wesen gerecht wird.³⁴⁵

Ausgehend von diesen Prämissen versteht Zambrano den Menschen als einen *rey-mendigo*.³⁴⁶ Er fühlt sich unvollständig, schwach und ist gewahr, dass er am Sein nicht in Gänze teilhat, das heißt, er erkennt seine Armut 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* und sein notwendigerweise utopisches Wesen zu leugnen damit die Spannung zwischen Realität und Utopie nicht mehr ausgehalten werden muss.³⁴⁷

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 Absolutismen³⁴⁸ sowie radikalisierten Delirien,³⁴⁹ 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 *absolutismo del hombre*³⁵⁰ 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, welches 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 *absolutismo de la razón*³⁵¹ das moderne Subjekt

³⁴⁵ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 453.

³⁴⁶ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 144–56.

³⁴⁷ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 65; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 144–56; Zambrano, *La España de Galdós*, 65.

³⁴⁸ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 90, 98, 124–29, 221–22; Zambrano, *La confesión: Género literario*, 48.

³⁴⁹ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 62.

³⁵⁰ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 86–129, 219–22; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 106.

³⁵¹ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 123; Zambrano, *La confesión: Género literario*, 48.

gegenüber dem Anderen verschließt und die Konstituierung von Gemeinschaft zugunsten eines Bedürfnisses nach Selbstbehauptung unterbindet.

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 *absolutismo de la razón* umgeschlagen, welchen 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 *abolutismo de la razón* als auch ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekts im Allgemeinen sowie ihre daraus abgeleiteten Rehumanisierungsvorschläge verständlich werden.

Während die *Ratio* und Poesie in der vorsokratischen Kultur noch im Sinne einer poetischen Philosophie vereint waren,³⁵² 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, welche er wiederum als Kopie der Ideen verstanden hatte.³⁵³ Dementsprechend wurde die Kunst im Allgemeinen gegenüber der Philosophie abgewertet, welche von Platon als Medium zur direkten Schau der Ideen gedacht wurde.³⁵⁴ 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

³⁵² Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 564; Zambrano, „Los bienaventurados“, 422; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 75; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 703.

³⁵³ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 699.

³⁵⁴ Vgl. ebd., 708.

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 Eingebung durch die Musen symbolisiert³⁵⁵ - als Medium fungierte.³⁵⁶ 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.³⁵⁷ Diese werden in der platonischen Philosophie als Gegensatz zur Idee gedacht, insofern die Gefühle das Viele, Heterogene, Subjektiv-triebhaftes und zugleich das der eigentlich menschlichen Natur Fremde darstellten, welches Platon zufolge zwecks der Befreiung des Menschen aus einem korrumpierten Zustand, in welchem der Mensch durch Gefühle und körperliche Bedürfnisse geleitet wird, überwunden werden sollte.³⁵⁸ 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.³⁵⁹ 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 *perfección de convivencia humana* entsprechen.³⁶⁰ Konkret entspricht Platons Utopie der gerechten *Polis* einem kollektiven Verbund, in dem jede Person die seinem Wesen angemessene Funktion in einer Ordnung einnimmt, an deren Spitze die Philosophenherrscher stehen.³⁶¹ 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.³⁶² Diesbezüglich stellt Zambrano fest, dass der Philosoph hinsichtlich seines

³⁵⁵ Vgl. ebd., 710.

³⁵⁶ Vgl. ebd., 702–5, 713.

³⁵⁷ Vgl. ebd., 698–713.

³⁵⁸ Vgl. ebd., 692, 694, 715–34.

³⁵⁹ Vgl. Jürgen Mittelstraß, „Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510b-511e und Buch VII 521c-539d)“, in *Platon, Politeia*, Hg. Otfried Höffe, Klassiker Auslegen 7 (Berlin: Akademie Verlag, 1997), 229–49.

³⁶⁰ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 699; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 173.

³⁶¹ Vgl. Platon, „Politeia“, in *Sämtliche Werke, Platon*, Bd. 2 (Hamburg: Rowohlt, 322008), 334–412.

³⁶² Vgl. ebd., 387–412, 426–27, 520–21.

Strebens nach rationaler Erkenntnis und der Schau der Ideen³⁶³ von Platon in ein antagonistisches Verhältnis zum Poeten gesetzt wird, insofern Letzterer Platon zufolge durch unspezifische Gefühle und Triebe geleitet ist.³⁶⁴

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.³⁶⁵ Die Motivation von Zambranos normativ präsentierten Poeten besteht der Autorin zufolge darin, zu einer ursprünglichen Situation der Gemeinschaft und Harmonie zurückzugelangen.³⁶⁶ Zambrano verwendet für diesen ursprünglichen Status der Gemeinschaft³⁶⁷ die Metaphern *sueño primitivo*,³⁶⁸ *paraíso primero*³⁶⁹ sowie *paraíso perdido*.³⁷⁰ 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, welches Kunst auf subjektive Expression reduziert und Freiheit mit Individualismus gleichsetzt.³⁷¹ Der von Zambrano normativ skizzierte Poet versteht sein Kunstwerk dementsprechend nicht als eigene Leistung, sondern versteht sich selbst im antiken Sinne als Vehikel:³⁷²

„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

³⁶³ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 140; Zambrano, *La confesión: Género literario*, 6; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 731–33.

³⁶⁴ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 699–700, 713, 715.

³⁶⁵ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 195.

³⁶⁶ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 756–58.

³⁶⁷ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 180.

³⁶⁸ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 752, 757.

³⁶⁹ Vgl. ebd., 770.

³⁷⁰ Vgl. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 29; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 288.

³⁷¹ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 74–75; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 614; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 298.

³⁷² Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 709–11; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 195.

muestra que es más que humano lo que en su cuerpo habita.”³⁷³

Authentische Poesie ist Zambrano zufolge dementsprechend als Kreation ausgehend von Inspiration zu verstehen:³⁷⁴

„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.”³⁷⁵

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.³⁷⁶ Poesie ist Zambrano zufolge demnach in erster Linie rezeptiv, sie entspringt einer aus Liebe motivierten Passivität.³⁷⁷ Diesen Prozess des bewussten Schweigens und des Raumeingeständnisses an das Andere bezeichnet Zambrano als das *martirio del poeta*.³⁷⁸ 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 *paraíso perdido* 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 einen Rezipienten richtet.³⁷⁹ Poesie versteht Zambrano in diesem Sinne als Ausdruck von Liebe und dem Wunsch 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 quién 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

³⁷³ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 709–10.

³⁷⁴ Vgl. ebd., 763; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 195.

³⁷⁵ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 194–95.

³⁷⁶ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 711–12; Zambrano, „Los bienaventurados“, 451.

³⁷⁷ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 765.

³⁷⁸ Vgl. ebd., 711–12, 749.

³⁷⁹ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 60–65.

que destruye, que consume y se consume, del amor que se desvive.”³⁸⁰

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.³⁸¹ Das Hinterlassen von Spuren im Sinne von rationalen Geltungsansprüchen wäre mit Zambrano in letzter Instanz immer schon ein Akt der Gewalt, welcher dem Poeten widerstrebt, da dieser der Autorin zufolge weder Recht, Macht noch Exklusivität für sich beansprucht.³⁸² 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.”³⁸³

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:

„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.”³⁸⁴

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:

³⁸⁰ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 758.

³⁸¹ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 62.

³⁸² Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 696, 770.

³⁸³ Ebd., 770.

³⁸⁴ Ebd., 696.

„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.“³⁸⁵

Das poetische Wort beschreibt Zambrano in *Claros del bosque* und *Los bienaventurados* als ein von systematischer und pragmatischer Sprache befreites Wort:³⁸⁶ *la palabra liberada del lenguaje*.³⁸⁷ Die poetische Sprache greift auf Metaphern zurück, um zum einen auszudrücken, was nicht rational ausdrückbar ist,³⁸⁸ 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:³⁸⁹

„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 aljada 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.“³⁹⁰

Der von der Autorin skizzierte und normativ verstandene Poet wird ihrem Konzept der *piedad* gerecht, welches sie als Bedingung für den Kontakt mit dem Anderen versteht.³⁹¹ Das Gefühl der *piedad* 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.³⁹² Sie bewirkt die Bereitschaft, mitzufühlen und sich explizit nicht über das Andere zu erheben,³⁹³ wodurch eine rezeptiv-emotionale Öffnung des Menschen für

³⁸⁵ Ebd., 692.

³⁸⁶ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 122–28; Zambrano, *Claros del bosque*, 108.

³⁸⁷ Vgl. Zambrano, *Claros del bosque*, 81.

³⁸⁸ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 122; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 82; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 159.

³⁸⁹ Vgl. Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 122; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 184; Zambrano, *Notas de un método*, 62.

³⁹⁰ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 749.

³⁹¹ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 194.

³⁹² Vgl. María Zambrano, „Para una historia de la *piedad*“, *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 104–6; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 187.

³⁹³ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 130; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 199.

das Andere begünstigt und die Entstehung eines Raumes für authentische Kommunikation möglich werden.³⁹⁴

„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.”³⁹⁵

Einem poetischen Weltzugang stellt die Autorin einen rationalen Weltzugang gegenüber. Zwar kritisiert Zambrano in erster Linie einen spezifisch modernen Rationalismus, welcher 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 gemeinschaftgefährdendes 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 *absolutismo de la razón* 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.³⁹⁶ 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.³⁹⁷ 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 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

³⁹⁴ Vgl. Zambrano, „Para una historia de la piedad“, 106.

³⁹⁵ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 194.

³⁹⁶ Vgl. Zambrano, *Notas de un método*, 139.

³⁹⁷ Vgl. ebd., 98; Zambrano, „Los bienaventurados“, 438.

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, aislandose 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 alborear 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.”³⁹⁸

In *Los Bienaventurados* vergleicht die Autorin den Philosophen schließlich mit einem Sohn, der eine ursprüngliche und familiäre Gemeinschaft verlässt, um unabhängig von einer empfangenen Existenz selbstständig zu existieren:

„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 [...].”³⁹⁹

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 selbstständige 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

³⁹⁸ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 757, 759–60.

³⁹⁹ Zambrano, „Los bienaventurados“, 442.

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.”⁴⁰⁰

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.“⁴⁰¹ 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 existir: ‘Pues el delito mayor del hombre es haber nacido‘.”⁴⁰²

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, welche den gewaltvollen Akt der Konstituierung der Existenz eines fragenden Subjekts impliziert, 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.”⁴⁰³

Philosophie versteht Zambrano folglich als einen dynamischen Prozess, welcher in einem Staunen über das Sein seinen Anfang nimmt und im Rahmen der Beantwortung der Frage

⁴⁰⁰ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 59.

⁴⁰¹ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 700.

⁴⁰² Zambrano, *La agonía de Europa*, 42.

⁴⁰³ Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 575–76.

nach dem Sein in einen gewaltvollen Prozess der Konstituierung der eigenen Existenz sowie des Losreißen aus einer ursprünglichen Gemeinschaft mündet:

„Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, si, paso ante lo inmediato, para arrancarse violentemente 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.“⁴⁰⁴

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.⁴⁰⁵ 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.⁴⁰⁶ Die *Ratio* geht seit Platon von der Existenz des Einen in Form der Idee des Guten oder später in einer einzigen Wahrheit aus⁴⁰⁷ 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.⁴⁰⁸ Aus dem Geltungsanspruch der *Ratio* leitet sich ein Imperativ ab,⁴⁰⁹ 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 beansprucht⁴¹⁰. 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 [...]“.⁴¹¹

⁴⁰⁴ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 689.

⁴⁰⁵ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 438.

⁴⁰⁶ Vgl. Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 46; Zambrano, „Los bienaventurados“, 385, 440.

⁴⁰⁷ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 564.

⁴⁰⁸ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 168; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 696; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193; María Zambrano, „El horizonte y la destrucción“, *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 173; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 215.

⁴⁰⁹ Vgl. Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 46.

⁴¹⁰ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 565.

⁴¹¹ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 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.⁴¹² 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.⁴¹³

„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, definadora 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.“⁴¹⁴

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.

⁴¹² Vgl. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 45–46.

⁴¹³ Vgl. Zambrano, *Notas de un método*, 76; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 748.

⁴¹⁴ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 748–49.

Trotz ihres vernunftkritischen Diskurses versteht Zambrano die *Ratio* letztlich als einen notwendigen Bestandteil menschlichen Weltbezuges, da diese als ein Instrument fungiert, welches Präzision in der Erschließung von Sachverhalten und sprachliche Kommunikation sowie Politik überhaupt erst ermöglicht.⁴¹⁵ Nichtsdestotrotz muss die *Ratio* Zambrano zufolge durch eine emotional-poetische Perspektive ergänzt und zugleich relativiert werden, um nicht in einen *absolutismo de la razón* umzuschlagen und ihr Gemeinschaft zersetzendes Potenzial zu entfalten.⁴¹⁶ 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.“⁴¹⁷

Wenngleich Zambrano die *Ratio* als solche hinsichtlich ihrer geltungsbeanspruchenden und Heterogenität zerstörenden Facette kritisch betrachtet, gilt ihre Kritik vornehmlich einem modernen *absolutismo de la razón*.⁴¹⁸

4.4.2 Das moderne Subjekt und der *absolutismo de la razón*

Zambrano stellt fest, dass bereits seit der griechischen Antike ein negativ verstandener Humanismus im Sinne eines *absolutismo del hombre* sowie seit dem römischen Imperium der Wunsch nach absoluter Macht und Einflussnahme auf die Welt die abendländische Kultur prägen.⁴¹⁹ Absolutismus definiert Zambrano als eine Haltung, die etwas oder jemandem absolute Geltung zuspricht und allem anderen Geltung abspricht.⁴²⁰ Die Moderne, welche Zambrano im oben erläuterten Sinne Adornos und Horkheimers als Epoche der rationalen Beherrschung der Welt und Selbstbehauptung des Subjekts versteht, interpretiert die Autorin als Radikalisierung dieser absolutistischen Tendenz: Der Autorin zufolge hatte der moderne Rationalismus seit Descartes das augustinische Ideal der Innerlichkeit dahingehend verändert,

⁴¹⁵ Vgl. ebd., 687; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 44, 78–79.

⁴¹⁶ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 687; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 44, 78–79.

⁴¹⁷ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 687.

⁴¹⁸ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 123.

⁴¹⁹ Vgl. ebd., 66, 86, 87.

⁴²⁰ Vgl. ebd., 90, 221.

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.⁴²¹ 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, welches sich in jedem methodischen Zweifel in seiner Einsamkeit bestätigt, da der Zweifel Ausdruck eines Vertrauensverlusts in die Welt ist.⁴²²

Die neue, spezifisch moderne Form der Einsamkeit fungiert nicht mehr als Basis für Gemeinschaft und Kommunikation, sondern entspricht einer absoluten Isolation.⁴²³ 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 inaccessible 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 dispersion entre las cosas. Descartes se retire de ellas. Se retira a echar cuentas de quién es y hallado que es conciencia, solo admitirá de la rica realidad del 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 incommunicable.”⁴²⁴

Zambrano versteht Descartes dementsprechend als Wegbereiter des modernen Idealismus.⁴²⁵ 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

⁴²¹ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 264; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 158, 215; Zambrano, *La confesión: Género literario*, 45–47.

⁴²² Vgl. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 25, 46; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 747; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 240–41.

⁴²³ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 215; Zambrano, „La ciudad“, 20; Zambrano, *Persona y democracia*, 32; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 570.

⁴²⁴ Zambrano, *La confesión: Género literario*, 45–46.

⁴²⁵ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 212.

Realität verlor und sich selbst zum Maß der Dinge erklärte.⁴²⁶ Dieses veränderte Verhältnis des modernen Subjekts zur Welt ist Zambrano zufolge letztlich Ausdruck einer spezifisch modernen *soberbia de la razón*,⁴²⁷ welche bewirkt, dass das Subjekt sich nicht mehr als Teil eines Ganzen versteht, sondern davon ausgeht, das Ganze konzeptuell hervorzubringen und intellektuell zu besitzen.⁴²⁸

„Los breves pasos en que hemos acompañado a la razón en su caminar por nuestro angosto mundo de Occidente, parecen suficientes para advertir que la razón se ensoberbeció. No me atrevo a decir que en su raíz; creo por el contrario, que en sus luminosos y arriesgados comienzos con Parménides y Platón, la razón pudo pecar de otras cosas, mas no de soberbia. La soberbia llegó con el racionalismo europeo en su forma idealista y muy especialmente con Hegel. Soberbia de la razón es soberbia de la filosofía, es soberbia del hombre que parte en busca de conocimiento y que se cree tenerlo, porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano cree que lo tiene ya desde el comienzo. No cree estar en un todo sino poseerlo totalitariamente. [...] Se cree poseer la totalidad, se cree tener el todo. Y es porque falta esa conciencia de la dependencia, de la limitación propia, que es humildad; la humildad intelectual, compañera indispensable de todo descubridor.”⁴²⁹

Den philosophischen Idealismus versteht Zambrano folglich als Ausdruck und Generator der erläuterten neuen Form der Einsamkeit⁴³⁰ sowie des Individualismus eines modernen Subjekts, welches seine Abhängigkeit vom Kontext verkennt 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.”⁴³¹

Insbesondere ein individualistisch ausgeprägter moderner Liberalismus hat Zambrano zufolge die durch den *absolutismo de la razón* 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

⁴²⁶ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 569; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 182; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 15; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 144–48, 214–15.

⁴²⁷ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 569.

⁴²⁸ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 696; Zambrano, *Unamuno*, 50; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 184.

⁴²⁹ Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 569.

⁴³⁰ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 215.

⁴³¹ Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 209.

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 cascara 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.”⁴³²

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.⁴³³ Diesen Akt der Konzeptualisierung und Systematisierung versteht Zambrano als einen Gewaltakt, insofern durch die Konzeptualisierung die Heterogenität der Realität annulliert wird:

„El pensamiento científico, descualificador, 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 optiene a fuerza de negaciones [...]”⁴³⁴

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.”⁴³⁵

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.⁴³⁶ Die Autorin argumentiert, dass der moderne Rationalismus zunächst das *pensamiento* auf eine rein rationale Form reduzierte und in einem zweiten Schritt der Positivismus und Pragmatismus die

⁴³² Ebd., 244–45.

⁴³³ Vgl. Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 184, 185.

⁴³⁴ Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193.

⁴³⁵ Zambrano, *Persona y democracia*, 123.

⁴³⁶ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 748–49.

Wirklichkeit auf Tatsachen und Dinge reduzierte.⁴³⁷ In diesem Rahmen wird auch das moderne Subjekt selbst letztlich auf ein mechanisch erklärbares Ding reduziert: „Y como precipitado último, residuo operante de todas ellas, el pragmatismo que reduce la realidad a hechos sin más, y el ser humano al mecanismo que tiene que habérselas con otros mecanismos, cosa frente a cosas.“⁴³⁸

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.⁴³⁹

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, welche 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. Mientras que el hombre moderno ha intentado reducirlos todo a lo que encuentra 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.

⁴³⁷ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 180–82; Zambrano, „Los bienaventurados“, 441.

⁴³⁸ Zambrano, *El hombre y lo divino*, 182.

⁴³⁹ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 215; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 596; Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 229; Zambrano, *Notas de un método*, 74; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 182.

Y así hemos venido a quedar solos; solos e inhábiles para tratar con ‘lo otro’.”⁴⁴⁰

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.”⁴⁴¹

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 Welt rational und vergöttert sich selbst.⁴⁴² Folglich erträgt das moderne Subjekt keinen Utopismus mehr, welcher auf seine im Kapitel 4.3 erläuterte utopische Existenz und somit seine eigenen Grenzen verweisen würde, welche letztlich seine 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

⁴⁴⁰ Zambrano, „Para una historia de la piedad“, 106.

⁴⁴¹ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 107.

⁴⁴² Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 13–17, 139–53; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 740, 746–47.

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”⁴⁴³

Eine *esperanza pura* 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 der *convivencia* 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.⁴⁴⁴ Indem das moderne Subjekt im Rahmen einer *frenesí de la razón*⁴⁴⁵ seinen eigenen Willen zunehmend schöpferisch und dominierend verwirklicht und sich keiner Instanz und keinem Kontext mehr unterwirft, begeht es Zambrano zufolge das *pecado original*, welches darin besteht, sich selbst den Göttern gleichzustellen sowie absolute Autonomie und Autorität für sich zu beanspruchen.⁴⁴⁶

Die Isolierung des modernen Subjekts von der Realität und dem Anderen in jeglicher Hinsicht, im Rahmen seines *endiosamiento*⁴⁴⁷ 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.⁴⁴⁸ An die Stelle der im Kapitel 4.2 erläuterten, positiv verstandenen Einsamkeit des Bürgers, welche sowohl mit Kommunikation als auch mit Gemeinschaft vereinbar ist, tritt in der modernen Stadt die Isolation:

„Y ahora en las extensiones urbanas, producto del ocaso y de una, desde luego, laudable voluntad de dar a los hombres un alojamiento sano y comfortable, el hombre se siente no solo, sino aislado. Le falta el centro; el sentirse miembro de una ciudad que tiene una función creadora, que tiene un honor al cual la vida misma se debe.”⁴⁴⁹

⁴⁴³ Zambrano, *La agonía de Europa*, 64–65.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., 65.

⁴⁴⁵ Vgl. Zambrano, *Claros del bosque*, 189.

⁴⁴⁶ Vgl. Zambrano, *España, sueño y verdad*, 29.

⁴⁴⁷ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 99–104.

⁴⁴⁸ Vgl. Zambrano, „Para una historia de la piedad“, 19–21.

⁴⁴⁹ Zambrano, „La ciudad“, 20.

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 zur *convivencia* und zur Akzeptanz der utopischen Spannung sowie der eigenen Grenzen verhindert die Integration in die *Polis*, verstanden als gemeinschaftliches, politisches und identitätskonstituierendes Projekt, welches auf die Partizipation der Bürger angewiesen ist. Die Konstituierung der modernen Demokratien sowie ein radikaler Fortschrittsoptimismus verdecken die 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 dimension de profundidad, de adelanto moral o político efectivo poco tendrá por qué recordarle.”⁴⁵⁰

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.”⁴⁵¹

Insofern das moderne Subjekt Zambrano zufolge dem Anderen und der Realität gleichsam ins Wort fällt, bevor diese sich dem Subjekt überhaupt als etwas anderes darstellen könnte, wird die Konstitution einer Kultur der *convivencia* und letztlich die Konstituierung eines öffentlichen Raumes verhindert, in dem die Menschen als Andere und dennoch Gleiche gemeinschaftlich

⁴⁵⁰ Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 229.

⁴⁵¹ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 97.

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*:

„De ahí la tristeza de la mayor parte de las extensiones urbanísticas de hoy que son simples conglomerados, donde el hombre se aloja, pero no puede albergarse. Pues que no vive en una ciudad ante todo y no solamente en una casa, parece ser que se haya olvidado. No se trata del simple olvido pues que el mecanismo del olvido obedece a ciertas leyes. No es propiamente la memoria lo que había que explicar, es el olvido lo que pide ser explicado, como sucede en el amor. Y todo viene a ser amor, fe. Todo lo que es creación humana hunde en el amor y en la fe sus raíces. Y así parece lícito preguntarse si acaso no será que se haya perdido la fe en la ciudad, aunque las ciudades, los pueblos existan. Pero no como antes, es decir; que la ciudad de hoy venga a ser un resultado, un ‘producto’ y no una creación, según la distinción que señalábamos al comienzo de estas líneas. Raramente hoy surgen ciudades; lo que se edifica son extensiones urbanas, urbanizaciones.”⁴⁵²

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* zurückführt⁴⁵³, sondern auf die Hegemonie eines modernen *absolutismo de la razón*. 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.⁴⁵⁴ 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.”⁴⁵⁵ In dem Maße, in dem die Konstituierung der *persona* durch die Selbstvergötterung des modernen Subjekts erschwert wird, wird die Konstituierung einer Perversion der *persona* begünstigt - der *personaje*. Diese definiert Zambrano als ein sich selbst

⁴⁵² Zambrano, „La ciudad“, 19.

⁴⁵³ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 57–58, 66, 73, 136–39, 191, 267, 271–72, 409.

⁴⁵⁴ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 21–22, 183–87.

⁴⁵⁵ Ebd., 98.

vergötterndes Wesen, welches 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.⁴⁵⁶

In *Horizonte del liberalismo* arbeitet die Autorin heraus, dass insbesondere ein spätmoderner, auf freie Marktwirtschaft sowie Autonomieansprüche reduzierter Liberalismus⁴⁵⁷ die modernen Demokratien von innen heraus ausgehöhlt hatte: Der spätmoderne Liberalismus ist der Autorin zufolge das Ergebnis des modernen Rationalismus und Individualismus.⁴⁵⁸ Im Rahmen eines zunehmend antagonistischen Verständnisses von Individuum und Gesellschaft⁴⁵⁹ 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 atrás de sí.”⁴⁶⁰

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,⁴⁶¹ 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.⁴⁶² Im Sinne MacIntyres oben erläuterten Diagnose einer modernen Gesellschaftsauffassung als Arena des Gegeneinanders sowie Tönnies oben erläuterten 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.”⁴⁶³ Die dem Liberalismus zugrundeliegende Moral beschreibt Zambrano folglich als kalt, rational und gefühlsfrei.⁴⁶⁴

„La moral humana del liberalismo eluda al hombre verdadero, a sus problemas efectivos de sentimiento. Elimina al hombre en su verdadera y humilde

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., 69–70, 102–5, 167; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 31; Zambrano, *Notas de un método*, 106, 156.

⁴⁵⁷ Vgl. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 267–68.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., 251.

⁴⁵⁹ Vgl. ebd., 252.

⁴⁶⁰ Ebd., 253.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., 234.

⁴⁶² Vgl. ebd., 252.

⁴⁶³ Vgl. ebd., 268.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., 240.

humanidad, dejando de él una pura forma esquemática.[...] Ya temenos diseñada la fría arquitectura; en vez del horizonte de la fe, el imperativo categórico; el deber heroico sustituyendo al fecundo y creador amor [...]"⁴⁶⁵.

Den spätmodernen Liberalismus versteht Zambrano dementsprechend - durchaus im oben skizzierten Sinne Taylors - 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.“⁴⁶⁶

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.⁴⁶⁷

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, 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 Rahmen derer das moderne Subjekt lediglich in der Lage ist, das Andere zu dulden und zu ertragen:⁴⁶⁸ „[...] 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 [...].“⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Ebd., 241.

⁴⁶⁶ Ebd., 243.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., 209, 244.

⁴⁶⁸ Vgl. Zambrano, „Para una historia de la piedad“, 106; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 93.

⁴⁶⁹ Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 93.

4.5 Die Rehumanisierung des modernen Subjekts

4.5.1 Zambranos Perspektive auf 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, welche 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 Selbstvergötterung 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 der im Kapitel 4.2 erläuterten *convivencia* 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.

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 gleich setzt,⁴⁷⁰ 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*

⁴⁷⁰ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 70–71, 112.

erfüllt.⁴⁷¹ In *Politik* hatte Aristoteles die *Polis* als Zusammenschluss von freien und gleichen Bürgern zur gemeinschaftlichen Suche nach dem guten Leben, das heißt nach dem glücklichen Leben, verstanden, welches mit dem politischen Leben und dem Streben nach charakterlicher Qualität der Bürger einhergeht.⁴⁷² Die *Polis* hatte er ausdrücklich nicht als einen Zusammenschluss zum gegenseitigen wirtschaftlichen Nutzen verstanden,⁴⁷³ 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.⁴⁷⁴ 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.⁴⁷⁵ 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, welche sich im politischen Leben erfüllt. Die Verbindung der Bürger einer *Polis* versteht Aristoteles dabei explizit nicht durch Gesetze,⁴⁷⁶ sondern durch ein Band der öffentlichen Freundschaft unter den Bürgern garantiert, da diese es ermöglicht, die *Polis* als ein gemeinsames Projekt zu verstehen und die Bürger in die Lage versetzt, füreinander und miteinander Politik zu betreiben und das Wohl der Allgemeinheit anzustreben.⁴⁷⁷

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, welcher zum Leben in der *Polis* unfähig ist, entweder ein Gott oder ein Monster sein müsse,⁴⁷⁸ suggeriert Zambrano einen monströsen Charakter des modernen Subjekts hinsichtlich

⁴⁷¹ Vgl. Aristoteles, *Politik*, Hg. Eckart Schütrumpf (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012), 6–7.

⁴⁷² Vgl. ebd., 15, 100–103, 270.

⁴⁷³ Vgl. ebd., 101.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., 4–7.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., 267.

⁴⁷⁶ Vgl. ebd., 101.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., 103–4, 156.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., 7.

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.“⁴⁷⁹

Zambranos im Kapitel 4.4.2 erläuterte Analysen der Selbstvergötterung und des *absolutismo* des modernen Subjekts gehen folglich mit dem Austritt aus der *Polis*, verstanden als Grundlage der Enthumanisierung von Mensch und 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 Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne einer Reintegration in einen identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftenden Kontext in eine aristotelisch geprägte republikanische Tradition stellt.⁴⁸⁰

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, welches sich selbst als begrenzt versteht und einen 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, welcher die Freiheit des modernen Subjekts *de facto* durch Individualismus, einseitige Autonomieansprüche, Selbstvergötterung,

⁴⁷⁹ Vgl. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 209–10.

⁴⁸⁰ Vgl. Schaal und Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, 62, 183; Richter, *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, 76, 136.

Instrumentalisierung des Anderen sowie eine Glorifizierung des Gegeneinanders im Sinne des Wirtschaftsliberalismus begrenzt.⁴⁸¹ Stattdessen plädiert sie für einen neuen, authentischen *liberalismo humano*,⁴⁸² welcher Gemeinschaft anstrebt, gegenseitige Abhängigkeit anerkennt und authentische Freiheit in Gemeinschaft intendiert.⁴⁸³

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.⁴⁸⁴ 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*, welchem die Autorin das Potenzial zuspricht, zur Rehumanisierung 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 Rehumanisierung 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 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 *absolutismo de la razón* impliziert aus der Perspektive der Autorin die Notwendigkeit einer Reform des modernen Vernunftbegriffes,⁴⁸⁵ da dieser - wie in den genannten Kapiteln erläutert wurde - der Autorin zufolge zur Wahrnehmung der Realität unfähig ist, insofern die *Ratio* die Realität im

⁴⁸¹ Vgl. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 240–45, 261, 269.

⁴⁸² Vgl. ebd., 268–69.

⁴⁸³ Vgl. ebd., 261–62, 267–69.

⁴⁸⁴ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 416; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 95–96; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 599–600.

⁴⁸⁵ Vgl. Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 61.

oben erläuterten Sinne immer schon reduziert.⁴⁸⁶ 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.⁴⁸⁷ Die Notwendigkeit der Reform ergibt sich im Anschluss an Zambranos Perspektive darüber hinaus dadurch, dass der moderne *absolutismo de la razón* 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 suspiere, 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.”⁴⁸⁸

Elena Laurenzi stellt diesbezüglich fest, dass die von Zambrano verwendete Metapher *aurora* auf die nicht statische, sondern dynamische und emotionale Wahrnehmung der Heterogenität der Realität im Kontext der *razón poética* verweist:

„[...] la aurora es para Zambrano experiencia vivida, vivencia, y como tal, adquiere un valor y un significado filosófico. Es un tipo de vivencia que denota un saber de metamorfosis que indica e induce al mismo tiempo al desarrollo de una conciencia no estática, activa. Una conciencia que, antes que dirigirse hacia afuera, se experimenta en un activo ‘esclarecerse‘, un ‘verificarse‘, un obrar dentro del sentir, en la materia oscura de la condición humana.”⁴⁸⁹

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

⁴⁸⁶ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 168; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 696; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193; Zambrano, „El horizonte y la destrucción“, 173; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 215.

⁴⁸⁷ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 159, 175–81; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 184; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 293; Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 122.

⁴⁸⁸ Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 66.

⁴⁸⁹ Laurenzi, „Bajo el signo de la aurora. María Zambrano y Friedrich Nietzsche“, 43–44.

orden.”⁴⁹⁰

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.”⁴⁹¹

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

„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. La balanza, como símbolo, se forma así. Se forma, puesto que tratándose de este símbolo, por sí mismo y como símbolo de pensar - pensar como medida, pensar como sentimiento -, ha de hacerse el ‘sujeto pensante’ que no puede acotarla sin más aunque (solo) sea en una de sus más modestas y fecundas formas: la de unas coordenadas.”⁴⁹²

Die Vereinigung von Vernunft und Poesie entspricht dabei einer Wiedervereinigung von *Ratio* und Gefühl, welche - wie im Kapitel 4.4.1 dargelegt wurde - Zambrano zufolge ursprünglich in einer vorsokratischen poetisch-rationalen Erkenntnisform vereint waren.⁴⁹³ Diesbezüglich identifiziert Zambrano im Werk Heraklits noch eine ursprüngliche Erkenntnisform, die im Nachhinein als eine Verbindung von Philosophie und Poesie bewertet werden kann.⁴⁹⁴ Aufgrund der Passivität ihres poetischen Moments spricht Zambrano der *razón poética* das

⁴⁹⁰ Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 62.

⁴⁹¹ Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 44.

⁴⁹² Zambrano, „Los bienaventurados“, 447.

⁴⁹³ Vgl. ebd., 446–47.

⁴⁹⁴ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 564.

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 der *convivencia* verstanden als notwendiges Merkmal menschlicher Existenz zu begünstigen.⁴⁹⁵ 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 *aleteia*, 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 lo humano y aun de lo que hay entre lo humano, y aun 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.”⁴⁹⁶

In diesem Sinne schreibt Zambrano der *razón poética* ein reintegratives Potenzial zu, wenn sie diese an anderer Stelle als eine „[...] razón de amor reintegradora de la rica sustancia del mundo [...]“⁴⁹⁷ bezeichnet. Auch wenn die *razón poética* eine Synthese von *Ratio* und Gefühl darstellt, spricht Zambrano insbesondere dem poetischen Anteil der *razón poetica* das Potenzial zu, eine Rehumanisierung, 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

⁴⁹⁵ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 416; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 95–96.

⁴⁹⁶ Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 599–600.

⁴⁹⁷ Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193.

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 comunión entre los hombres, errabundos en su perdición.“⁴⁹⁸

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* zielt dementsprechend auf das Empfangen einer kontemplativ erfahrenen *verdad revelada* ab.⁴⁹⁹ 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*⁵⁰⁰ beizutragen. Wie im folgenden Kapitel deutlich wird, versteht Zambrano den *realismo español* als Basis eines *conocimiento poético*, welches die spanische Kultur dominiert.⁵⁰¹

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 *absolutismo de la razón* kritisiert,⁵⁰² der die Zersetzung der

⁴⁹⁸ Zambrano, „Los bienaventurados“, 416.

⁴⁹⁹ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 599.

⁵⁰⁰ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 236.

⁵⁰¹ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 597.

⁵⁰² Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 86–129, 219–22; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 106; Zambrano, *La confesión: Género literario*, 45–61.

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.⁵⁰³

Wie Adorno und Horkheimer diagnostiziert auch Zambrano einen auf die rationale Beherrschung des Anderen ausgerichteten Weltzugang und Selbstbehauptungszwang eines modernen Subjekts, welches sich dem Objekt, das heißt dem Anderen gegenüber rezeptiv verschlossen hat und diesem gegenüber eine dominierende sowie instrumentalisierende Haltung einnimmt.⁵⁰⁴ 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.⁵⁰⁵

In der Sekundärliteratur wurde herausgearbeitet, dass Zambranos ästhetische Reflexionen und Auseinandersetzung 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 ist.⁵⁰⁶ Dieser hatte einen durch den deutschen Idealismus begünstigten subjektzentrierten Vernunftbegriff

⁵⁰³ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 159, 181–99; Zambrano, *Notas de un método*, 108–9; Zambrano, *La España de Galdós*, 55.

⁵⁰⁴ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 736–55, 768; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 144–57, 236, 295; Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 228–29; Zambrano, *Notas de un método*, 74; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 46–48, 165–70; Zambrano, *Unamuno*, 22, 50, 143.

⁵⁰⁵ Vgl. Zambrano, *Claros del bosque*, 87–165; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 746–76; Zambrano, „Los bienaventurados“, 447–52; Zambrano, *Notas de un método*, 167, 169; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193, 200, 378; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 43–56, 73; Zambrano, *Dos fragmentos acerca del amor. De la aurora*, 61–67, 184; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 595–640.

⁵⁰⁶ Vgl. Soto García und Espinoza Lolas, „Xavier Zubiri y María Zambrano“, 442; Revilla, „Sobre Max Scheler y María Zambrano. Acordes e intervalos“, 151–52; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 30, 75, 211; López-Aranguren u. a., „Mesa redonda sobre el pensamiento de María Zambrano“, 126.

kritisiert, welcher die Koexistenz von Subjekt und Objekt weitgehend ignoriert.⁵⁰⁷ Im Rahmen seines *raciovitalismo* 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 seines *perspectivismo* für ein Verständnis von Realität als ein aus verschiedenen Perspektiven zusammengesetzter Kontext geworben, welcher letztlich immer auch vom historischen Kontext bedingt ist.⁵⁰⁸ Er war zu der Aussage *yo soy yo y mi circunstancia* gelangt,⁵⁰⁹ welche dahingehend als Überwindung eines subjektzentrierten Weltzuges 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 *convivencia* impliziert.⁵¹⁰ Wie oben ausgeführt wurde, greift Zambrano diesen Gedanken auf, wenn sie das Subjekt als intersubjektiv und kommunikativ konstituiert versteht, *vida* mit *convivencia* gleichsetzt⁵¹¹ und die Etablierung eines solchen Verständnisses von Realität anstrebt.⁵¹² 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

⁵⁰⁷ Vgl. García, „El concepto de creencia en Zambrano“, 31–32; García Restrepo und Giraldo Zuluaga, „De Ortega a Zambrano“, 205; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 75.

⁵⁰⁸ Vgl. Laurenzi, „Bajo el signo de la aurora. María Zambrano y Friedrich Nietzsche“, 40; García Restrepo und Giraldo Zuluaga, „De Ortega a Zambrano“, 205; Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, 90.

⁵⁰⁹ Vgl. García Restrepo und Giraldo Zuluaga, „De Ortega a Zambrano“, 205; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 59, 405.

⁵¹⁰ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 757.

⁵¹¹ Vgl. Zambrano, „La ciudad“, 20; Zambrano, *Unamuno*, 85; Zambrano, *Persona y democracia*, 34–40, 154, 171, 221; Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 16, 50.

⁵¹² Vgl. Carmen Danés Eibas, „La ciudad: paradigma de libertad“, *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano 2* (1999): 21; Pino Campos, „En los orígenes: la épica homérica en la filosofía de María Zambrano“, 135; Marqués Jimeno, „Historia y convivencia en María Zambrano“, 420–21; García Portela, „María Zambrano: Educación para la democracia“, 160–61; Juan Fernando Ortega Muñoz, „Europa: sueño y esperanza en María Zambrano“, in *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero (Kiel: Ludwig, 2014), 96–97; Sánchez-Gey Venegas, „Galdós y María Zambrano: El saber de la experiencia“, 20.

Zambrano Ana Bundgård und Diego Sánchez Meca zufolge davon aus, dass Realität immer nur erlebt werden kann.⁵¹³ Hinsichtlich Zambranos Abstandnahme 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.⁵¹⁴ Die Mystik, welche auf die Religionen der Pythagoreer und Orphiker zurückzuführen ist⁵¹⁵ und später christliche Momente aufgegriffen hatte, insofern sie sich insbesondere auf die augustinische Suche im Inneren beruft,⁵¹⁶ kann mit Amarís Duarte als subjektive Erfahrung der Einkehr in das Innere verstanden werden, welche darauf ausgerichtet ist, eine verlorengegangene Harmonie und Einheit mit dem Ganzen und dem Anderen wiederherzustellen.⁵¹⁷ 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.⁵¹⁸ 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, welche eine zweite Geburt in einem neuen - im Falle des Mystikers höher bewerteten - Kontext begünstigen.⁵¹⁹ 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.⁵²⁰ 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 einer zunehmenden Distanzierung von Ortega y Gassets

⁵¹³ Vgl. Sánchez Meca, „Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche“, 43–47; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 29.

⁵¹⁴ Vgl. Amarís Duarte, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*, 259–63.

⁵¹⁵ Vgl. ebd., 75.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., 118.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., 69, 70, 72, 73, 77.

⁵¹⁸ Vgl. ebd., 84–103.

⁵¹⁹ Vgl. ebd., 15–36, 69–71, 88, 259–63, 369–71, 429–36.

⁵²⁰ Vgl. ebd.

Vernunftoptimismus bewirkte und Zambros zunehmende Auseinandersetzung mit Poesie und Mystik begünstigte.⁵²¹

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.⁵²² 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, Essenzialität und Konzeptualität jenseits der konkreten Form zu.⁵²³ Beide Ansätze versteht er als gleichberechtigte Perspektiven der europäischen Kultur,⁵²⁴ 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 erfassen⁵²⁵ 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.⁵²⁶ Dementsprechend wirbt er für einen Wirklichkeitszugang, der beide Perspektiven berücksichtigt.⁵²⁷ 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 Tradition⁵²⁸ 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

⁵²¹ Vgl. ebd., 259–63.

⁵²² Vgl. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 210.

⁵²³ Vgl. José Ortega y Gasset, „Meditaciones del Quijote“, in *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*, José Ortega y Gasset (Madrid: Alianza editorial, 2014), 62–94.

⁵²⁴ Vgl. ebd., 62, 79.

⁵²⁵ Vgl. ebd., 70–73, 80.

⁵²⁶ Vgl. ebd., 76–81.

⁵²⁷ Vgl. ebd., 79–84.

⁵²⁸ Vgl. ebd., 88.

auszuschöpfen.⁵²⁹ 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.⁵³⁰ 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.⁵³¹ 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 Wirklichkeitszuganges in die spanische Kultur.⁵³² Zambrano hingegen stellt einem durch den nordeuropäischen Rationalismus und Idealismus geprägten *absolutismo de la razón*, welchen 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 Subjekt in einer rationalistisch geprägten modernen Kultur zu.

Ebenfalls hinsichtlich 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 Rehumanisierung 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 einer *convivencia ciudadana* analysiert.⁵³³ Der Autor diagnostiziert zunächst die Konstitution und gesellschaftliche Hegemonie eines neuen Menschentypus in der Spätmoderne - des *hombre masa*.⁵³⁴ 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.⁵³⁵ An die traditionelle Stelle des Bürgers, welcher Normen,

⁵²⁹ Vgl. ebd., 79–94.

⁵³⁰ Vgl. ebd., 82.

⁵³¹ Vgl. ebd., 82–84.

⁵³² Vgl. ebd., 68, 85, 88, 89.

⁵³³ Vgl. José Ortega y Gasset, „La rebelión de las masas“, in *La rebelión de las masas y otros ensayos*, José Ortega y Gasset (Madrid: Alianza editorial, 42020), 129–37.

⁵³⁴ Vgl. ebd., 70, 163, 172, 203.

⁵³⁵ Vgl. ebd., 70–73, 107, 122–25.

Traditionen sowie moralische Verpflichtungen akzeptiert, tritt der *hombre masa*, welcher diese ablehnt⁵³⁶ und stattdessen verstärkt Freiheitsrechte zur subjektiven Entfaltung einfordert.⁵³⁷ Obwohl der *hombre masa* dem Autor zufolge aufgrund seiner Anspruchslosigkeit an die eigene Moral und Bildung sowie seines egozentrischen Lebensstils zur Politik unfähig ist,⁵³⁸ beansprucht dieser im Kontext einer spätmodernen *hyperdemocracia*⁵³⁹ die Führung der Gesellschaft für sich.⁵⁴⁰ An die Stelle einer *minoría selecta*,⁵⁴¹ welcher 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,⁵⁴² tritt im Rahmen einer spätmodernen *rebelión de las masas* eine Regierung, welche lediglich als Stellvertreter und Sprachrohr der Masse fungiert.⁵⁴³ Der vernunftgeleitete politische Diskurs, in dem Menschen einander zuhören und gemeinsam Politik betreiben, verschwindet im Kontext einer spätmodernen Spaßgesellschaft, in welcher gemeinsame Normen und Moralvorstellungen zugunsten subjektiver Freiheitsrechte abgelehnt werden.⁵⁴⁴ Der *hombre masa* versteht das Gemeinwesen nicht mehr als ein kollektives, auf die Zukunft ausgerichtetes Projekt, welches die politische Partizipation der Bürger erfordert,⁵⁴⁵ sondern reduziert das demokratische Gemeinwesen auf die Funktion eines Garanten seiner subjektiven Freiheiten und nimmt die Existenz der demokratisch strukturierten Gesellschaften als selbstverständlich hin.⁵⁴⁶ 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.⁵⁴⁷

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 zur *convivencia ciudadana* 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

⁵³⁶ Vgl. ebd., 93, 105, 203–5, 211, 261–62.

⁵³⁷ Vgl. ebd., 73, 123, 130.

⁵³⁸ Vgl. ebd., 134.

⁵³⁹ Vgl. ebd., 72.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd., 70–77.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., 70.

⁵⁴² Vgl. ebd., 70–71, 107.

⁵⁴³ Vgl. ebd., 107.

⁵⁴⁴ Vgl. ebd., 105–11, 131–34, 163, 219.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., 225, 234, 244.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., 103, 108, 118, 161, 219, 264.

⁵⁴⁷ Vgl. ebd., 132–36.

exklusiv spätmoderne Phänomene, noch führt sie diese auf die gesellschaftliche Hegemonialstellung eines anspruchslosen *hombre masa* zurück. Nicht die Machtergreifung eines *hombre masa* und die damit einhergehende Schwächung einer vermeintlich moralisch überlegenen, bildungsaristokratischen *minoría selecta*, welche 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 *absolutismo de la razón* ab, um unabhängig von der elitären Unterscheidung zwischen einer *minoría selecta*⁵⁴⁸ und *masa vulgar*⁵⁴⁹ das moderne Subjekt rezeptiv für das Andere zu öffnen und die Basis für eine Kultur des gegenseitigen Zuhörens und Wahrnehmens sowie die Reintegration 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 ihre Analyse einer Literatur im Sinne eines *realismo español* an. Diesbezüglich wird in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet, inwiefern sie Letzterer 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 Zambranos Konzept der *razón poética* als eine nicht gleichberechtigte Synthese eines rationalen und poetischen Weltzuges 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.⁵⁵⁰ 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 Weltzuges der spanischen Kultur in die Tradition der *generación 98*⁵⁵¹ und vor allem Miguel de Unamunos getreten

⁵⁴⁸ Vgl. ebd., 70.

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., 151.

⁵⁵⁰ Vgl. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 182–214.

⁵⁵¹ Vgl. Galdón, „Génesis de la actitud confesional en María Zambrano“, 47; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 36, 146, 190, 210.

war.⁵⁵² 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.⁵⁵³ 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.⁵⁵⁴ 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.

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, welches darauf abzielt, die Realität zu verändern und zu beherrschen, sowie einem griechisch geprägten *Logos* im Sinne eines besinnlichen Denkens, welches darauf abzielt, die Wahrheit kontemplativ zu erkennen und auszudrücken.⁵⁵⁵ Im Anschluss an seine Technikkritik, in welcher 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.⁵⁵⁶ Diesen *Logos* hatte er insbesondere in der Poesie verortet, welche wahrnimmt und das Sein der Dinge, das heißt deren Essenz im Wort ausdrückt. Wie

⁵⁵² Vgl. Galdón, „Génesis de la actitud confesional en María Zambrano“, 47; Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, 89–92.

⁵⁵³ Vgl. Alonso, „María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno“, 94–100; Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, 89–92; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 75.

⁵⁵⁴ Vgl. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 40, 76–97.

⁵⁵⁵ Vgl. Acevedo Guerra, „La razón poética: una aproximación entre Zambrano y Heidegger“, 78–80.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., 81.

Bundgård und Acevedo Guerra feststellen, trägt Poesie im Anschluss an Heidegger folglich zur Entfaltung der *Aletheia* bei, indem das Sein ausgedrückt und benannt wird.⁵⁵⁷ 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.⁵⁵⁸ 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.⁵⁵⁹ In diesem Sinne betreiben Bundgård zufolge sowohl Heidegger als auch Zambrano eine Suche nach der ursprünglichen Nicht-Dualität, welche infolge einer seit Descartes eingeleiteten, für die Moderne konstitutive Trennung zwischen Subjekt und Objekt verloren gegangen ist.⁵⁶⁰

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 - 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 mit dem Terminus auf einen spezifischen Weltzugang im Sinne eines *conocimiento admirativo*⁵⁶¹ bezieht, welches dem Anderen, das heißt der Realität, kontemplativ und antikonzeptionell⁵⁶² begegnet und in der spanischen Kultur und

⁵⁵⁷ Vgl. ebd., 84; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 442–50.

⁵⁵⁸ Vgl. Zamboni, „Heidegger y María Zambrano: dos formas diferentes de amor a la Naturaleza“, 129–30; Acevedo Guerra, „La razón poética: una aproximación entre Zambrano y Heidegger“, 86–89; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 392–94.

⁵⁵⁹ Vgl. Zamboni, „Heidegger y María Zambrano: dos formas diferentes de amor a la Naturaleza“, 132; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 447.

⁵⁶⁰ Vgl. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 442, 450.

⁵⁶¹ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 581–84.

⁵⁶² Vgl. ebd., 576–77, 597; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 329.

insbesondere Literatur Ausdruck findet.⁵⁶³ 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,⁵⁶⁴ 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.⁵⁶⁵ Die ursprünglich mittels der Metapher der Inspiration des Künstlers durch die Musen veranschaulichte Funktion des Poeten als Medium des Göttlichen im Sinne des absolut Anderen⁵⁶⁶ führt Zambrano auf eine *pasividad por amor*⁵⁶⁷ zurück, insofern dieser seine eigene Stimme zum Schweigen bringt und sich rezeptiv für das Andere öffnet⁵⁶⁸ 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 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

⁵⁶³ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 578–97; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 232–46, 328–31; Zambrano, *España, sueño y verdad*, 83, 130; Zambrano, *La España de Galdós*, 58–62; Zambrano, *Unamuno*, 138–43.

⁵⁶⁴ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 576–77, 597; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 329.

⁵⁶⁵ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 709–12; Zambrano, „Los bienaventurados“, 451; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 195.

⁵⁶⁶ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 710.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd., 765.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., 759–72.

Systemen, Kategorien und Konzepten selbst schöpferisch tätig zu werden und somit Macht auf die Realität auszuüben⁵⁶⁹

Die Autorin bezeichnet den *realismo español* in Abgrenzung zur *Ratio* als einen antikonzepzionellen und asystematischen⁵⁷⁰ sowie seinerseits nicht systematisch fassbaren⁵⁷¹ Zugang zur Wirklichkeit. Sie versteht ihn in diesem Sinne als eine *forma de conocimiento*,⁵⁷² 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,⁵⁷³ 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 precurosa 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.“⁵⁷⁴

Mit dem Begriff *realismo* bezieht sich die Autorin jedoch weder auf den philosophischen Realismus noch auf den Realismus als moderne literarische Strömung, wenngleich festgehalten werden kann, dass Zambranos Konzept des *realismo español* beiden 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*, welche ihrerseits in der im Kapitel 4.4.1 erläuterten Passivität eines poetischen Weltzuges begründet ist, führt Zambrano auf einen im Handlungsverzicht implizierten emotionalen Modus im Sinne eines *apego a la realidad*⁵⁷⁵ zurück, insofern der Handlungsverzicht immer auch ein

⁵⁶⁹ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 64–65; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 113–17, 139–53; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 740, 746–47; Zambrano, *Persona y democracia*, 123; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 581.

⁵⁷⁰ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 576–77, 597; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 329.

⁵⁷¹ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 582.

⁵⁷² Vgl. ebd., 584.

⁵⁷³ Vgl. Zambrano, *El hombre y lo divino*, 13–17, 139–53; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 740, 746–47.

⁵⁷⁴ Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 581.

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., 585.

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 plante 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.“⁵⁷⁶

In diesem Zitat kommen die Parallelen zwischen Zambranos Konzept des *realismo español* und ihrer Ästhetik zum Ausdruck, insofern die *forma del conocimiento* des *realismo español* durchaus im Sinne des im Kapitel 4.4.1 erläuterten *martirio del poeta*⁵⁷⁷ emotional, das heißt durch eine Liebe zum Anderen begründet ist, welche sich durch die im Kapitel 4.4.1 erläuterte *pasividad por amor*⁵⁷⁸ ausdrückt. Die Liebe zur Realität, das heißt zum Anderen, manifestiert sich gleichsam in einem Handlungsverzicht, welcher 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 Anderen⁵⁷⁹ motiviert ist. Daher bezeichnet die Autorin den Poeten auch als einen *hijo amoroso*, welcher die Realität explizit nicht rational zu verfremden beabsichtigt.⁵⁸⁰ 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*

⁵⁷⁶ Ebd., 584–85.

⁵⁷⁷ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 711–12, 749.

⁵⁷⁸ Vgl. ebd., 765.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd., 758.

⁵⁸⁰ Vgl. ebd., 763.

schließlich explizit mit dem *conocimiento poético* assoziiert,⁵⁸¹ 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, welches mit Zambranos in den Kapiteln 4.4.1 und 4.4.2 erläuterte 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 zur ihr zu gehen, geht der *realismo español* Zambrano zufolge immer auch mit einem positiv verstandenen Materialismus einher.⁵⁸² 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:⁵⁸³ „No será menester recabar la absoluta independencia de este materialismo fanático español con respecto a todos los materialismos europeos.“⁵⁸⁴ 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.“⁵⁸⁵ Durchaus im Sinne der oben erläuterten *pasividad por amor* widerspricht der *realismo español* einem Bedürfnis nach Manipulierung und Beherrschung des Anderen im Sinne eines *absolutismo de la razón* und wird von der Autorin als *humilde* und *misericordioso* 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 decivo 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,

⁵⁸¹ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 597.

⁵⁸² Vgl. ebd., 588–90.

⁵⁸³ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 215; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 596; Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, 228–29, 26; Zambrano, *Notas de un método*, 74; Zambrano, *El hombre y lo divino*, 182.

⁵⁸⁴ Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 589.

⁵⁸⁵ Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 329.

misericordia.”⁵⁸⁶

Die spanische Kultur als Ausdruck eines *realismo español* stellt die Autorin einer modernen rationalistisch-szientistisch geprägten europäischen Kultur gegenüber, welche 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.⁵⁸⁷

„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 miseria vida económica con el esplendor del moderno capitalismo.”⁵⁸⁸

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 asystematischen 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. Solemante 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.”⁵⁸⁹

Zambranos Annahme, dass der bereits in ihrer Ästhetik erläuterte Handlungsverzicht, welcher ein zentrales Moment des *realismo español* darstellt, ein konstitutives Moment der spanischen Kultur ist, spiegelt sich ebenfalls in ihren Reflexionen zum Stoizismus Senecas wider, wenn sie den Stoizismus zunächst als die einflussreichste und zugleich für die spanische Kultur

⁵⁸⁶ Vgl. ebd., 236.

⁵⁸⁷ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 573–77; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 206–8.

⁵⁸⁸ Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 207.

⁵⁸⁹ Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 575.

konstitutive philosophische Tradition der Antike bezeichnet⁵⁹⁰ und deren Essenz in einem *suicidio del yo* identifiziert: Im Rahmen eines *suicidio* seines Selbst im Sinne eines *suicidio* 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.⁵⁹¹

„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.“⁵⁹²

Durch das im *suicidio del estoico* 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.“⁵⁹³ Den im Stoizismus implizierten *suicidio del yo* bewertet Zambrano letztlich - wie auch die Mystik⁵⁹⁴ und die oben erläuterte Ablehnung eines Rationalismus⁵⁹⁵ und Idealismus⁵⁹⁶ - als Ausdruck einer für die spanische Kultur konstitutiven Hinwendung zum Anderen im Sinne ihrer Ausführungen zum *realismo español*.⁵⁹⁷

Die im *realismo español* implizierte Ablehnung der im Kapitel 4.4 erläuterten vereinheitlichenden und absolutistischen rationalen Gewalt im Denken⁵⁹⁸ assoziiert Zambrano letztlich mit der spanischen Literaturaffinität, wenn sie diese als Konsequenz eines Denkens interpretiert, welches 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,

⁵⁹⁰ Vgl. ebd., 606–9.

⁵⁹¹ Vgl. ebd., 606–40.

⁵⁹² Ebd., 640.

⁵⁹³ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193.

⁵⁹⁴ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 615.

⁵⁹⁵ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 207.

⁵⁹⁶ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 581.

⁵⁹⁷ Vgl. ebd., 615.

⁵⁹⁸ Vgl. ebd., 576–77.

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.”⁵⁹⁹

Der *realismo español* manifestiert sich der Autorin zufolge in der spanischen Literatur zum einen in Form eines *materialismo*, insofern den Gegenständen und der Natur in den zentralen Werken der spanischen Literaturgeschichte ein protagonistischer Charakter eingeräumt wird.⁶⁰⁰ 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.

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.⁶⁰¹ Zambrano versteht San Juan de la Cruz als den bedeutendsten religiösen Poeten und begabtesten Vertreter der Mystik.⁶⁰² 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

⁵⁹⁹ Ebd., 577.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd., 591.

⁶⁰¹ Vgl. Páez Martín, „La filosofía poético-literaria de María Zambrano“, 50; Moreno Sanz, „Panorámica general del abismal diálogo entre Zambrano y Nietzsche“, 18; Jesús Moreno Sanz, „Las formulas del corazón“, in *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Hg. Fernando Savater u. a. (Madrid: Zero, 1983), 22; Amarís Duarte, *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*, 102, 322.

⁶⁰² Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 285.

impliziert.⁶⁰³ 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.”⁶⁰⁴

Im Sinne des im Kapitel 4.4.1 erläuterten *martirio del poeta* verschwindet Zambrano zufolge das Selbst im Rahmen der mystisch-asketischen Poesie von San Juan de la Cruz, um Raum für das Andere zu schaffen.⁶⁰⁵ 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 besitzt⁶⁰⁶ 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

⁶⁰³ Vgl. ebd., 294.

⁶⁰⁴ Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 585.

⁶⁰⁵ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 287–90.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., 294.

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.”⁶⁰⁷

Die Verbindung zwischen Mystik und Poesie ist Zambrano zufolge zudem darin begründet, dass die mystische Erfahrung eines poetischen Ausdrucks bedarf,⁶⁰⁸ da die poetische Sprache als Vermittlerin des Gefühls als Ausdrucksmedium für das von der Mystik thematisierte Innere des Menschen fungiert.⁶⁰⁹ 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 religion, que luego vino a entrar en el cristianismo, inclusive el catolicismo, pero la cuestión de la mística no coincide con la cuestión cristiana.”⁶¹⁰

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*, welcher 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.’”⁶¹¹

⁶⁰⁷ Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 767.

⁶⁰⁸ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 292.

⁶⁰⁹ Vgl. ebd., 293.

⁶¹⁰ Ebd., 288.

⁶¹¹ Ebd., 289.

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 *convivencia* gleichzusetzen ist, und der erläuterte *suicidio del yo* letztlich authentisches Leben jenseits eines individualistischen Weltzuganges 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.⁶¹² Die Mystik San Juans 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 dient⁶¹³ und durch eine Liebe zum Anderen im Sinne des *realismo español* motiviert ist.⁶¹⁴ 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*.“⁶¹⁵

Zambrano präsentiert die mystische Poesie als eine exemplarische Realisierung und Praxis eines Weltzuganges im Sinne des *realismo español*.⁶¹⁶ Eine dem modernen Subjekt im Rahmen seines Individualismus abhandengekommene Liebe zum Anderen stellt das zentrale Motiv der mystischen Einkehr in das Innere dar.⁶¹⁷ Im Schweigen des Selbst wird eine Leere erzeugt, in der sich das Andere dem Subjekt zeigen kann.⁶¹⁸ Das Schweigen kann dabei als Ausdruck einer

⁶¹² Vgl. Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 339; Zambrano, *Unamuno*, 188; Zambrano, „Los bienaventurados“, 422.

⁶¹³ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 289.

⁶¹⁴ Vgl. ebd., 295.

⁶¹⁵ Ebd.

⁶¹⁶ Vgl. ebd., 285–98.

⁶¹⁷ Vgl. ebd., 290.

⁶¹⁸ Vgl. ebd., 289.

Passivität und Rezeptivität verstanden werden, welche es Zambrano zufolge in einer modernen Kultur, in der nur noch Aktion möglich ist, zu re-etablieren gilt, da ein expressiv-selbstbezogenes Subjekt dem Anderen immer schon ins Wort fällt: „Es la pasividad la que no ha sido tomada en cuenta ni por el pensamiento ni por la poesía apenas, ni mucho menos por la moral. Todo es acción.“⁶¹⁹ Durch die rezeptive Einkehr in das Innere als Sitz der Gefühle wird die Basis für authentische Kommunikation gelegt, welche 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.“⁶²⁰

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,⁶²¹ 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 der oben erläuterten *convivencia humana*⁶²² leisten und somit die Basis für eine von Zambrano angestrebte Kultur des Einander-Zuhörens und des Miteinanders legen.⁶²³

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 Verschlossenheit eines selbstbezogenen modernen Subjekts gegenüber dem Anderen

⁶¹⁹ Zambrano, „Los bienaventurados“, 386.

⁶²⁰ Zambrano, *Delirio y destino: Los veinte años de una española*, 162.

⁶²¹ Vgl. Zambrano, „Para una historia de la piedad“, 106.

⁶²² Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 208–9; ebd., 220.

⁶²³ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 599–600; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 209, 216, 220.

verstanden werden können, kann die mystische Poesie als eine Ausdrucksform aufgefasst werden, welche die Öffnung des Menschen im Rahmen einer *pasividad por amor*⁶²⁴ in exemplarischer Weise realisiert und die Re-Etablierung der in der Moderne verloren gegangenen, im Kapitel 4.4 erläuterten *piEDAD*⁶²⁵ 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* für die Lebewesen sowie die Natur empfänglich ist und sich zu diesen hingezogen fühlt.⁶²⁶ 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 Visionär⁶²⁷ und Vorbild⁶²⁸ 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-instrumentalisierenden Weltzugang richtete,⁶²⁹ sie jedoch - wie Zambrano bemerkt - vielfach in der expressiven Konsolidierung der eigenen Existenz im Sinne einer *furia de expresión* mündete.⁶³⁰ 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, welches die Romantik ursprünglich mitkonstituiert hatte.⁶³¹ Auf diesen Aspekt wird im Kapitel 6 näher eingegangen.

⁶²⁴ Vgl. Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 765.

⁶²⁵ Vgl. Zambrano, „Para una historia de la piedad“, 103–7.

⁶²⁶ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 585.

⁶²⁷ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 357, 658, 659, 737.

⁶²⁸ Vgl. ebd., 836.

⁶²⁹ Vgl. Hilmar Schäfer, „Einleitung: Auf dem Weg zur Postmoderne“, in *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), 15, 34.

⁶³⁰ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 74.

⁶³¹ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 667–68, 721, 790, 799–800.

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,⁶³² einer zunehmenden Distanzierung der *Ratio* vom Leben⁶³³ sowie eines modernen Verlusts von Hoffnung und Utopismus⁶³⁴ von Unamuno beeinflusst ist. Darüber hinaus wird Zambranos Bestreben der Vermittlung zwischen Poesie und Vernunft als Erbe Unamunos interpretiert.⁶³⁵

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.⁶³⁶ 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 *piedad* im Sinne der Öffnung für das Andere und die Gemeinschaft betont,⁶³⁷ sie kann jedoch nicht mit dem Katholizismus als solchem gleichgesetzt werden, welcher der Autorin zufolge ein Konglomerat aus vielen Religionen darstellt.⁶³⁸ Die spanische Religiosität - welche Zambrano zufolge in besonders prägnanter Weise auch in den Werken von Fray Luis León und San Juan de la Cruz zum Ausdruck kommt⁶³⁹ - 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.⁶⁴⁰

⁶³² Vgl. Sevilla, „Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano“, 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 *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero (Kiel: Ludwig, 2014), 124.

⁶³³ Vgl. Galdón, „Génesis de la actitud confesional en María Zambrano“, 47; Abellán, *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, 89, 91.

⁶³⁴ Vgl. Alonso, „María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno“; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 36, 37, 40.

⁶³⁵ Vgl. Páez Martín, „La filosofía poético-literaria de María Zambrano“, 57, 59; Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 75–97, 199, 294.

⁶³⁶ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 51–58.

⁶³⁷ Vgl. ebd., 52.

⁶³⁸ Vgl. ebd., 51.

⁶³⁹ Vgl. ebd.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd.

Auch wenn Zambrano hervorhebt, dass das literarische Werk von Unamuno äußerst vielfältig ist, da dieses Theaterstücke, Romane, lyrische und satirische Poesie sowie Essays beinhaltet,⁶⁴¹ spricht sie von einer Einheit seines Werkes,⁶⁴² insofern sein Gesamtwerk letztlich den existenziellen Konflikt des Menschen im Sinne seiner tragischen Existenz zum Ausdruck bringt.⁶⁴³ 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.⁶⁴⁴ 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 als ein *pecado original*⁶⁴⁵ versteht, welches den Menschen für das Andere verschließt und insbesondere in der Moderne in seiner radikalisierten Form in eine Selbstvergötterung, einen Individualismus sowie den Wunsch nach der Beherrschung des Anderen gemündet ist.⁶⁴⁶ Diesbezüglich kann mit Ricardo Tejada ergänzt werden, dass Unamunos Auffassung eines Selbst, welches in einem kontinuierlichem Konflikt mit sich selbst gedacht wird, in einer biblischen Tradition interpretiert werden kann, insofern der Autor die Existenz eines guten und bösen Selbst in einem übergeordneten Subjekt annimmt und diese in seinem Werk miteinander in Konflikt und Dialog treten lässt.⁶⁴⁷ Zwar stellen Ricardo Tejada und Carmine Luigi Ferraro fest, dass Unamuno in mystischer Tradition eine Einkehr ins Innere praktiziert, um mit dem Anderen

⁶⁴¹ Vgl. ebd., 71.

⁶⁴² Vgl. ebd., 71–75.

⁶⁴³ Vgl. ebd., 95.

⁶⁴⁴ Vgl. ebd., 71–103.

⁶⁴⁵ Vgl. ebd., 94, 124, 133, 142.

⁶⁴⁶ Vgl. ebd., 49–50, 83, 97, 114–15, 124.

⁶⁴⁷ Vgl. Ricardo Tejada, „Las peripecias de la subjetividad y de la alteridad en Unamuno y Zambrano“, *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 42 (2006): 112–15.

sowie letztlich dem Göttlichen als dem Anderen *par excellence* in Kontakt zu treten.⁶⁴⁸ Zambrano selbst, welche mit Unamunos diesbezüglichen Ansatz übereinstimmt, stellt jedoch fest, dass während die Mystik im oben erläuterten stoischen Sinne einen *suicidio del yo*⁶⁴⁹ betreibt, Unamuno sich trotz seiner Annahme des *pecado original del querer ser*⁶⁵⁰ durch einen modernen Individualismus auszeichnet,⁶⁵¹ der ihn von der absoluten Öffnung für das Andere im Sinne eines aus Liebe zum Anderen begründeten *suicidio del yo* abhält.⁶⁵² Nichtsdestotrotz betont Zambrano, dass Unamunos Gesamtwerk von einem Interesse für das Andere, insbesondere im Sinne einer der Realität zugrundeliegenden Basis - durchaus im existenzialistischen Sinne⁶⁵³ - geleitet ist.⁶⁵⁴ Insofern Unamuno das Andere jedoch nicht durch die *Ratio*, sondern mittels einer religiös motivierten Poesie im Ausdruck zu erschließen beabsichtigt,⁶⁵⁵ 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 incognito, 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 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

⁶⁴⁸ Vgl. ebd., 113; Carmine Luigi Ferraro, „María Zambrano, Intérprete de Miguel de Unamuno“, *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 34 (1999): 16.

⁶⁴⁹ Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 192, 228; Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 615–40.

⁶⁵⁰ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 94, 124, 133, 142.

⁶⁵¹ Vgl. ebd., 42.

⁶⁵² Vgl. ebd., 42, 93, 94, 183.

⁶⁵³ Vgl. ebd., 81.

⁶⁵⁴ Vgl. ebd., 44, 49.

⁶⁵⁵ Vgl. ebd., 79, 130, 154, 180.

estado penetrada de violencia en la misma raíz, violencia por desvelar la realidad y poseerla, razón eminentemente activa.”⁶⁵⁶

Da Unamuno Zambrano zufolge trotz der Anerkennung der oben genannten negativen Folgen des Wunsches nach Individualität⁶⁵⁷ 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*.⁶⁵⁸ In Form einer *queja*⁶⁵⁹ klagt Unamuno über 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*, welches wie folgt lautet:

„‘Querría, Dios, querer lo que no quiero;
fundirme en Ti, perdiendo mi persona,
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
querdará 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!“⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Ebd., 49–50.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd., 83, 97, 114–15, 124.

⁶⁵⁸ Vgl. ebd., 112–13, 162, 170, 189.

⁶⁵⁹ Vgl. ebd., 177.

⁶⁶⁰ Ebd., 97–98.

Das zitierte Gedicht interpretiert Zambrano als poetischen Ausdruck des oben erläuterten existenziellen Konflikts Unamunos sowie letztlich des Menschen im Allgemeinen.⁶⁶¹ 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 *piedad* im Sinne der Öffnung für das Andere aus.⁶⁶² 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: *amor y envidia*⁶⁶³ - Auf der einen Seite 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.⁶⁶⁴ Das tragische Selbst Unamunos, welches sich im lyrischen Ich des Gedichts widerspiegelt, vergleicht Zambrano aufgrund dessen Bestreben nach einer die ursprüngliche Gemeinschaft negierenden, selbstgenügsamen Existenz mit dem Selbst des biblischen Menschen, welcher 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‘.“⁶⁶⁵

Über den zusprechenden Ton hinaus, welchen Zambrano anstimmt, wenn sie den von Unamuno ausgedrückten Konflikt als den poetischen Ausdruck der menschlichen Existenz⁶⁶⁶ und der existenziellen Tragik⁶⁶⁷ 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 *suicidio del yo* im Sinne des *martirio del poeta* 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

⁶⁶¹ Vgl. ebd., 93–96.

⁶⁶² Vgl. ebd., 171, 187.

⁶⁶³ Vgl. ebd., 97–100.

⁶⁶⁴ Vgl. ebd., 92–97.

⁶⁶⁵ Ebd., 98.

⁶⁶⁶ Vgl. ebd., 94.

⁶⁶⁷ Vgl. ebd., 97.

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 ihm Halt bieten könnte auf einer Suche nach Objektivität und Halt umherirrt.⁶⁶⁸ Dies tut es durchaus im Sinne des lyrischen Ichs in Unamunos Gedicht, welches 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 *abolutismo de la razón* im Sinne einer Glorifizierung der instrumentellen Vernunft darin behindert ist, das Andere sowie durch das Andere vermittelt sich selbst in seiner intersubjektiven Identität und Einbettung in einem Kontext der *convivencia* wahrzunehmen. Wenn das lyrische Ich in der dritten Strophe eine Hinwendung zum Göttlichen als Befreiung eines Status als *prisionero de mí mismo* 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* des Menschen denkt.⁶⁶⁹ 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,⁶⁷⁰ insofern dieser von der Existenz eines zweiten Selbst ausgeht, das er in christlicher Tradition konkret als *Luzbel* benennt, welcher den Menschen von einer Hinwendung zum Anderen durchaus mittels eines Egozentrismus 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

⁶⁶⁸ Vgl. Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, „El Quijote y la filosofía española del XX“, *Ars Brevis* 13 (2008): 260–64.

⁶⁶⁹ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 103.

⁶⁷⁰ Vgl. Tejada, „Las peripecias de la subjetividad y de la alteridad en Unamuno y Zambrano“, 112–15.

Gedicht von Zambrano selbst verwiesen. In diesem thematisiert die Autorin, wie Unamuno in *La unión con dios*, eine Rezeptivität und Passivität gemäß ihrer Ausführungen zum *realismo español*, welche von ihr als Basis für den Kontakt mit dem Anderen im göttlichen Sinne gedacht wird:

[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.⁶⁷¹

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 Romantik im Sinne Zambranos Kritik an einer *furia de expresión*⁶⁷² eingeschlagen hat, der Kontakt mit dem Anderen - die Vereinigung mit dem *espíritu* - scheitern muss. Durchaus im Sinne des lyrischen Ichs in Unamunos Gedicht, welches 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

⁶⁷¹ María Zambrano, „Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990)“, in *Obras completas*, María Zambrano, Bd. 6 (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014), 546–47.

⁶⁷² Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 74.

Glas zu leeren, um im Sinne des in den Kapiteln 4.4.1 und 4.5.3.1 erläuterten *suicidio del poeta* 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, welche sich selbst oder etwas anderem - im Falle des Gedichts einem *espíritu* - 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, welche 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 Anspruches 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, welche sich Zambrano zufolge über seine Poesie hinaus durch das Gesamtwerk Unamunos zieht,⁶⁷³ 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.⁶⁷⁴ Da Unamuno zugleich seinen Individualismus und sein Streben nach Existenz sowie Wirkung kritisiert und - wie im Folgenden 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

⁶⁷³ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 94–95.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd., 40–41.

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 [...]“.⁶⁷⁵

Zur Lösung des existenziellen Konflikts des Menschen setzt Unamuno der Autorin zufolge explizit nicht auf die *Ratio*.⁶⁷⁶ Vielmehr zeichnet sich sein Werk durch einen Antipositivismus und Antipragmatismus im Sinne der Kritik einer modernen *religión de la ciencia*⁶⁷⁷ 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.“⁶⁷⁸

Unamunos Ablehnung der *Ratio* sieht die Autorin in dessen Kritik einer spezifisch modernen Isolierung des Subjekts vom Objekt begründet,⁶⁷⁹ welche er auf eine durch die positivistisch-pragmatisch ausgeprägte moderne Wissenschaftskultur bewirkte Sinnentleerung sowie einen Hoffnungsverlust des modernen Subjekts zurückführt.⁶⁸⁰ Letzteres ist der Autorin zufolge im Anschluss an Unamuno im Kontext einer modernen *cultura voluntariosa*⁶⁸¹ 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 *queja* in alttestamentarischer Tradition Hiobs an das Göttliche, verstanden als das absolut Andere im Sinne eines *antagonista por excelencia*,⁶⁸² richtet, um Selbsterkenntnis zu erlangen, da nur im Angesicht der Resistenzfläche des Anderen Identität und Realität des Selbst erfahrbar werden.⁶⁸³

⁶⁷⁵ Ebd., 42.

⁶⁷⁶ Vgl. ebd., 82–85.

⁶⁷⁷ Vgl. ebd., 88.

⁶⁷⁸ Ebd., 87.

⁶⁷⁹ Vgl. ebd., 85–86.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd., 83–84.

⁶⁸¹ Vgl. ebd., 115.

⁶⁸² Vgl. ebd., 103.

⁶⁸³ Vgl. ebd., 92–97.

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*, insofern sich hieraus ein *nuevo género de amor*⁶⁸⁴ 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 *esencia de lo español* aus dem Roman gelegt hatte.⁶⁸⁵ Pérez-Borbujo Álvarez zufolge hatte sich Spaniens Kultur insbesondere seit der Renaissance durch eine Abkehr von einem *pensamiento filosófico* ausgezeichnet, welche ihrerseits die Bedeutung von Literatur für die spanische Geistesgeschichte begünstigt hatte.⁶⁸⁶ Diesbezüglich weist der Autor darauf hin, dass Unamuno selbst - welchen er nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als zentrale Figur der spanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts versteht⁶⁸⁷ - zur Feststellung gelangt war, dass sich die spanische Philosophie stets literarischer Ausdrucksformen bedient und deren zentrale Themen weniger konzeptuell-systematisch als literarisch ausgedrückt werden.⁶⁸⁸ Hierbei handelt es sich Pérez-Borbujo Álvarez zufolge um eine Feststellung, welche unter anderem das Denken von Zambrano maßgeblich beeinflusst hatte.⁶⁸⁹ Wie auf den folgenden Seiten deutlich wird, können Zambranos Auseinandersetzung mit Unamunos Quijote-Interpretation sowie ihre Reflexionen zum *realismo español* und zur spanischen Literaturaffinität 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 „[...] hambre de justicia, de amor, de inmortalidad, en persecución del yo mejor e imperecedero [...]“⁶⁹⁰ sowie eines

⁶⁸⁴ Vgl. ebd., 87.

⁶⁸⁵ Vgl. Pérez-Borbujo Álvarez, „El Quijote y la filosofía española del XX“, 260.

⁶⁸⁶ Vgl. ebd., 258–59.

⁶⁸⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd., 259.

⁶⁸⁹ Vgl. ebd., 260.

⁶⁹⁰ Zambrano, *Unamuno*, 115.

„[...] hambre de fraternidad con los hombres todos.“⁶⁹¹ Zambrano arbeitet im Anschluss an Unamuno heraus, dass sich Don Quijote für eine liebevolle und wohltätige Hinwendung zum Anderen entschließt. Liebe und Wohltätigkeit werden dabei Dulcinea dargeboten, welche metaphorisch für das Andere, das heißt 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 sútiles 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.“⁶⁹²

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 Streben 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

⁶⁹¹ Ebd., 116.

⁶⁹² Ebd., 114–15.

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.”⁶⁹³

Folglich ändern auch die Zweifel nichts am Entschluss für den Glauben an das Andere und den liebevollen Dienst am Anderen.⁶⁹⁴ 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,⁶⁹⁵ ist für Don Quijote eben dieses Objekt in Dulcinea vorhanden und durch seinen bewusst gewählten Glauben garantiert: ein Glaube an das Andere, welcher 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.⁶⁹⁶ Im Anschluss an Unamunos Quijote-Interpretation erläutert Zambrano, dass sich in Don Quijotes Entschluss für das Festhalten an einem Heldentum⁶⁹⁷ und seiner Entscheidung, die vermeintliche Verrücktheit als Vorwand zu nutzen sowie den damit einhergehenden Spott als Preis seines heldenhaften Dienstes am Anderen zu akzeptieren,⁶⁹⁸ eine spanische Hingabe an die Realität ausdrückt.⁶⁹⁹ „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.”⁷⁰⁰ 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.⁷⁰¹ 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

⁶⁹³ Ebd., 111.

⁶⁹⁴ Vgl. ebd., 112.

⁶⁹⁵ Vgl. ebd., 114–15.

⁶⁹⁶ Vgl. Zambrano, *España, sueño y verdad*, 33.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd., 32.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., 36.

⁶⁹⁹ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 138, 141.

⁷⁰⁰ Ebd., 138.

⁷⁰¹ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 216–17.

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 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.”⁷⁰²

Don Quijote kann im Anschluss an Zambrano und Unamuno als Ausdruck der Tragödie des Spaniers im Allgemeinen verstanden werden, welcher an einer Liebe zur Realität festhält, die sich in der Moderne zunehmend als uneuropäisch erweist, insofern die europäische Kultur im Rahmen des oben erläuterten *absolutismo de la razón* die rationale Reduktion und Beherrschung der Realität glorifiziert⁷⁰³ und die Verbindung zum Anderen in jeglicher Hinsicht verliert.⁷⁰⁴

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, dass die Quijote-Interpretation Unamunos gleichsam die Lösung für Unamunos in seiner Poesie formulierten persönlichen Konflikt und zugleich den menschlichen Konflikt als solchen darstellt,⁷⁰⁵ welcher in der

⁷⁰² Ebd., 214–15.

⁷⁰³ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 143.

⁷⁰⁴ Vgl. Zambrano, „Para una historia de la piedad“, 105–7.

⁷⁰⁵ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 112–13.

Moderne zugunsten der radikalen Realisierung des eigenen Willens aufgelöst wurde.⁷⁰⁶ 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.⁷⁰⁷ Dadurch überwindet Don Quijote den in der oben erläuterten Poesie formulierten Konflikt eines Subjekts, welches 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, welchen 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.“⁷⁰⁸ 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*⁷⁰⁹ an - für Zambrano zum Ausdruck einer *fe humanizada*.⁷¹⁰ Unamunos Interpretation versteht Zambrano auf der einen Seite durch dessen eigene *confesión* eines gemeinschaftszersetzenden Bedürfnisses nach eigener Existenz motiviert.⁷¹¹ Auf der anderen Seite wird der Roman von Unamuno und Zambrano zur *guía* für die Überwindung eines die Realität reduzierenden Rationalismus, eines Individualismus sowie eines Sinnverlusts mittels einer liebevollen Hinwendung zum Anderen stilisiert.⁷¹²

⁷⁰⁶ Vgl. ebd., 114.

⁷⁰⁷ Vgl. ebd., 123, 124.

⁷⁰⁸ Ebd., 123.

⁷⁰⁹ Vgl. Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho* (Madrid: Cátedra, 1988), 157, 336, 436.

⁷¹⁰ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 111.

⁷¹¹ Vgl. ebd., 119, 175, 177.

⁷¹² Vgl. ebd., 109, 119, 175.

Im Anschluss an Zambrano und Unamuno kann die vermeintliche Rückschrittlichkeit eines spanischen Weltzuganges im Sinne des *realismo español*, welcher sich in Don Quijote als Hingabe zur Realität und Dienst am Anderen manifestiert, nicht als Problem, sondern vielmehr als Potenzial einer Kultur verstanden werden, welche 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,⁷¹³ diesen mit Jesus vergleicht⁷¹⁴ und Cervantes Roman schließlich als ein christliches Epos bezeichnet,⁷¹⁵ wird im Anschluss an Zambranos 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 *antagonista por excelencia*⁷¹⁶ 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.“⁷¹⁷

Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass sich in Unamunos Intention der Hinwendung zum Anderen, welche Zambrano zufolge in der Motivation gründet, die eigene Identität vermittelt durch das Andere zu erfahren,⁷¹⁸ 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* herausarbeitet 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

⁷¹³ Vgl. Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, 164–69, 256, 366, 370.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., 172, 183, 194, 230, 269–70, 276, 279, 394, 424, 459, 524.

⁷¹⁵ Vgl. ebd., 522.

⁷¹⁶ Vgl. Zambrano, *Unamuno*, 103.

⁷¹⁷ Ebd., 148.

⁷¹⁸ Vgl. ebd., 93, 96.

das Andere vermittelt ist und als *convivencia* verstanden werden muss. Folglich ist es kein Wunder, dass Zambrano diese oben erläuterte Annahme im Kontext ihrer Unamuno-Reflexionen noch einmal formuliert:

„Y es que la vida humana, tomada tal y como se nos da, no es soledad ni es vida mía, sino vida en la que estoy con otros en una relación especial que me determina. Vida en la que estoy como hijo, como hermano, como miembro de un grupo, como amigo y en la que tengo la posibilidad de estar como parte.“⁷¹⁹

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.⁷²⁰ Beeinflusst durch den französischen Realismus skizziert Galdós in *Misericordia* die Armut der Unterschicht Madrids.⁷²¹ 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, welche das liberale Paradigma als ideologische Rechtfertigung ihrer ökonomischen Privilegien gebraucht.⁷²² 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, welche insbesondere in den Großstädten sichtbar wird.⁷²³ 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 Reichtum und Bildung hätte,⁷²⁴ obwohl die Bedingungen einer authentischen Chancengleichheit in der Realität freilich nicht erfüllt waren.⁷²⁵ Eben diese mit den Werten der

⁷¹⁹ Ebd., 85.

⁷²⁰ Rocío Pizarro, „Introducción“, in *Misericordia*, Benito Pérez Galdós (Madrid: Edimat, 2008), 8–10; Luciano García Lorenzo und Carmen Menéndez Onrubia, „Introducción“, in *Misericordia*, Benito Pérez Galdós (Madrid: Cátedra, 2017), 40–43.

⁷²¹ Pizarro, „Introducción“, 8–10.

⁷²² García Lorenzo und Menéndez Onrubia, „Introducción“, 6–7.

⁷²³ Pizarro, „Introducción“, 8–10.

⁷²⁴ Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 143–60.

⁷²⁵ Ebd., 158.

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.⁷²⁶ 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.⁷²⁷ Insofern die Kirche sich auch mit den neuen Machtstrukturen einer elitären Bourgeoisie verflochten und damit endgültig als authentische Repräsentantin christlicher Werte disqualifiziert hatte,⁷²⁸ realisiert Galdós Pizarro zufolge in seinem Spätwerk eine Berufung auf die zentralen Elemente des Christentums jenseits der Institution Kirche.⁷²⁹ In diesem Zuge tritt der spirituelle Held im Spätwerk von Galdós an die Stelle des politischen Helden seines Frühwerks.⁷³⁰ 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.⁷³¹ Jedoch wird die Protagonistin von Pizarro, García Lorenzo und Menéndez Onrubia nicht nur als Repräsentantin christlicher Werte identifiziert,⁷³² 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 oder Gustavo Correa mit Jesus selbst verglichen.⁷³³ 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.

⁷²⁶ Pizarro, „Introducción“, 10–20.

⁷²⁷ Ebd., 22–23.

⁷²⁸ Ebd.

⁷²⁹ Ebd.

⁷³⁰ Ebd., 23.

⁷³¹ Ebd.

⁷³² García Lorenzo und Menéndez Onrubia, „Introducción“, 50; Pizarro, „Introducción“, 23.

⁷³³ García Lorenzo und Menéndez Onrubia, „Introducción“, 30–31, 52–53.

In ihren Analysen des literarischen Werks von Benito Pérez Galdós identifiziert Zambrano diesen als Vertreter des *realismo español*,⁷³⁴ 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 [...]“.⁷³⁵

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*, welchen die Autorin wiederum als Schlüsselwerk in Galdós Gesamtwerk bezeichnet.⁷³⁶

Die Autorin arbeitet heraus, inwiefern die Protagonistin den anderen Figuren im Roman, welche im Sinne eines modernen Egozentrismus den Kontakt zur Realität verloren haben, antagonistisch gegenübergestellt wird.⁷³⁷ Sie betreiben *novelería*, 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.⁷³⁸ Die Figuren sind vom Wunsch angetrieben sich selbst und ihr eigenes Konzept von der Realität zu verwirklichen, anstatt eine gegebene Realität wahrzunehmen.⁷³⁹ 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.“⁷⁴⁰ 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 realidad no la tiene.“⁷⁴¹ 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 oben skizzierten Sinne MacIntyres Gesellschaftsauffassung als Arena des

⁷³⁴ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 235–38.

⁷³⁵ Ebd., 238.

⁷³⁶ Vgl. Zambrano, *La España de Galdós*, 29.

⁷³⁷ Vgl. ebd., 49, 68.

⁷³⁸ Vgl. ebd., 46–73.

⁷³⁹ Vgl. ebd., 54–55.

⁷⁴⁰ Ebd., 53.

⁷⁴¹ Ebd., 55.

Gegeneinanders - einen modernen Krieg gegen ihre Mitmenschen führen.⁷⁴² 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,⁷⁴³ sondern ebenfalls, weil sie sich selbst die Möglichkeit nehmen, eine Beziehung zum Anderen, das heißt letztlich zur Realität herzustellen und authentisch im Sinne der oben erläuterten *convivencia humana* zu leben, da ihnen ihr egozentrisches Selbst im Weg steht.⁷⁴⁴

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.⁷⁴⁵ 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 encumbrada y decaída en novela.“⁷⁴⁶

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.“⁷⁴⁷

Ähnlich wie in ihren oben dargelegten Ausführungen zu Don Quijote arbeitet Zambrano heraus, dass auch Benina letztlich zur Hauptfigur eines selbstkritischen Romans wird. „Y así, Nina, que no es novelesca y menos aún novelera, ha venido a encontrarse en el centro de una novela [...]“.⁷⁴⁸ 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 der Realität als solcher zu erkennen und unabhängig von ihren

⁷⁴² Vgl. ebd., 45.

⁷⁴³ Vgl. ebd.

⁷⁴⁴ Vgl. Zambrano, *España, sueño y verdad*, 96.

⁷⁴⁵ Vgl. Zambrano, *La España de Galdós*, 49–50.

⁷⁴⁶ Ebd., 49.

⁷⁴⁷ Ebd.

⁷⁴⁸ Ebd., 68.

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.⁷⁴⁹

Das Leben der Romanfigur, welche Zambrano zufolge zwanghaft ein fiktives Konzept ihrer selbst realisiert und der Welt aufzwingen will, vergleicht Zambrano schließlich mit der Hölle:⁷⁵⁰ „Infierno viene a ser la vida y la historia como novela, ofrenda a la ficción, ofrenda de toda una vida a la ficción o de toda una historia.“⁷⁵¹ 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 gelingt⁷⁵² - 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*⁷⁵³ 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. „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 novelería tuvo se le fue sin dejar rastro, y no entró en su verdadera historia.“⁷⁵⁴ 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: „Lejos está el decir de Nina del monólogo en que alienta el protagonista de novela, el personaje que en ciertos extremos vive su vida como un delirio, como un sueño al que se adhiere.“⁷⁵⁵ Benina „[...] no cela ya cosa alguna, no esconde, ni se esconde, y que, por lo mismo, apenas tiene qué hablar, a no ser que le pregunten.“⁷⁵⁶

Ihre Ruhe und ihr Schweigen sind folglich keineswegs Ausdruck der Verweigerung von Kommunikation, sondern erzeugen vielmehr einen Raum, in dem authentische

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., 45, 56.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., 32, 33, 46, 92–98.

⁷⁵¹ Ebd., 32.

⁷⁵² Vgl. Zambrano, *España, sueño y verdad*, 93–94.

⁷⁵³ Vgl. Zambrano, *La España de Galdós*, 50.

⁷⁵⁴ Ebd., 48.

⁷⁵⁵ Ebd., 70.

⁷⁵⁶ Ebd., 102.

Kommunikation, welche 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 *centro invisible de la novela*,⁷⁵⁷ die anderen Figuren in ihrem Wunsch nach Selbstverwirklichung, Geltung und individueller Existenz bloßzustellen.⁷⁵⁸ Durch die Ruhe Beninas können sich die anderen Figuren überhaupt erst in ihrer narrativen Existenz konstituieren, was diese freilich in übertriebenem Maße praktizieren.⁷⁵⁹ 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.”⁷⁶⁰

In diesem Sinne versteht Zambrano das Leben als empfangene Realität und dadurch zugleich als Antagonist der Geschichte als gemachte, durchgesetzte, durch welche sich der Wunsch des Menschen nach individueller Existenz und Wirkung auf die Realität ausdrückt:⁷⁶¹

„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.”⁷⁶²

Authentisches Leben setzt Zambrano zufolge eine Hinwendung zur Realität im Sinne der Akzeptanz des Anderen sowie der Aufgabe eines fiktiven Konzepts seiner selbst voraus.⁷⁶³ 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.⁷⁶⁴ Sie will Zambrano zufolge das Leben und die Realität nicht verlassen, um Geschichte zu machen,⁷⁶⁵

⁷⁵⁷ Vgl. ebd., 49.

⁷⁵⁸ Vgl. ebd., 48, 49.

⁷⁵⁹ Vgl. ebd., 48.

⁷⁶⁰ Ebd., 65.

⁷⁶¹ Vgl. ebd., 33, 41–46, 57, 63, 64, 69, 74–87.

⁷⁶² Ebd., 57.

⁷⁶³ Vgl. ebd., 83, 87.

⁷⁶⁴ Vgl. ebd., 32, 73, 172.

⁷⁶⁵ Vgl. ebd., 43.

und wird dadurch gleichsam zu einem offenen Ort.⁷⁶⁶ „Si Misericordia parece ser el centro de la obra de Galdós, Nina lo es de Misericordia. Lugar donde se hace vida en medio de tanta historia.“⁷⁶⁷ Beninas Bezug zur Zukunft ist kein narrativer, geschichtlicher, welcher auf Selbstverwirklichung ausgerichtet ist, sondern ein durch Hoffnung geleiteter. Folglich fungiert sie als Ruhepol in einem Umfeld, welches 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.“⁷⁶⁸

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 Realisierung eines Traumes seiner selbst letztlich zum Wahn wird.⁷⁶⁹ 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.⁷⁷⁰ 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.“⁷⁷¹

Insofern Benina von Zambrano als Trägerin und Repräsentantin des Lebens verstanden wird, vergleicht die Autorin diese schließlich mit dem Element Wasser,⁷⁷² wobei der Vergleich sich sowohl auf das authentische Leben an sich bezieht, welches in Benina zum Ausdruck kommt, als auch auf die Figur Benina selbst, welche im Sinne des *realismo español* offen für das Andere ist. Im Rahmen ihrer Erläuterung der Bedeutung der Metapher Wasser legt Zambrano in Bezug

⁷⁶⁶ Vgl. ebd., 63.

⁷⁶⁷ Ebd.

⁷⁶⁸ Ebd., 68.

⁷⁶⁹ Vgl. ebd., 70.

⁷⁷⁰ Vgl. ebd., 71.

⁷⁷¹ Ebd., 79.

⁷⁷² Vgl. ebd., 102–6.

auf Benina dar, dass das Element Wasser sich nicht von selbst bewegt,⁷⁷³ dennoch in allen Dingen enthalten und zugleich der Ursprung ist.⁷⁷⁴ Darüber hinaus erläutert Zambrano, dass das Wasser einen Ort darstellt, an dem das Leben sprudelt.⁷⁷⁵ Wasser will dienen⁷⁷⁶ und ohne ihm würden die Menschen - im Falle des *realismo español* gleichsam durch ihre Karenz an authentischer Realität - verdursten.⁷⁷⁷ Zudem legt Zambrano dar, dass Benina wie das Wasser folgen, empfangen und dienen kann.⁷⁷⁸ Über diesen Vergleich hinaus wird Benina von Zambrano zur Erlöserin,⁷⁷⁹ zum Engel⁷⁸⁰ und zur Bewahrerin des Lebens⁷⁸¹ 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,⁷⁸² und Benina von anderen Figuren als Engel bezeichnen lassen.⁷⁸³ Zudem hatte er eine Verwechslung Beninas mit einer verstorbenen Wohltäterin inszeniert, die von den Bewohnern des Armutsviertels für heilig erklärt wird.⁷⁸⁴

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, welche eigentlich nicht ihre ist, um zu dienen und denen Beistand zu leisten, welche - wie ihre Hausherrin - in ihrer Selbstbezogenheit und ihrem Krieg gegen die Welt im oben erläuterten Sinne verdursten oder - wie die anderen Figuren, welchen Benina Beistand leistet - im wahrsten Sinne des Wortes der Armut, dem Hunger und der Hilfslosigkeit ausgesetzt sind:⁷⁸⁵

„¿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

⁷⁷³ Vgl. ebd., 103.

⁷⁷⁴ Vgl. ebd., 104.

⁷⁷⁵ Vgl. ebd., 105.

⁷⁷⁶ Vgl. ebd., 103.

⁷⁷⁷ Vgl. ebd., 106.

⁷⁷⁸ Vgl. ebd.

⁷⁷⁹ Vgl. ebd., 172.

⁷⁸⁰ Vgl. ebd., 73–74.

⁷⁸¹ Vgl. ebd., 73.

⁷⁸² Vgl. Benito Pérez Galdós, *Misericordia* (Madrid: Edimat, 2008), 64, 158, 196, 199, 275.

⁷⁸³ Vgl. ebd., 128, 281.

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., 204–7.

⁷⁸⁵ Vgl. Zambrano, *La España de Galdós*, 95–98.

desde el centro de su persona misma.⁷⁸⁶

Zambranos Ausführungen machen deutlich, dass, insofern sich durch Benina exemplarisch eine Offenheit für das Andere und die Realität sowie damit auch die eigene Realität als eine vom Anderen abhängige ausdrückt, Benina im Sinne des *realismo español* handelt, welcher auf persönlicher Ebene die Erlösung aus dem erläuterten *infierno de 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.⁷⁸⁷ 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* fungieren kann.

Zambrano plädiert in diesem Sinne für die Etablierung eines literarischen Genres, welches 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

⁷⁸⁶ Ebd., 95.

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., 31.

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 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;⁷⁸⁸

4.5.4 Zwischenfazit

In den vorangegangenen Kapiteln wurde dargelegt, dass Rehumanisierung im Anschluss an Zambrano als die rezeptive Öffnung des Subjekts für das Andere verstanden werden kann. 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, welcher 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 *absolutismo del hombre* überwunden und eine Kultur etabliert werden, welche die 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 an Stelle einer narzisstischen Selbstglorifizierung in seinen Grenzen sowie seiner Bedingtheit akzeptiert und sich 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

⁷⁸⁸ Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 236–37.

Überwindung eines Paradigmas impliziert, welches Fortschritt mit der zunehmenden Befähigung des Menschen zur Beherrschung und Nutzbarmachung von Mensch und 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 konkreter Rehumanisierungsvorschlag 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,⁷⁸⁹ kann festgehalten werden, dass die Einspannung einer Literatur im Sinne des *realismo español* in das Projekt der Rehumanisierung 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 der *convivencia* 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.

⁷⁸⁹ Vgl. Zambrano, „Pensamiento y Poesía en la vida española“, 597.

5 Javier Gomá - Analyse, Kritik und Rehumanisierung des modernen Subjekts

5.1 Zum Autor und seinem Werk

Im Zentrum von Gomás essayistisch gehaltenem Werk⁷⁹⁰ steht die *Tetralogía de la ejemplaridad*, in welcher er - wie an anderer Stelle bereits herausgearbeitet wurde⁷⁹¹- 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, welche im Vorschlag der Einspannung von Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne dessen Reintegration in die *Polis* mündet.

Wie in der Einleitung bereits thematisiert wurde, kann im Hinblick auf Gomás junges Werk auf wenig Sekundärliteratur zurückgegriffen werden. Neben den eingangs erläuterten Bezügen zur Masterarbeit des Autors dieser Untersuchung, kann vor allem an die Aussage von Martínez Fernández angeknüpft werden, dass Gomá eine neue Debatte darüber eröffnet, welche Rolle die Imitation heutzutage bei der Konstituierung von Subjekten spielen sollte.⁷⁹² 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 Subjektkonstituierungsinstanz, abzubauen.⁷⁹³ Diese Aussage wird insbesondere im Rahmen der

⁷⁹⁰ Vgl. Javier Gomá Lanzón, „¿A quién le importa lo que yo hago?“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 289.

⁷⁹¹ Vgl. Meier, „La Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá. Una genealogía de la relación ciudadano-polis en la cultura occidental“.

⁷⁹² Vgl. Martínez Fernández, „Sobre la imitación de los modelos. Comentarios a la Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá desde la filosofía antigua“, 713.

⁷⁹³ Vgl. ebd.

im Kapitel 6 getätigten In-Beziehung-Setzung zum zeitgenössischen ästhetisch-literaturwissenschaftlichen Diskurs bestätigt und spezifiziert. In den folgenden Kapiteln wird herausgearbeitet, dass Gomás Konzept einer spezifischen, am Mythos von Achilles im Gynäzeum orientierten *novela de educación*⁷⁹⁴ 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, welche 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 radikaler 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 Einspannung von Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts können insbesondere vor dem Hintergrund seiner Prämissen von Intersubjektivität sowie seiner in aristotelischer Tradition stehenden Sozialanthropologie verständlich gemacht werden, welche der Autor im Rückgriff auf seine Analyse des antiken Mythos von Achilles im Gynäzeum entwickelt.

⁷⁹⁴ Vgl. Javier Gomá Lanzón, *Materiales para una estética* (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2012), 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 welcher 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.“⁷⁹⁵ Dieses Verständnis erlaubt es dem Autor durchaus im Sinne Zambranos Verständnis des Verlusts des Glaubens an die Stadt,⁷⁹⁶ Arendts Diagnose des Zerfalls des öffentlichen Raumes⁷⁹⁷ oder MacIntyres Auffassung eines modernen Subjekts, welches als “Bürger von nirgendwo” außerhalb der *Polis* lebt,⁷⁹⁸ 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 Mensch und *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 Rehumanisierung desselben entwickelt. Gomás Interpretation des Mythos wurde bereits an anderer Stelle skizziert,⁷⁹⁹ weshalb dieses Kapitel sich auf eine Herausstellung der für das Verständnis seiner Analyse und Kritik des modernen Subjekts wesentlichen Aspekte

⁷⁹⁵ Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 39.

⁷⁹⁶ Vgl. Zambrano, „La ciudad“, 19.

⁷⁹⁷ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 73–89, 189–191, 265, 278; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 167–225.

⁷⁹⁸ Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, 54–55, 334.

⁷⁹⁹ Vgl. Meier, „La Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá. Una genealogía de la relación ciudadano-polis en la cultura occidental“, 21–51.

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.⁸⁰⁰ In dem von der Tradition weniger beachteten Mythos⁸⁰¹ 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.⁸⁰² 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.⁸⁰³ 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.⁸⁰⁴ 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*, welche 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.⁸⁰⁵ Da das religiöse Stadium für das Verhältnis zwischen Mensch und *Polis* irrelevant ist,⁸⁰⁶ wendet Gomá lediglich die ersten beiden Stadien auf den Mythos an.

Das ästhetische Stadium, welches mit der Kindheit und Jugend assoziiert wird,⁸⁰⁷ beschreibt Gomá im Anschluss an Kierkegaard als ein Stadium, in welchem der Mensch in egozentrischer Weise seinen Lebenssinn vornehmlich in der Befriedigung seiner triebhaften

⁸⁰⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 45.

⁸⁰¹ Vgl. ebd., 51–53.

⁸⁰² Vgl. ebd., 20.

⁸⁰³ Vgl. ebd., 20–22.

⁸⁰⁴ Vgl. ebd., 38–39.

⁸⁰⁵ Vgl. ebd., 74–75.

⁸⁰⁶ Vgl. ebd., 75.

⁸⁰⁷ Vgl. ebd., 83.

Bedürfnisse versteht.⁸⁰⁸ Das Individuum betrachtet sich selbst in diesem Lebensstadium als ein Kunstwerk, welches es selbstzufrieden bewundert und expressiv zu verwirklichen beabsichtigt.⁸⁰⁹ Im Rahmen seines narzisstischen Selbstbezuges ist es unfähig, seinen Fokus und seine Liebe auf das Andere zu richten:

„El joven está dominado por una emoción sin objeto [...]. Esa plenitud sentimental se alimenta de la pasividad estética, inoperante [...]. En la medida en que el amor auténtico supone la comparecencia del otro yo irreductible a mí mismo, el amor es un pondus que, gravitando pesadamente sobre mi yo, lo aliena. En rigor, el joven, que rehúye la alienación y busca autopertenencia, es tan incapaz de amar como Narciso, aunque despliegue el activismo amoroso de un seductor y se muestre receptivo a la belleza y a los placeres.“⁸¹⁰

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.⁸¹¹ 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 [...]“⁸¹²

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, welcher den Menschen überhaupt erst konstituiert: Gomá bezieht sich hier nicht nur auf die kulturellen Einflüsse, welche immer schon auf den Menschen wirken, sondern verweist auf die bloße Existenz der Mitmenschen, welche den eigenen Bedürfnissen sowie der eigenen Existenz Grenzen auferlegen und dadurch intersubjektiv die Grenzlinien der eigenen Identität abstecken.⁸¹³ Durchaus im oben erläuterten Sinne Zambranos konstituiert die Resistenz des Anderen Gomá zufolge die Form und Realität des Selbst.⁸¹⁴

Die Identität wird Gomá zufolge darüber hinaus immer auch durch die soziale Rolle und

⁸⁰⁸ Vgl. ebd., 57–61, 80–93, 110.

⁸⁰⁹ Vgl. ebd., 87.

⁸¹⁰ Ebd., 86.

⁸¹¹ Vgl. ebd., 110.

⁸¹² Ebd., 72.

⁸¹³ Vgl. ebd., 62, 66, 130.

⁸¹⁴ Vgl. ebd., 62.

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 le ofrece.“⁸¹⁵

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.⁸¹⁶ Dabei wird der junge Mensch Gomá zufolge gleichsam von der *Polis* angezogen, mit welcher er notwendigerweise konfrontiert wird: „La polis se acerca y rodea de mil maneras al joven adolescente [...]“.⁸¹⁷

Im Mythos spiegelt Achilles Jugend im Gynäzeum das ästhetische Stadium wider, insofern der Held im Gynäzeum in sowohl räumlicher als auch politischer Isolation von der *Polis* lebt und ein Dasein fristet, welches auf Genuss und die mannigfaltige Befriedigung seiner selbst ausgerichtet ist.⁸¹⁸ Die *Polis* wird Gomá zufolge im Mythos durch Odysseus und Diomedes symbolisiert, welche 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.⁸¹⁹

Gemäß Zambranos oben erläuterten Feststellung, dass sich *individuo* und *sociedad* zeitgleich in der griechischen *Polis* konstituiert haben,⁸²⁰ stellt auch Gomá im Anschluss an seine anhand des Mythos skizzierte Sozialanthropologie fest, dass Individualität und Kollektivität miteinander einhergehen.⁸²¹ Den Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium vergleicht Gomá dementsprechend mit einer zweiten Geburt⁸²² 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.⁸²³ Er erlangt eine durch den Kontext vermittelte Realität und Objektivität.⁸²⁴

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

⁸¹⁵ Ebd.

⁸¹⁶ Vgl. ebd., 119–113.

⁸¹⁷ Ebd., 92.

⁸¹⁸ Vgl. ebd., 57–61, 80–93.

⁸¹⁹ Vgl. ebd., 92.

⁸²⁰ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 148.

⁸²¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 81, 151.

⁸²² Vgl. ebd., 95.

⁸²³ Vgl. ebd., 28.

⁸²⁴ Vgl. ebd., 96.

als Pole verstanden werden müssen, welche in den unterschiedlichen Lebensphasen in unterschiedlicher Gewichtung ausgeprägt sind.⁸²⁵ 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 Kompatibilität⁸²⁶ und kontinuierlichen Spannung⁸²⁷ 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.⁸²⁸

„[...] 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 constituírnos dentro de la polis, pese a todo, en una individualidad única, insustituible y esencial.“⁸²⁹

Der Übergang vom ästhetischen Stadium in das ethische Stadium, welcher in der Entscheidung von Achilles in exemplarischer Form dargestellt ist, spiegelt Gomá zufolge den Eintritt in die *Polis* im Sinne der Akzeptanz wider, sich innerhalb eines politisch-gemeinschaftlichen Kontextes einschränken zu lassen,⁸³⁰ 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,⁸³¹ geht mit der Akzeptanz der eigenen Mortalität sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinne als Bedingung für den Eintritt in die *Polis* einher:

„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

⁸²⁵ Vgl. ebd., 104, 152.

⁸²⁶ Vgl. ebd., 99, 152.

⁸²⁷ Vgl. ebd., 173.

⁸²⁸ Vgl. ebd., 151.

⁸²⁹ Ebd., 130.

⁸³⁰ Vgl. ebd., 95–97.

⁸³¹ Vgl. ebd., 59.

extiende a la vida misma, es moral antes que física.“⁸³²

Gomá interpretiert 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 selbstvergötternden und selbstgenügsamen Stadiums der Selbstbefriedigung.⁸³³ Der Tod dieses egozentrischen Wesens geht mit der Geburt eines humanen Wesens einher, das heißt mit der Geburt eines Wesens, welches sich selbst in seiner beschränkten Existenz anerkennt, sich als Mensch in der *Polis* konstituiert und im Sinne 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.“⁸³⁴

Der Mythos des Achilles im Gynäzeum spiegelt Gomá zufolge letztlich eine für die gesamte vormoderne Kultur konstitutive Annahme wider, welche der vormodernen Hegemonie einer kosmologischen Weltanschauung entspricht:⁸³⁵ 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.⁸³⁶

5.2.2 Exemplarische Literatur als vormoderne Integrations- und Sozialisationsinstanz

Gomá erläutert, dass in einer vormodernen *cultura ejemplar*,⁸³⁷ welche auf den folgenden Seiten erläutert wird, dieses Ideal auch über den Mythos von Achilles hinaus durch die *Paideia* vermittelt wurde.⁸³⁸ Der Autor argumentiert, dass die *Paideia* sowohl als Kanon kulturspezifischer Gewohnheiten, Werte, Symbole, Gefühle, Vorstellungen und Erwartungen verstanden werden kann, aber das Konzept der *Paidea* darüber hinaus auch als eine

⁸³² Ebd., 62.

⁸³³ Vgl. ebd., 97.

⁸³⁴ Ebd., 66.

⁸³⁵ Vgl. Javier Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible* (Madrid: Taurus, 2015), 91.

⁸³⁶ Vgl. ebd., 91–92; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 148.

⁸³⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 505–7.

⁸³⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 116–17.

Sozialisationsinstanz zu verstehen ist, insofern sie dem Menschen einen kulturspezifischen Kanon durch die Kultur selbst vermittelt und ihn somit in die *Polis* integriert, welche 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 *typos* 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 [...].“⁸³⁹

Der Autor betont, dass die *Paideia* in der vormodernen Kultur als Sozialisationsinstanz insbesondere mittels der Literatur kulturspezifische Werte vermittelt hatte.⁸⁴⁰ Sozialisation definiert Gomá als die Übernahme von Institutionen und durch kollektive Wertevorstellungen legitimierte Bräuche der *Polis*.⁸⁴¹

Sowohl eine exemplarische Literatur als auch die *Paideia* an sich versteht Gomá als Ausdruck eines vormodernen, durch die Kosmvision 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, welches es zu imitieren gilt.⁸⁴² Diesbezüglich spricht Gomá von einem vormodernen *cosmos ejemplar*:

„La premodernidad se caracteriza por suponer la existencia de un *cosmos ejemplar*, presubjetivo, inmutable, ordenado, perfecto, completo; y ante esa ejemplaridad cósmica - el modelo del que la pluralidad de los entes existentes son ejemplos sensibles - la única posibilidad reservada al hombre premoderno es reiterarla disciplinadamente y producir copias (imitaciones) lo más parecidas

⁸³⁹ Ebd., 139–40.

⁸⁴⁰ Vgl. ebd., 140, 167, 185, 212, 218.

⁸⁴¹ Vgl. ebd., 175.

⁸⁴² Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 93–94; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 81–214, 225–29, 265; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 245–54.

posible a los patrones preestablecidos.”⁸⁴³

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.⁸⁴⁴ Zum anderen erläutert Gomá, dass in der vormodernen Kultur die *Polis* durch die *Paideia* mittels der Literatur auf den Lektor wirkte: Der Protagonist wurde als Prototyp im Sinne eines charismatischen Trägers der zentralen Ideale einer Kultur im Werk inszeniert, damit der Leser bestimmte Eigenschaften des Protagonisten imitieren konnte.⁸⁴⁵

„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.“⁸⁴⁶

Diesbezüglich identifiziert Gomá in der vormodernen Kunst und insbesondere Literatur einen *cosmos de modelos* im Sinne einer Fülle von Modellen, welche 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 antiejemplo, 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.“⁸⁴⁷

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

⁸⁴³ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 254.

⁸⁴⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 139–60, 179–224.

⁸⁴⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 303, 320, 498, 556.

⁸⁴⁶ Ebd., 295.

⁸⁴⁷ Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 507–8.

von dessen Integration in das ethische Stadium zu gewährleisten.⁸⁴⁸ 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 antiejemplos para el aprovechamiento del lector.“⁸⁴⁹

Hauptanliegen dieser vormodernen Pädagogik war dementsprechend explizit nicht die Emanzipation im modernen Sinne, sondern die Integration in einen gemeinschaftlichen Kontext. Diesen Akt der Integration versteht Gomá jedoch letztlich als den menschlichen und moralischen Emanzipationsprozess *par excellence*,⁸⁵⁰ 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 gemeinschaftlichen 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 hat, welche 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 und Werke in der späten Renaissance eingeleitet.⁸⁵¹ 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.⁸⁵² 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

⁸⁴⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 116–17.

⁸⁴⁹ Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 505–6.

⁸⁵⁰ Vgl. Javier Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011), 83, 157, 159; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 21, 24, 292.

⁸⁵¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 202–3.

⁸⁵² Vgl. ebd., 236.

des linearen Fortschritts auf kultureller Ebene zu etablieren, welche mit dem Imitationsparadigma unvereinbar schienen.⁸⁵³ Auf theoretischer Ebene manifestierte sich dieser Paradigmenwechsel Gomá zufolge darin, dass ein vormoderner Realismus, welcher 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.⁸⁵⁴ 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.⁸⁵⁵ Die Ablösung des Imitationsparadigmas durch die kreative Schöpfung des Subjekts⁸⁵⁶ 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.“⁸⁵⁷ 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.⁸⁵⁸

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.⁸⁵⁹ Diesbezüglich erläutert Gomá, dass durch das moderne Rechtssystem, welches auf die Androhung von Bestrafung anstatt auf die Aneignung von gemeinschaftsfördernden Werten setzt,⁸⁶⁰ 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.⁸⁶¹ Insofern dieses Paradigma die Übernahme von gemeinschaftsfördernden Werten überflüssig macht, wurde der Eintritt in das ethische Stadium

⁸⁵³ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 79; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 236.

⁸⁵⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 84, 260.

⁸⁵⁵ Vgl. ebd., 248, 266–69; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 55.

⁸⁵⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 260.

⁸⁵⁷ Vgl. ebd., 272.

⁸⁵⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 116, 133.

⁸⁵⁹ Vgl. ebd., 160, 205–7.

⁸⁶⁰ Vgl. Javier Gomá Lanzón, „¿Por qué obedece la gente?“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 69.

⁸⁶¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 160.

überflüssig und ein sozialer Frieden auf eine oberflächige Ebene verlagert.⁸⁶² Durchaus im Sinne MacIntyres oben erläuteter Diagnose der modernen Ablösung von Tugenden durch Gesetze bezeichnet auch Gomá das moderne Subjekt als tugendlos. Es ist dem Autor zufolge „[...] libérrimo pero sin virtud y perezoso para recorrer el camino de la eticidad [...]“⁸⁶³ 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.⁸⁶⁴ 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.⁸⁶⁵ Gomá stellt fest, dass durch diese Paradigmen jegliche Verhaltensweisen gerechtfertigt werden, welche 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.⁸⁶⁶ Folglich müssen im Rahmen eines modernen *estatalismo legalista*⁸⁶⁷ kontinuierlich neue Regeln und 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.⁸⁶⁸

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 Privaten⁸⁶⁹ eingeleitet wurde, versteht sich das moderne Subjekt nicht mehr als Teil eines

⁸⁶² Vgl. ebd., 162.

⁸⁶³ Ebd., 103.

⁸⁶⁴ Vgl. ebd., 305.

⁸⁶⁵ Vgl. ebd., 161, 163, 177, 189–93, 315, 349.

⁸⁶⁶ Vgl. ebd., 193.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd., 205; Javier Gomá Lanzón, *Dignidad* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019), 70.

⁸⁶⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 206; Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 154.

⁸⁶⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 148.

Kosmos, sondern als ein eigenständiger Kosmos:⁸⁷⁰ „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.“⁸⁷¹

Insbesondere das Autonomieideal, welches in der frühen Aufklärung das Ideal der Integration in einen Kontext ablöste, konnte Gomá zufolge diese Entwicklungen begünstigen.⁸⁷² Der Mensch wollte Unabhängigkeit von jeglicher Form der Autorität und des äußeren Einflusses erlangen, um sich von der Tradition,⁸⁷³ der Religion,⁸⁷⁴ und dem *Ancien Regime*⁸⁷⁵ 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 [...]“⁸⁷⁶ Insofern externe Objektivität an Bedeutung für das moderne Subjekt verlor, wurde Gomá zufolge ein spezifisch moderner Subjektivismus und Skeptizismus gegenüber dem Äußeren begünstigt, welcher 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*.“⁸⁷⁷

Insbesondere das in Kants Ästhetik propagierte Ideal des Genies sowie damit einhergehend das

⁸⁷⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 26; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 301; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 266; Javier Gomá Lanzón, „Tú eres muy especial“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 41.

⁸⁷¹ Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 266.

⁸⁷² Vgl. Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 231; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 539–40, 592; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 89; Javier Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 174.

⁸⁷³ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 84, 260, 272.

⁸⁷⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 139, 220–21.

⁸⁷⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 89; Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174.

⁸⁷⁶ Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 329.

⁸⁷⁷ Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 246.

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.⁸⁷⁸

„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.“⁸⁷⁹

Im Kontext eines *subjektivismo moderno* tritt an die Stelle eines normativen und kulturell vermittelten Wertekodex eine Moral der Authentizität, welche 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.“⁸⁸⁰

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:⁸⁸¹ „[...] quién se considera fin en sí mismo, siguiendo a Kant, se resiste a ser medio, ni siquiera medio de interés general o del bien común.“⁸⁸² 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.⁸⁸³ Während in der

⁸⁷⁸ Vgl. ebd., 232; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 301–2; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 172.

⁸⁷⁹ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 301.

⁸⁸⁰ Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 178.

⁸⁸¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 301.

⁸⁸² Ebd.

⁸⁸³ Vgl. ebd.; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 173, 178.

Vormoderne Individualität und Kollektivität als kompatibel gedacht wurden, insofern Individualität als ein soziales, intersubjektives Phänomen verstanden wurde, welches nur innerhalb der *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.⁸⁸⁴ 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.⁸⁸⁵ 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.⁸⁸⁶

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 Selbstvergötterung⁸⁸⁷ im Sinne des ästhetischen Stadiums darstellen.⁸⁸⁸

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.⁸⁸⁹ 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

⁸⁸⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 167–226.

⁸⁸⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 260.

⁸⁸⁶ Vgl. ebd., 260–61.

⁸⁸⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 66, 80, 198–200, 231.

⁸⁸⁸ Vgl. ebd., 167–226.

⁸⁸⁹ Vgl. ebd., 169–72, 176; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 45.

selbst, um aus der Masse hervorzustechen.⁸⁹⁰ Die *Polis* wird dementsprechend nicht mehr primär zum Feind des Individuums - wie in der Frühmoderne -, sondern in der Massengesellschaft der Spätmoderne wird die *Polis* auf eine 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.”⁸⁹¹

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 radikalieren.⁸⁹² Durch einen postmodernen Relativismus und Nihilismus wird Gomá zufolge letztlich jegliche Art des Verhaltens legitimiert und unsoziales sowie narzisstisches Verhalten gerechtfertigt.⁸⁹³ 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*,⁸⁹⁴ einer hegemonialen Skepsis gegenüber Kollektivismen und Politik⁸⁹⁵ sowie in der sozialen und politischen Atomisierung der Gesellschaft.⁸⁹⁶

⁸⁹⁰ Vgl. Gomá Lanzón, „Tú eres muy especial“, 42; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 109–12.

⁸⁹¹ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 111–12.

⁸⁹² Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 230–34.

⁸⁹³ Vgl. ebd., 233.

⁸⁹⁴ Vgl. ebd., 234.

⁸⁹⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 87.

⁸⁹⁶ Vgl. ebd., 210–11.

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.“⁸⁹⁷

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.⁸⁹⁸ 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.⁸⁹⁹ 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.⁹⁰⁰

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 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,⁹⁰¹ 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.

⁸⁹⁷ Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 232.

⁸⁹⁸ Vgl. Bauman, *Flüchtige Moderne*, 75–77.

⁸⁹⁹ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 848.

⁹⁰⁰ Vgl. Zima, *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur*, 118, 163.

⁹⁰¹ Vgl. Zambrano, „La ciudad“, 19.

Wie in den folgenden Kapiteln deutlich wird, stimmt Gomá mit Zambrano in dem Bestreben überein, die Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts einzuspannen, welche bei beiden Autor(inn)en mit der Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* einhergeht.

5.4 Die Rehumanisierung 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,⁹⁰² 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.“⁹⁰³

Die moderne Demokratie bezeichnet Gomá als das Projekt einer egalitär ausgerichteten Zivilisation auf finiten Fundamenten.⁹⁰⁴ Mit der Egalität bezieht sich der Autor auf die Gleichberechtigung und Gleichstellung der Bürger in Würde und Recht,⁹⁰⁵ mit der Endlichkeit auf die Abwesenheit eines absoluten, religiösen Fundaments.⁹⁰⁶ 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:⁹⁰⁷

„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

⁹⁰² Vgl. Javier Gomá Lanzón, „Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 125.

⁹⁰³ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 62–63.

⁹⁰⁴ Vgl. ebd., 246.

⁹⁰⁵ Vgl. ebd., 89.

⁹⁰⁶ Vgl. ebd., 102.

⁹⁰⁷ Vgl. ebd., 246.

los sentimientos, las costumbres y la vida de los ciudadanos.“⁹⁰⁸

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.“⁹⁰⁹

Die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium wirkt dem Autor zufolge der Realisierung einer authentischen Demokratie entgegen, insofern im oben erläuterten Sinne diese Stagnation eine Gemeinschafts- und Politikunfähigkeit⁹¹⁰ des zeitgenössischen Subjekts, den Zerfall des öffentlichen Raumes im Rahmen der Abwertung der Bedeutung der *Polis* als individualitäts- und sinnstiftender Ort⁹¹¹ sowie die politische und soziale Atomisierung der Gesellschaft⁹¹² bewirkt.

Die positiven und für die Etablierung der modernen Demokratien notwendigen Paradigmen der Freiheit und Emanzipation sind Gomá zufolge in einen narzisstisch geprägten⁹¹³ Individualismus umgeschlagen⁹¹⁴ und die moderne Kultur ist in einem romantisch-expressiven Freiheitskampf stagniert:⁹¹⁵ „[...] 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 [...]“.“⁹¹⁶ 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 Regime* 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

⁹⁰⁸ Ebd.

⁹⁰⁹ Ebd., 116.

⁹¹⁰ Vgl. ebd., 87.

⁹¹¹ Vgl. ebd., 103.

⁹¹² Vgl. ebd., 210–11.

⁹¹³ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 66, 80, 198–200, 231; Javier Gomá Lanzón, „Atrévete a sentir. Sobre lo sublime contemporáneo“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 197.

⁹¹⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 167–226.

⁹¹⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 25, 197–98; Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174–75.

⁹¹⁶ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 197–98.

ist als die Freiheit des Individuums.⁹¹⁷ Hieraus leitet sich für Gomá die Notwendigkeit neuer Strategien zur Reintegration 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 no concederse a sí mismas todos sus caprichos.“⁹¹⁸

Die mit der Stagnierung im ästhetischen Stadium einhergehende Banalisierung menschlicher Existenzformen,⁹¹⁹ die Vulgarisierung der Kultur⁹²⁰ sowie die Legitimierung egozentrischen Verhaltens⁹²¹ 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 [...]“.⁹²² Dementsprechend betont Gomá die Notwendigkeit der Etablierung neuer Fundamente, welche die Sozialisierung und den Eintritt des modernen Subjekts in das ethische Stadium gewährleisten.⁹²³

Gomás Ansätze zur Rehumanisierung des modernen Subjekts können folglich vor dem Hintergrund der Annahme einer als positiv zu bewertenden modernen Kultur verstanden werden, welche 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,⁹²⁴ 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

⁹¹⁷ Vgl. Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174–75.

⁹¹⁸ Ebd.

⁹¹⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 109.

⁹²⁰ Vgl. ebd., 22–23, 109.

⁹²¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 163; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 275.

⁹²² Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 68.

⁹²³ Vgl. Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 75; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 230; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 23, 63.

⁹²⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 22, 87–88; Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 175.

evolucionadas, instintivamente autoafirmadas y desinhibidas del deber.“⁹²⁵

Eine von kollektiven Werte- und Glaubensvorstellungen bereinigte postideologische Kultur, welche 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,⁹²⁶ des Bürgers unberührt lässt, begünstigt dem Autor zufolge die kollektive Stagnation 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.“⁹²⁷

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 [...]“⁹²⁸

Das zentrale Motiv der Rehumanisierung des modernen Subjekts kann im Anschluss an Gomás Sozialanthropologie folglich darin 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.⁹²⁹

„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,

⁹²⁵ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 23.

⁹²⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 337–38; Gomá Lanzón, „Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis“, 128–29; Gomá Lanzón, *Dignidad*, 36, 66, 145; Javier Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017), 27; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 162, 204, 295; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 148; Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 79, 91; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 507, 574.

⁹²⁷ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 324.

⁹²⁸ Ebd.

⁹²⁹ Vgl. ebd., 23, 119–20, 131.

no evolucionada y desinhibida del deber moral.“⁹³⁰

Insofern der Eintritt in das ethische Stadium die Bedingung für den Eintritt in die *Polis* darstellt, impliziert die von Gomá intendierte Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne der Wiederentdeckung der im Kapitel 5.2.1 erläuterten *condición mortal* des Menschen immer auch die Rekonstitution des Menschen als Bürger.⁹³¹ Gomá bezeichnet diesen Prozess als Urbanisierung der mit dem ästhetischen Stadium assoziierten *espontaneidad instintiva*⁹³² sowie der *anhelos a los excesos de la infinitud* eines egozentrischen modernen Subjekts.⁹³³ Die Wahl des Terminus „urbanización“ 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.“⁹³⁴

Da der Eintritt in das ethische Stadium mit dem Eintritt in einen gemeinschaftlichen Kontext sowie mit der Überwindung eines Egozentrismus und Narzissmus einhergeht, welcher das moderne Subjekt beziehungsunfähig macht, stimmt der Autor durchaus mit Zambrano überein, welche ebenfalls die Öffnung des modernen Subjekts für eine Beziehung mit dem Anderen sowie dessen Reintegration in einen politischen Kontext intendiert. Ähnlich wie Zambrano, welche die Utopie einer Kultur der *convivencia*⁹³⁵ skizziert, entwirft auch Gomá in republikanischer Tradition eine entsprechende Utopie. Hierbei handelt es sich um die Utopie einer *república de la amistad*⁹³⁶ im aristotelischen Sinne, in welcher die Bürger emotional durch ein Band der *amistad pública* miteinander verbunden sind.⁹³⁷ 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.“⁹³⁸

⁹³⁰ Ebd., 131.

⁹³¹ Vgl. Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 175.

⁹³² Vgl. ebd.

⁹³³ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 59.

⁹³⁴ Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 175.

⁹³⁵ Vgl. Zambrano, „Los bienaventurados“, 416; Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 193; Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 95–96.

⁹³⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Dignidad*, 135–49.

⁹³⁷ Vgl. ebd.; Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 341–55.

⁹³⁸ Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 354.

Bereits Aristoteles hatte in *Politik* die freundschaftliche Beziehung der Bürger als zentralen Bestandteil der *Polis* dargestellt:⁹³⁹

„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.“⁹⁴⁰

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 *amistad pública* im Sinne einer freundschaftlichen Beziehung zum Mitbürger zu neigen.⁹⁴¹ Darüber hinaus kritisiert Gomá, dass in einer Gesellschaft, welche 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:⁹⁴²

„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,

⁹³⁹ Vgl. Aristoteles, *Politik*, 103, 156.

⁹⁴⁰ Ebd., 103.

⁹⁴¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 161–62.

⁹⁴² Vgl. ebd.

alienaciones oprimentes, 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.”⁹⁴³

Die exklusive Berufung auf das Paradigma der Freiheit im Sinne eines *ideario liberal*⁹⁴⁴ bezeichnet Gomá demnach als unzureichend für eine atomisierte Gesellschaft, in welcher die formale Etablierung der Demokratie zwar abgeschlossen ist, jedoch die Integration des modernen Subjekts in die *Polis* aussteht⁹⁴⁵ 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?”⁹⁴⁶

Im Angesicht seiner Diagnosen einer zweckrational strukturierten zeitgenössischen Gesellschaft, in welcher das egalitäre Motiv der Demokratien durch einen radikalen Individualismus⁹⁴⁷ gleichsam von innen heraus ausgehöhlt wird und im Rahmen der Atomisierung der Gesellschaft⁹⁴⁸ und Abwertung des öffentlichen Raumes⁹⁴⁹ die Bürgerschaft auf einen Rechtstitel reduziert wird,⁹⁵⁰ schlägt der Autor in *Dignidad* die Freundschaft als

⁹⁴³ Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 85–86.

⁹⁴⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 163.

⁹⁴⁵ Vgl. ebd.

⁹⁴⁶ Ebd., 164–65.

⁹⁴⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 163, 173; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 193–98.

⁹⁴⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 210–11.

⁹⁴⁹ Vgl. ebd., 103.

⁹⁵⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 97, 199; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 109, 160–64, 299; Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 152.

Modell der Bürgerschaft vor.⁹⁵¹ In aristotelisch-republikanischer Tradition argumentiert Gomá, dass eine demokratisch strukturierte Republik neben der Garantie von Freiheiten letztlich immer auch 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.”⁹⁵² Dementsprechend spricht sich Gomá für die Re-Etablierung des Ideals der Freundschaft aus, welches zugunsten der Glorifizierung der „romantischen Liebe“ seit der Romantik zunehmend verdrängt wurde.⁹⁵³

Der Diagnose eines modernen Subjekts, welches unfähig zu einem Leben in Harmonie ist⁹⁵⁴ und gemäß dem Autor aus Epikurs Garten der Freundschaft verbannt worden wäre,⁹⁵⁵ hält Gomá seine oben erläuterte, aristotelisch inspirierte Utopie einer *república de la amistad* entgegen, in welcher die Bürger nicht durch Gesetze voreinander 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.”⁹⁵⁶

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 sozialverträglichen Gebrauch seiner Freiheiten zu machen.⁹⁵⁷ Dieser pädagogische Charakter erfährt seinen Sinn vor dem Hintergrund seiner Imitationstheorie, welche an dieser Stelle erläutert werden soll, da diese das theoretische Fundament für seine in den folgenden Kapiteln thematisierten Ansätze zur Einspannung von

⁹⁵¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Dignidad*, 137.

⁹⁵² Ebd., 145.

⁹⁵³ Vgl. ebd., 138–43.

⁹⁵⁴ Vgl. ebd., 144.

⁹⁵⁵ Vgl. ebd.

⁹⁵⁶ Ebd., 149–50.

⁹⁵⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 162, 204; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 507–8, 574; Gomá Lanzón, „Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis“, 123–30.

Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts darstellt.

In *Imitación y experiencia* und *Ejemplaridad pública* beschreibt Gomá menschliche Handlungsweisen und Interaktionen als durch Gewohnheiten und standardisierte Handlungsmuster geleitet, welche durch die Imitation von Vorbildern verinnerlicht werden und mittels Traditionen und kollektiven Wertevorstellungen weitergegeben werden.⁹⁵⁸ 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:⁹⁵⁹

„Como los valores, los modelos constituyen nuestra predisposición básica de conocimiento y acción posibles. En toda alma individual impera una personal dirección del amor y odio, de preferencias y posposiciones que llamamos ‘disposición básica’, la cual constituye y funda el ámbito de conocimiento y de acción posibles. ‘Los modelos (y las contrafiguras) - cuya acción incide, no sobre nuestra voluntad, sino sobre nuestro amor (o nuestro odio) - determinan nuestra disposición, que ésta más allá de la voluntad. Configuran el centro de la persona antes de que ésta haya querido algo. Los modelos determinan, pues, el campo de acción de nuestro posible querer y obrar’.”⁹⁶⁰

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.⁹⁶¹ Gomá argumentiert, dass das Prinzip der Imitation sowohl im Sinne der Microimitation auf individueller Ebene als auch im Sinne der Macroimitation auf gesellschaftlicher Ebene menschliches Verhalten bedingt: Hinsichtlich der Microimitation erläutert Gomá in Bezugnahme auf den kognitionspsychologischen Diskurs, dass Lernen stets durch Idealisierung und Imitation eines Modells geleitet ist.⁹⁶² Hinsichtlich der Macroimitation argumentiert der Autor im Anschluss an Tarde, dass die Imitation notwendigerweise die Basis einer jeglichen Gesellschaft darstellt, insofern diese durch Dynamiken der Wiederholung und Hierarchie strukturiert und konstituiert wird, welche die Imitation bestimmter kulturell idealisierter Praktiken und Werte bewirken.⁹⁶³

⁹⁵⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 281–414; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 199–358.

⁹⁵⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 287–316.

⁹⁶⁰ Ebd., 307.

⁹⁶¹ Vgl. ebd., 305–6, 326–28.

⁹⁶² Vgl. ebd., 335–60.

⁹⁶³ Vgl. ebd., 365–70.

In aristotelischer Tradition erklärt Gomá die Aneignung von Werten durch die Konstituierung einer Gewohnheit, welche ihren Ursprung in der Imitation eines Modells hat.⁹⁶⁴ Tugend versteht Gomá in diesem Sinne nicht als eine bewusst ausgeführte Aktion, sondern als einen Modus des Seins, welcher sich in einer Gewohnheit manifestiert und durch diese gleichsam vom Menschen verinnerlicht wird.⁹⁶⁵ Während Aristoteles jedoch - wie Gomá feststellt⁹⁶⁶ - vornehmlich den individuellen Charakter der Gewohnheiten betrachtet, verweist Gomá auf den kollektiven Charakter und die gesellschaftliche Relevanz der *costumbres cívicas*.⁹⁶⁷ Diesbezüglich erläutert Gomá, dass das harmonische Zusammenleben der Bürger gemäß einem gemeinsamen sozialverträglichen Wertehorizont auf der Aneignung dieser *costumbres cívicas* durch den Bürger beruht.⁹⁶⁸ 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.“⁹⁶⁹

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

⁹⁶⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 200–201.

⁹⁶⁵ Vgl. ebd., 200–201, 317; Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 106, 126.

⁹⁶⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 201.

⁹⁶⁷ Vgl. ebd., 212, 317.

⁹⁶⁸ Vgl. ebd., 212.

⁹⁶⁹ Ebd., 211–12.

Subjekt, welche es in seinen alltäglichen Entscheidungen entlastet und den sozialverträglichen Umgang miteinander garantiert:

„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 superrogatorias 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.”⁹⁷⁰

Die Aneignung dieser die politisch-kulturelle Gemeinschaft konstituierenden und den sozialverträglichen Umgang miteinander begünstigenden Gewohnheiten geschieht Gomá zufolge mittels der kollektiven Imitation von Prototypen.⁹⁷¹ Diese versteht der Autor als moralisch normative Figuren, welche 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.“⁹⁷²

Gomás Konzept des Prototyps zeichnet sich durch drei Aspekte aus: Generalisierbarkeit, Normativität und Exzellenz.⁹⁷³ 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

⁹⁷⁰ Ebd., 168–69.

⁹⁷¹ Vgl. ebd., 320.

⁹⁷² Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 303.

⁹⁷³ Vgl. ebd., 498–501.

exclusivas o personalísimas que hagan al modelo irreplicable por la mayoría.“⁹⁷⁴ Die Normativität bezieht sich auf dessen Status als kulturell akzeptiertes Ideal⁹⁷⁵ und die Exzellenz des Prototyps besteht dem Autor zufolge darin, dass dieser sich durch eine sozial seltene Form⁹⁷⁶ der Harmonie kulturell definierter Ideale auszeichnet.⁹⁷⁷ In diesem Zusammenhang betont Gomá, dass der Prototyp sich explizit nicht durch ein spezifisches Ideal auszeichnet, welches 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.“⁹⁷⁸

Insofern die Aufwertung der Ideale der kreativen Schöpfung und der Autonomie mit der Abwertung der Imitation einhergeht,⁹⁷⁹ 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.⁹⁸⁰ Im Rahmen dieser Stigmatisierung wird sie insbesondere mit dem Menschen in der Massengesellschaft, dem Tier, dem Wilden oder dem Kleinkind assoziiert.⁹⁸¹ Während in der Vormoderne durch die im Rahmen der *Paidea* vermittelten Prototypen *costumbres cívicas* gefördert wurden und eine *educación del corazón* 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

⁹⁷⁴ Ebd., 498.

⁹⁷⁵ Vgl. ebd.

⁹⁷⁶ Vgl. ebd., 501.

⁹⁷⁷ Vgl. ebd.

⁹⁷⁸ Ebd.

⁹⁷⁹ Vgl. ebd., 84, 260, 272, 494.

⁹⁸⁰ Vgl. ebd., 361–65, 371–73.

⁹⁸¹ Vgl. ebd., 364, 374–75.

Stadiums begünstigt wird.⁹⁸² Die Ablehnung der *Paideia* im Kontext der oben erläuterten Glorifizierung der Paradigmen des ästhetischen Stadiums hat dem Autor zufolge die Etablierung einer spezifisch modernen subjektivistisch-relativistischen Weltanschauung begünstigt, welche 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.“⁹⁸³

An dieser Stelle setzen Gomás Rehumanisierungsvorschläge an, insofern sowohl sein im folgenden Kapitel thematisiertes Plädoyer für die Etablierung einer *paideia democrática* als auch sein im Kapitel 5.4.3 erläuteter Vorschlag der Überwindung eines obsolet gewordenen expressiv-emanzipatorischen Paradigmas in der Tradition einer *arte de la subjetividad romántica* 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.

⁹⁸² Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 101–20, 133–34, 145–48, 152, 314.

⁹⁸³ Ebd., 119–20.

Wie in den Kapiteln zu Zambrano soll ebenfalls im Rahmen der Erläuterung und Diskussion von Gomás Rehumanisierungsvorschlägen der Fokus auf dessen Ausführungen zum Einbezug der Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts gelegt werden.

5.4.2 Die *paideia democrática*

Im Kapitel 5.2 wurde erläutert, dass Gomá 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.⁹⁸⁴ Diese Dynamik versteht Gomá 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 función pedagógica de primerísimo orden en el desarrollo metafísico y moral de sus miembros. En la teoría de los estadios, cada yo debe pasar del estético al ético para que así el hombre que ya es consciente de ser único tenga también 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 política y a la finitud para especializarse en un modo específico 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 función es transmitir una *paideia* que instruya al yo en su formación como entidad finita socialmente productiva, solidaria y capaz de amistad pública.“⁹⁸⁵

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, welche 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

⁹⁸⁴ Vgl. ebd., 139–40, 167, 185, 212, 218.

⁹⁸⁵ Ebd., 116–17.

renunciar o posponer, por su propio convencimiento cívico y sin coerción externa, a la gratificación estético-instintiva inmediata.”⁹⁸⁶

Um dies zu gewährleisten und die Re-Etablierung eines hierfür notwendigen Kanons an *costumbres cívicas* zu bewirken, plädiert Gomá für die Etablierung einer auf die Notwendigkeiten und Rahmenbedingungen der Gegenwart abgestimmten *paideia democrática*.⁹⁸⁷ Die Etablierung einer *paideia democrática* kann im Anschluss an Gomá als Gegenprojekt zu einem zeitgenössischen Nihilismus verstanden werden, welcher die oben erläuterte Atomisierung der Gesellschaft begünstigt und die Demokratie von innen heraus aushöhlt. In diesem Sinne beanstandet Gomá 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, 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.”⁹⁸⁸

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.“⁹⁸⁹

Diesbezüglich plädiert Gomá für die Notwendigkeit der Etablierung einer neuen,⁹⁹⁰ an die zeitgenössische demokratisch strukturierte Gesellschaft angepasste *Paideia*, welche dem modernen Subjekt zum Eintritt in das ethische Stadium verhilft:

⁹⁸⁶ Ebd., 117.

⁹⁸⁷ Vgl. ebd., 314.

⁹⁸⁸ Ebd., 202.

⁹⁸⁹ Ebd., 184–85.

⁹⁹⁰ Vgl. ebd., 171.

„[...] 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.”⁹⁹¹

Diese an die Gegebenheiten der modernen Demokratie angepasste *Paideia* bezeichnet er als *paideia democrática*⁹⁹² sowie *paideia de una ejemplaridad igualitaria*.⁹⁹³ Während die vormoderne *Paidea* aristokratisch organisiert war und Normen als absolut gültige und nicht zur Diskussion stehende Werte vermittelt hatte,⁹⁹⁴ soll der Wertekanon der von Gomá intendierten *Paideia* lediglich zeitgemäße Werte vermitteln, welche im gemeinschaftlichen Kontext und demokratischen Dialog kontinuierlich diskutiert und aktualisiert werden, jedoch für den einzelnen Bürger verbindlich sind.⁹⁹⁵ Auf diese Weise grenzt sich Gomá von einer konservativen Mentalität und einem vormodernen Traditionalismus ab, welcher dem Autor zufolge über Jahrhunderte hinweg instrumentalisiert wurde, um soziale Ungleichheit aufrechtzuerhalten.⁹⁹⁶ Die neue *Paideia* soll einem demokratischen Prozess unterworfen werden, in welchem die Bürger Wertevorstellungen diskutieren und *costumbres cívicas* wählen und akzeptieren, welche sie kritisch hinterfragen und denen sie das Potenzial zusprechen, eine moralische Objektivität angemessen für die aktuelle Epoche konstituieren zu können:⁹⁹⁷

„[...] 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.”⁹⁹⁸

Gomá spricht der Etablierung einer solchen *Paideia democrática* das Potenzial zu, die kollektive Stagnation im ästhetischen Stadium und damit einhergehend die kulturelle

⁹⁹¹ Ebd., 168.

⁹⁹² Vgl. ebd., 314.

⁹⁹³ Vgl. ebd., 170.

⁹⁹⁴ Vgl. ebd., 142–43.

⁹⁹⁵ Vgl. ebd., 143–44, 212.

⁹⁹⁶ Vgl. ebd., 223–24.

⁹⁹⁷ Vgl. ebd., 142, 314–15.

⁹⁹⁸ Ebd., 212.

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.”⁹⁹⁹

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 *educación del corazón* im Sinne der Erziehung auf Gefühls- und Charakterebene¹⁰⁰⁰ sowie die Akzeptanz von moralischen Einschränkungen und kollektiven Gewohnheiten zuzulassen, welche für das Leben in einem gemeinschaftlichen Kontext und letztlich eine *amistad pública* notwendig sind.¹⁰⁰¹ Der Autor argumentiert, dass die von ihm konzipierte *paideia democrática* das Potenzial hat, eine zeitgenössische *Polis*, welche sich aus vielen *comunidades minoritarias* zusammensetzt, die ihrerseits den Bezug zueinander und zu einem gemeinsamen Projekt verloren haben, in eine *Polis* im Sinne einer *comunidad mayoritaria* zu reintegrieren, ohne diese Teile zu negieren.¹⁰⁰² Dabei antwortet die *paideia democrática* auf die im Kapitel 5.4.1 erläuterte Notwendigkeit neuer Verbündeter in einem Projekt der Reformation einer von kollektiven Gewohnheiten und Wertevorstellungen bereinigten¹⁰⁰³ und atomisierten¹⁰⁰⁴ 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 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

⁹⁹⁹ Ebd., 315.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 337–38; Gomá Lanzón, „Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis“, 128–29; Gomá Lanzón, *Dignidad*, 36, 66, 145; Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 27; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 162, 204, 295; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 148; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 507, 574; Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 79, 91.

¹⁰⁰¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 316.

¹⁰⁰² Vgl. ebd., 182–85.

¹⁰⁰³ Vgl. ebd., 119–20, 202.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 275.

democracias tardomodernas, seculares y postnihilistas, y por esa razón la polis liberal, para cumplir los mismos fines que siempre ha pretendido, ha de buscarse nuevos aliados.”¹⁰⁰⁵

Die von Gomá konzipierte *paideia democrática* soll sich über die Offenheit und kontinuierliche Aktualisierung ihres Wertekanons hinaus dadurch auszeichnen, dass sie sich an einem *imperativo de la ejemplaridad*¹⁰⁰⁶ orientiert. Diesen leitet Gomá aus der Tatsache ab, dass sich der Mensch in einem *red de influencias mutuas* befindet, insofern dieser für seine Mitmenschen immer schon als *ejemplo* im Sinne eines möglichen Vorbildes 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.”¹⁰⁰⁷

Ein Verständnis vom Menschen als moralisch autonomes Wesen¹⁰⁰⁸ hält Gomá angesichts eines Netzes der gegenseitigen Einflussnahme für hinfällig. In seiner Funktion als *ejemplo* übt der Mensch dem Autor zufolge immer schon eine Wirkung auf den Mitmenschen aus, insofern das *ejemplo positivo* den Mitmenschen zur ethischen Reform auffordert und das *ejemplo negativo* dessen vulgäres Verhalten rechtfertigt:¹⁰⁰⁹

„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

¹⁰⁰⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 183–84.

¹⁰⁰⁶ Vgl. ebd., 290.

¹⁰⁰⁷ Ebd., 280–83.

¹⁰⁰⁸ Vgl. ebd., 281.

¹⁰⁰⁹ Vgl. ebd., 286.

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.“¹⁰¹⁰

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 könnte und aufgrund seiner Autonomie niemandem Rechenschaft schuldig wäre.¹⁰¹¹ Diese Vorstellung hat Gomá zufolge maßgeblich dazu beigetragen, dass unter dem Deckmantel einer privaten Sphäre, in welcher das Subjekt vermeintlich von Verantwortung befreit ist, Verhaltensweisen im Sinne des ästhetischen Stadiums legitimiert und praktiziert werden:¹⁰¹²

„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.“¹⁰¹³

Egozentrisches Verhalten gemäß der Stagnation im ästhetischen Stadium schadet Gomá zufolge immer schon den Mitmenschen, insofern es sie in ihrem *progreso moral* behindert, da es ihr eigenes vulgäres Verhalten rechtfertigt und deren Eintritt in das ethische Stadium sowie die Etablierung eines Kontextes der oben erläuterten *amistad pública* behindert.¹⁰¹⁴ Im Kontext einer ethischen Perspektive, welche die erläuterte Wirkung des Menschen auf den Mitmenschen berücksichtigt, ergibt sich Gomá zufolge eine universelle Gültigkeit des *imperativo de la ejemplaridad*, sodass eine Unterscheidung zwischen einem öffentlichen und privaten Raum hinfällig wird:

„Desde una perspectiva ética, existe desde luego la intimidad, pero no

¹⁰¹⁰ Ebd., 287.

¹⁰¹¹ Vgl. Gomá Lanzón, „¿A quién le importa lo que yo hago?“, 81–83.

¹⁰¹² Vgl. Ebd., 82.

¹⁰¹³ Ebd., 82–83.

¹⁰¹⁴ Vgl. ebd., 83.

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 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.’”¹⁰¹⁵

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: „[...] cada cual es responsable del estilo de su vida elegido ante su propia conciencia y ante los demás.”¹⁰¹⁶

Aus der Verantwortung und dem darin implizierten Imperativ zur Reform¹⁰¹⁷ im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium leitet Gomá die Notwendigkeit der Etablierung einer *paideia democrática* 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 *costumbres cívicas* beiträgt, den *imperativo de la ejemplaridad* anerkennt sowie damit einhergehend seine radikalen Autonomieansprüche ablegt und für die auf die Erziehung des Menschen zum Bürger ausgerichtete Pädagogik der *Paideia* empfänglich wird.¹⁰¹⁸ Das moderne Subjekt ist Gomá zufolge dementsprechend auf eine durch die *Paideia* vermittelte *educación del corazón*¹⁰¹⁹ im Sinne einer charakterlichen und emotionalen Bildung¹⁰²⁰ angewiesen, welche er an anderer Stelle auch als *educación sentimental*¹⁰²¹ bezeichnet:

„En este sentido, una teoría de la ejemplaridad va más lejos que la ética durkheimiana de la especialización profesional al extenderse asimismo a la simultánea especialización del corazón, promoviendo en los ciudadanos una

¹⁰¹⁵ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 290.

¹⁰¹⁶ Javier Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 296.

¹⁰¹⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 131–32.

¹⁰¹⁸ Vgl. ebd., 144–45.

¹⁰¹⁹ Vgl. ebd., 162, 204.

¹⁰²⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 337–38; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 145–46, 162, 204, 295; Gomá Lanzón, „Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis“, 128–29; Gomá Lanzón, *Dignidad*, 36, 66, 145; Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 27; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 148; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 507, 574; Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 79, 91.

¹⁰²¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 145; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 574.

educación sentimental que se estima irrenunciable y obligatoria para una humanidad democrática y secularizada. [...] Fue pertinente en la primera parte de este ensayo acreditar la necesidad cultural y civilizatoria de un yo reformado [...] para justificar en esa misma necesidad histórica la legitimidad de una *paideia* que involucre no solo la conducta social del yo sino también los deseos íntimos de su corazón, precisamente en una época en la que parecería proscrita, por ilegítima, antimoderna y aun inmoral, la mera posibilidad de una pretensión cultural de tales características, al desafiar en apariencia el dogma moderno que define la búsqueda de la felicidad como negocio absoluto y exclusivamente subjetivo, sobre el que a nada ni a nadie le asiste derecho alguno a pronunciarse, mucho menos a prescribir reglas.”¹⁰²²

Gomá selbst betont, dass er hinsichtlich seiner tugendethischen Ansätze an eine republikanische Tradition anknüpft.¹⁰²³ 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 *paideia democrática* in Abgrenzung zu einem modernen Individualismus für eine lebendige Tradition geworben, in welcher jene Werte einer Kultur in einem demokratischen Dialog diskutiert werden, die letztlich die Tradition konstituieren und somit auf das Subjekt rückwirken.¹⁰²⁴ Dabei hatte sich MacIntyre wie Gomá von einer konservativen Nostalgie für das Alte distanziert und für ein Verständnis von Tradition geworben, welches diese nicht als etwas Beständiges, Starres auffasst, sondern als etwas sich stets im Wandel Befindliches, das kontinuierlich verhandelt und aktualisiert werden muss und letztlich die Möglichkeiten und Ausgangslage des Subjekts konstituiert.¹⁰²⁵ 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.¹⁰²⁶ Es ginge MacIntyre zufolge darum, das eigene Leben als narrative Suche nach dem Guten zu begreifen, welche im aristotelischen Sinne in eine Geschichte der kooperativen Suche nach dem Guten innerhalb einer Gemeinschaft und Kultur eingebettet

¹⁰²² Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 145–46.

¹⁰²³ Vgl. ebd., 196, 213, 242; Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 162–63.

¹⁰²⁴ Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, 296.

¹⁰²⁵ Vgl. ebd., 297.

¹⁰²⁶ Vgl. ebd.

ist.¹⁰²⁷ In diesem Kontext hatte MacIntyre für ein Verständnis des Menschen als narratives Wesen geworben,¹⁰²⁸ 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, welche ebenfalls als Koautoren der eigenen Lebensgeschichte tätig sind.¹⁰²⁹ 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 Gegeneinanders 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.¹⁰³⁰ Ein Bewusstsein für 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.¹⁰³¹

Ähnliche Parallelen weist Gomá zu Taylor auf. Dieser hatte angesichts der Quellenvergessenheit des modernen Subjekts und der Atomisierung der modernen Gesellschaft für die Wiederbelegung einer gemeinschaftlich-politischen Kultur geworben, in welcher die kollektive Auseinandersetzung mit kulturellen Wertevorstellungen sowie gemeinsames Handeln möglich werden.¹⁰³² 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.¹⁰³³ 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

¹⁰²⁷ Vgl. ebd., 275–92.

¹⁰²⁸ Vgl. ebd.

¹⁰²⁹ Vgl. ebd., 285, 287.

¹⁰³⁰ Vgl. ebd., 252–71.

¹⁰³¹ Vgl. ebd.

¹⁰³² Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 122–35.

¹⁰³³ Vgl. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, 211.

einer vermeintlich wertneutralen rational strukturierten Kultur entgegengewirkt werden muss. Konkret geht es bei Taylor darum, der oben erläuterten radikalen Instrumentalisierung von Mensch und Umwelt¹⁰³⁴ sowie der Hegemonie der kapitalistischen Gesetzmäßigkeiten in allen Lebensbereichen¹⁰³⁵ 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.¹⁰³⁶ Diese Rechtfertigungen lassen sich freilich auch auf Gomás Plädoyer für die Etablierung einer *paideia democrática* 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 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 einen Öffentlichkeitsbegriff der griechischen *Polis* auszeichnet.¹⁰³⁷

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 *paideia democrática* und der rationalen Einsicht in den oben erläuterten *imperativo de la ejemplaridad* das kulturelle Fundament berücksichtigt werden muss, welches die Vermittlung eines Wertekanon garantiert. Diesbezüglich wird in den folgenden Kapiteln deutlich, dass Gomá der Kunst und insbesondere der Literatur eine zentrale Bedeutung im Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts zuschreibt, insofern Literatur ein konkretes Medium der *Paideia* und ein Instrument für die oben erläuterte *educación del corazón* darstellt. Wie im folgenden Kapitel herausgearbeitet wird, plädiert Gomá für die Überwindung eines ästhetischen Paradigmas, welches auf die Emanzipation aus einem gemeinschaftlich-kulturellen Kontext sowie auf die

¹⁰³⁴ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 409–32, 566.

¹⁰³⁵ Vgl. ebd., 669, 721.

¹⁰³⁶ Vgl. Rosa, *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, 264.

¹⁰³⁷ Vgl. Richter, *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, 76–77, 96–97, 163–65; Schaal und Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, 62–63.

Glorifizierung des ästhetischen Stadiums ausgerichtet ist und entwickelt einen konkreten Vorschlag zur Überwindung einer *arte de la subjetividad romántica* in einer *novela de educación*, welche 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 der *novela de educación* 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.¹⁰³⁸ Dieser Wertekanon 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*, welche das Ganze repräsentierte, in welchem das Teil überhaupt erst seinen Sinn und seine Identität erhielt.¹⁰³⁹ Gemäß der Hegemonie des Imitationsparadigmas setzte vormoderne Literatur in einem kulturellen Kontext, den Gomá gemäß der Erläuterungen im Kapitel 5.2.2 als *cosmos ejemplar*¹⁰⁴⁰ bezeichnet, auf die Darstellung von Prototypen, welche sich durch die im Kapitel 5.4.1 dargelegten Kriterien der Generalität, Exzellenz und Normativität auszeichneten und den kulturellen Wertekanon verkörperten.¹⁰⁴¹ Die für vormoderne Literatur typische Figur des Helden, welcher 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.¹⁰⁴² Wie im Kapitel 5.2 dargelegt wurde, bestand eine zentrale Funktion vormoderner

¹⁰³⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 140, 167, 185, 212, 218.

¹⁰³⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 93–94; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 81–214, 225–29, 265; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 245–54.

¹⁰⁴⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 254.

¹⁰⁴¹ Vgl. ebd., 140, 295, 303, 320; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 498–501, 556.

¹⁰⁴² Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 37–69, 80, 125–28, 182.

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*.¹⁰⁴³

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 welche dem Künstler als Inspirationsquelle dienten,¹⁰⁴⁴ wurde Kunstproduktion Gomá zufolge seit der Romantik zunehmend auf die subjektive Expression des Künstlers reduziert, welcher eigenen Idealen und Maßstäben folgte.¹⁰⁴⁵

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.¹⁰⁴⁶ Darüber hinaus hatte Gomá zufolge insbesondere die im Kapitel 5.3 erläuterte kantische Vorstellung des Künstlers als Genie das Verständnis des Künstlers als ein mit einer Gabe ausgestattetes Subjekt geprägt, welches wie eine zweite Natur schöpferisch tätig ist und die Natur in sich selbst ausdrückt.¹⁰⁴⁷

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

¹⁰⁴³ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 116–17; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 505–6.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 139–60, 179–224, 507–8.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 34–35; Gomá Lanzón, *Dignidad*, 170; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 281; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 141, 172; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 248–49.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Necesario pero imposible*, 84, 246, 265.

¹⁰⁴⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 232; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 301–2; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 172.

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.”¹⁰⁴⁸

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:

„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.”¹⁰⁴⁹

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.¹⁰⁵⁰ 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, welcher die Verantwortung des Sprechenden gegenüber dem Publikum impliziert und daher einen pädagogischen und exemplarischen Gehalt des Werks rechtfertigte.¹⁰⁵¹ 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 ablehnt und das Schreiben als einen einsamen Prozess auffasst:

„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

¹⁰⁴⁸ Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 248–49.

¹⁰⁴⁹ Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 336.

¹⁰⁵⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 34.

¹⁰⁵¹ Vgl. ebd., 31–34.

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.”¹⁰⁵²

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.¹⁰⁵³ 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, welche das Gegenteil bewirkt, insofern die Glorifizierung der Ideale der Expression, Emanzipation und Autonomie die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium begünstigen.¹⁰⁵⁴

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 Lösung 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

¹⁰⁵² Ebd., 34.

¹⁰⁵³ Vgl. Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 80–82, 92; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 116–17, 133, 323.

¹⁰⁵⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 335–37.

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.”¹⁰⁵⁵

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.¹⁰⁵⁶ Insofern dieser Emanzipationsprozess dem Autor zufolge jedoch abgeschlossen ist¹⁰⁵⁷ 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 *subjetivismo romántico* stagnierte moderne Kunst,¹⁰⁵⁸ welche sich mit der Beantwortung der Frage beschäftigt, wie Selbstverwirklichung gelingen kann,¹⁰⁵⁹ obsolet geworden ist. Angesichts eines im ästhetischen Stadium stagnierten modernen Subjekts im Kontext einer atomisierten zeitgenössischen Gesellschaft besteht dem Autor zufolge vielmehr 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 expersaba un ideal de la autenticidad - ‘sé tu 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

¹⁰⁵⁵ Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 34–35.

¹⁰⁵⁶ Vgl. Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 173–75.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 85–86; Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 79–80.

¹⁰⁵⁸ Vgl. Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174.

¹⁰⁵⁹ Vgl. Gomá Lanzón, „¿A quién le importa lo que yo hago?“, 82.

personalidades liberadas, las prioridades han cambiado. Ahora la pregunta no es ‘¿cómo ser yo mismo?’, sino ‘¿cómo vivir juntos?’.¹⁰⁶⁰

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*.¹⁰⁶¹ Die Tragik eines Kunstverständnisses, welches im Sinne dieser Vorstellung das positive, identitätsstiftende Moment der im Kapitel 5.2 erläuterten Mortalität erkennt und welchem 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, welches 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.“¹⁰⁶² Das moderne Subjekt sieht sich demnach einem kontinuierlichen Konflikt ausgesetzt, insofern 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 rekonstituieren.¹⁰⁶³

„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.“¹⁰⁶⁴

Obwohl der Bildungsroman hinsichtlich des Fokus auf das Innenleben des Subjekts und bezüglich der Annahme der problematisch gewordenen und durch einen Sinnverlust

¹⁰⁶⁰ Ebd.

¹⁰⁶¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 167–74.

¹⁰⁶² Ebd., 172.

¹⁰⁶³ Vgl. ebd., 180–83.

¹⁰⁶⁴ Ebd., 180.

gekennzeichneten Beziehung des Subjekts zur Außenwelt¹⁰⁶⁵ 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.”¹⁰⁶⁶

Während der Roman im Gegensatz zur vormodernen Erzählliteratur von archetypischen und präsubjektiven Eigenschaften des Protagonisten sowie von verallgemeinernden Situationen weitgehend bereinigt ist,¹⁰⁶⁷ tritt der Bildungsroman, welcher die Entwicklung des Protagonisten in seinem Verhältnis zur Gesellschaft exemplarisch darstellt, Gomá zufolge hinsichtlich des Motivs der *ejemplaridad* in die Tradition vormoderner Literatur im Sinne des im Kapitel 5.2.2 erläuterten *cosmos ejemplar*:

„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 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 *entelechia*. 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’.”¹⁰⁶⁸

Folglich ist im Bildungsroman trotz der Einsicht in die problematische Beziehung zwischen

¹⁰⁶⁵ Vgl. ebd., 182.

¹⁰⁶⁶ Ebd., 181–82.

¹⁰⁶⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁶⁸ Ebd., 182.

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.”¹⁰⁶⁹

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, welche das Individuum in der *Polis* erlangt, und stattdessen Individualität mit den Paradigmen des ästhetischen Stadiums assoziiert wird.¹⁰⁷⁰ An dieser Stelle sei angemerkt, dass, während Gomá in *Aquiles en el gineceo* angibt, dass diese Vermittlungsleistung bis in die Gegenwart keinem Bildungsroman gelungen sei,¹⁰⁷¹ 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.”¹⁰⁷²

Nichtsdestotrotz diagnostiziert Gomá ein allgemeines Scheitern des traditionellen Bildungsromans, das er exemplarisch anhand seiner Analyse der Bildungsromane von Rousseau und Goethe erläutert, welche er als die zwei großen *educadores* Europas

¹⁰⁶⁹ Ebd., 183.

¹⁰⁷⁰ Vgl. ebd.

¹⁰⁷¹ Vgl. ebd.

¹⁰⁷² Javier Gomá Lanzón, „El tema de la novela futura“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 178.

bezeichnet.¹⁰⁷³ Gomá stellt fest, dass Goethe in *Die Leiden des jungen Werther* 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.¹⁰⁷⁴ 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 hatte¹⁰⁷⁵ - sein Frühwerk im Nachhinein selbst als *enfermizo delirio juvenil*¹⁰⁷⁶ 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 exemplarischen Darstellung des Entwicklungsprozesses des Protagonisten scheitert.¹⁰⁷⁷ 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,¹⁰⁷⁸ 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 [...].“¹⁰⁷⁹

Das Werk stagniert Gomá zufolge in einem für die Moderne typischen Zwischenstadium zwischen dem ästhetischen und ethischen Stadium.¹⁰⁸⁰

Gomá stellt fest, dass auch Rousseau in seinem Bildungsroman *Émile* die Intention

¹⁰⁷³ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 180.

¹⁰⁷⁴ Vgl. ebd., 198.

¹⁰⁷⁵ Vgl. ebd., 210.

¹⁰⁷⁶ Vgl. ebd., 199.

¹⁰⁷⁷ Vgl. ebd., 211–14.

¹⁰⁷⁸ Vgl. ebd., 211.

¹⁰⁷⁹ Ebd., 213.

¹⁰⁸⁰ Vgl. ebd., 215.

verfolgt, eine exemplarische Entwicklung mittels des Protagonisten zu skizzieren, jedoch aufgrund seiner Aversion gegenüber der modernen Gesellschaft, welche 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 Tugend und Natürlichkeit assoziiert wird.¹⁰⁸¹ Folglich wird Émile geraten, außerhalb der Stadt zu leben, welche für den modernen Tugendverlust sowie die Korruption durch das Kapital steht.¹⁰⁸² Zudem wird eine öffentliche Bildung kritisiert, welche die Spezialisierung und Arbeitsteilung im Sinne einer Trivialisierung des Menschen und Entleerung von dessen Herzen begünstigt.¹⁰⁸³ 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:¹⁰⁸⁴

„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 ‘patriacal y campestre’, sin otro compromiso social que ser ejemplo para los demás hombres.“¹⁰⁸⁵

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- und sinnstiftendes Moment

¹⁰⁸¹ Vgl. ebd., 197–98.

¹⁰⁸² Vgl. ebd., 202–3.

¹⁰⁸³ Vgl. ebd.

¹⁰⁸⁴ Vgl. ebd., 207–8.

¹⁰⁸⁵ Ebd., 208–9.

dargestellt wird, welches 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:¹⁰⁸⁶

„[...] *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.”¹⁰⁸⁷

Im Anschluss an seine Analysen der Werke von Rousseau und Goethe stellt Gomá fest, dass diese letztlich ein modernes Dilemma widerspiegeln, welches 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 und das ethische Stadium schadet dem Subjekt, insofern es die Autonomie und Leidenschaften des Subjekts einschränkt.¹⁰⁸⁸

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, welche den Notwendigkeiten der zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur gerecht wird, indem sie die Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* begünstigt.¹⁰⁸⁹

Kunst hat Gomá zufolge in allen Epochen maßgeblich zur kulturellen Entwicklung beigetragen.¹⁰⁹⁰ Während auch eine *arte de la subjetividad romántica*¹⁰⁹¹ zunächst zur kulturellen Entwicklung im Sinne der Etablierung der modernen Demokratien, der Menschenrechte sowie der Emanzipation vom *Ancien Regime* beigetragen hatte, konnte eine

¹⁰⁸⁶ Vgl. ebd., 203–26.

¹⁰⁸⁷ Ebd., 206.

¹⁰⁸⁸ Vgl. ebd., 226.

¹⁰⁸⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38, 79–80; Gomá Lanzón, „El tema de la novela futura“, 179.

¹⁰⁹⁰ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38.

¹⁰⁹¹ Vgl. Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174.

im romantischen Subjektivismus stagnierte moderne Kunst sich Gomá zufolge zunehmend in einen Faktor verwandeln, welcher die Atomisierung der zeitgenössischen Gesellschaft begünstigt, insofern sie dem Eintritt des modernen Subjekts in das ethische Stadium entgegenwirkt.¹⁰⁹² Folglich plädiert Gomá für eine Kunst, welche weniger die Paradigmen der Emanzipation, Expression und Autonomie glorifiziert, sondern stattdessen die Sozialisation und Integration des modernen Subjekts in die *Polis* thematisiert:¹⁰⁹³

„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 alienta 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.”¹⁰⁹⁴

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, welche sich durch einen Nihilismus, Relativismus¹⁰⁹⁵ und damit einhergehend eine Diskreditierung kollektiver Normen auszeichnet,¹⁰⁹⁶ zunächst einen Idealismus reetablieren.¹⁰⁹⁷ Zur Überwindung eines gesellschaftszersetzenden Nihilismus sowie der Re-Etablierung kollektiver Ideale ist Gomá zufolge eine *ingenuidad aprendida* des modernen Subjekts notwendig. Darunter versteht der

¹⁰⁹² Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 173; Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 34–42; Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 43–50; Gomá Lanzón, „El tema de la novela futura“, 179; Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, 298–99.

¹⁰⁹³ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38, 79–80; Gomá Lanzón, „El tema de la novela futura“, 179.

¹⁰⁹⁴ Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–37.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Gomá Lanzón, *Dignidad*, 56–57; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 229–34; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 43–56, 87, 113–15.

¹⁰⁹⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 80–83, 152.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 47–49.

Autor einen bewussten Entschluss für die Akzeptanz von Idealen und kollektiven Wertevorstellungen trotz des theoretischen Wissens um die Existenz rationaler Gründe für einen Wertenhilismus und Relativismus im Sinne einer Skepsis gegenüber kollektiven Wertevorstellungen.¹⁰⁹⁸ Dieser Entschluss wird dadurch begründet, dass der von Gomá konzipierten *ingenuidad aprendida* die Einsicht zugrunde liegt, dass ein Leben gemäß kollektiver Wertevorstellungen das eigene Leben sowie das Miteinander einer Kultur bereichert.¹⁰⁹⁹

Um die Überwindung jenes Nihilismus zu garantieren, welcher 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), 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 practicase un neoencantamiento 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 irrepetible, sino en una experiencia intimísima al yo, radicalmente subjética, 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

¹⁰⁹⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 9–13, 69–74, 147; Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 70; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 99.

¹⁰⁹⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 70; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 99.

del individuo se resume en la tarea de aprender a ser mortal.”¹¹⁰⁰

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 einer *novela de educación*,¹¹⁰¹ welche die Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne dessen Reintegration in die *Polis* und damit einhergehend die Wiederbelebung des öffentlichen Raumes intendiert. Diesbezüglich sei angemerkt, dass, auch wenn Gomá zur Rehumanisierung des modernen Subjekts auf 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 Fokus 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

¹¹⁰⁰ Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, 298–99.

¹¹⁰¹ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 36.

Mann, el mito es la representación artística de la democracia.”¹¹⁰²

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,¹¹⁰³ 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.¹¹⁰⁴ Darüber hinaus wurde aufgezeigt, dass der Bildungsroman hinsichtlich seiner *ejemplaridad* durchaus an eine Tradition vormoderner Erzählliteratur anknüpft, insofern der Protagonist stellvertretend für den Leser archetypische Situationen und Entwicklungen durchlebt, welche diesem in seinem eigenen Entwicklungsprozess helfen sollen.¹¹⁰⁵

Die von Gomá intendierte *novela de educación* 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 der von Gomá angestrebten *novela de educación* explizit darum, die positive, das heißt die identitäts- und sinnstiftende Wirkung der *Polis* auf den Menschen herauszuarbeiten, ein intersubjektives Verständnis von Identität zu vermitteln¹¹⁰⁶ und in diesem Sinne das moderne Subjekt für die positiven Aspekte des Eintritts in das ethische Stadium zu sensibilisieren:¹¹⁰⁷

„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 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

¹¹⁰² Ebd., 83–84.

¹¹⁰³ Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 181–82.

¹¹⁰⁴ Vgl. ebd., 180–83.

¹¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁰⁶ Vgl. Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, 298–99.

¹¹⁰⁷ Vgl. Gomá Lanzón, „El tema de la novela futura“, 179; Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 36; Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 49–50.

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.”¹¹⁰⁸

Es ginge folglich durchaus im Sinne des Mythos von Achilles im Gynäzeum in einer authentischen *novela de educación* 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* zu akzeptieren:¹¹⁰⁹ „[...] verdaderas novelas educativas serían aquellas que le enseñaran a ser mortal y le mostraran cómo realizar históricamente este destino en una polis masificada.“¹¹¹⁰

Die im Kontext dieses Genres intendierte sowie durch die oben erläuterte *ingenuidad aprendida* fundierte Re-Etablierung eines Idealismus, welchen Gomá mit dem Begriff *postnihilismo*¹¹¹¹ assoziiert, bewertet der Autor als kompatibel zu 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 *mortalidad ética* 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,

¹¹⁰⁸ Gomá Lanzón, „El tema de la novela futura“, 179.

¹¹⁰⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 184.

¹¹¹⁰ Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 184.

¹¹¹¹ Vgl. Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, 298.

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 acabo Aquiles desde el gineceo de Esciros al campo de batalla en Troya.”¹¹¹²

In diesem Sinne impliziert Gomás Ästhetik die Überwindung einer ihm zufolge antidemokratischen¹¹¹³ *mentalidad romántica-aristocrática*,¹¹¹⁴ welche das moderne Subjekt daran hindert, das Schöne statt in der Extravaganz im gewöhnlichen Leben als Mitglied einer Gemeinschaft und Bürger einer *Polis* wahrzunehmen.¹¹¹⁵

Im Rückblick auf das Gesagte kann zusammengefasst werden, dass es in der von Gomá konzipierten *novela de educación* 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*¹¹¹⁶ von Literatur auszuschöpfen. Diesbezüglich soll ein charismatischer Prototyp, welcher dem Leser als Vorbild und Inspirationsquelle dient, in den Worten von Gomá das Herz des modernen Subjekts im Sinne seiner oben erläuterten Imitationstheorie zur *amistad pública* neigen.¹¹¹⁷

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 Bereicherung und Erweiterung des Handlungsspielraums. Während Zambrano jedoch die *Ratio* als ein antisolidarisches Prinzip disqualifiziert und zur Rehumanisierung des modernen Subjekts für die Überwindung eines *absolutismo de la razón* plädiert, setzt Gomá in seiner Ästhetik zur Rehumanisierung des modernen Subjekts sowohl auf eine *educación del corazón* als auch auf die Vermittlung der

¹¹¹² Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 47–50.

¹¹¹³ Vgl. ebd., 44.

¹¹¹⁴ Vgl. ebd., 43.

¹¹¹⁵ Vgl. ebd., 43–44.

¹¹¹⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 60.

¹¹¹⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 161–62, 168; Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, 298–99.

rationalen Einsicht in das positive Moment des ethischen Stadiums sowie der *amistad pública*.¹¹¹⁸ 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 *república de la amistad* 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.”¹¹¹⁹

Es wurde dargelegt, dass die von Gomá skizzierte *novela de educación* auf die Überwindung einer *arte de la subjetividad romántica* abzielt, welche im oben erläuterten Sinne die Stagnation des modernen Subjekts im ästhetischen Stadium und somit die Entpolitisierung des Subjekts und Atomisierung der Gesellschaft begünstigt.

Insofern Gomás Ästhetik auf die Befähigung des modernen Subjekts zur Kommunikation und zum demokratischen Dialog abzielt,¹¹²⁰ die Teilnahme des modernen Subjekts an einem gemeinschaftlich-politischen Projekt und die Mitwirkung an einer *paideia democrática* begünstigen soll, ein intersubjektives Verständnis von Identität vermittelt, welches im öffentlichen Raum erlangt werden kann¹¹²¹ und die Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium bewirken soll,¹¹²² versteht Gomá die von ihm skizzierte Ästhetik als eine *poética democrática*:

„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

¹¹¹⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Dignidad*, 135–49.

¹¹¹⁹ Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 59–60.

¹¹²⁰ Vgl. Ebd., 35–38.

¹¹²¹ Vgl. Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, 298–99; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 184; Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38.

¹¹²² Vgl. Gomá Lanzón, „El tema de la novela futura“, 179; Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38, 79–80.

elegida, lo que favorece la concordia social y a la vez le perfecciona como individuo.“¹¹²³

Abschließend kann festgestellt werden, dass Gomás Plädoyer für die Überwindung einer *arte de la subjetividad romántica* in einer Kunst, welche 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 Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* fordert und die Überwindung eines subjektzentrierten Denkens anstrebt.

Im Rückblick auf dieses Kapitel wird deutlich, dass die von Gomá konzipierte *novela de educación* darauf abzielt ein Bedürfnis nach Integration in einen gemeinschaftlichen Kontext im modernen Subjekt zu wecken und einen Öffentlichkeitsbegriff im Sinne der griechischen Antike zu reetablieren, 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.¹¹²⁴ Eine spezifische Leistung von Gomá besteht folglich darin, zwischen einem republikanischen Plädoyer für eine Rückbesinnung auf einen an der griechischen *Polis* orientierten Öffentlichkeitsbegriff¹¹²⁵ 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 Zeichen der Analyse und Kritik des modernen Subjekts

Während die *novela de educación* als Gomás zentraler Vorschlag zur Einspannung von Erzählliteratur in das Projekt der Rehumanisierung 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

¹¹²³ Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 59.

¹¹²⁴ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 33–48, 73, 86, 212–21.

¹¹²⁵ Vgl. Richter, *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*, 96–97.

spanischer Literatur auseinandersetzt. Im Vergleich zu Zambrano fällt in Gomás Gesamtwerk die Auseinandersetzung mit spanischer Literatur nur gering 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 diese 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 *ejemplaridad* 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.¹¹²⁶ Einem in der abendländischen Geistesgeschichte der Neuzeit hegemonialen, konzeptuellen, abstrakten und systematischen Denkmodus¹¹²⁷ stellt Gomá einen Modus des Denkens gegenüber, welcher sich durch narrative, figurativ-ikonische Formen des Denkens auszeichnet.¹¹²⁸ Dabei orientiert sich Gomá an Unamuno, der bereits in *Del sentimiento trágico de la vida* „antikonzepuelle“¹¹²⁹ Formen des Denkens mit der spanischen Kultur und insbesondere der Literatur assoziiert hatte:

„Pues abrigo 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

¹¹²⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 57–59.

¹¹²⁷ Vgl. ebd., 59.

¹¹²⁸ Vgl. ebd.

¹¹²⁹ Vgl. ebd., 60.

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.“¹¹³⁰

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 Abellans Analysen der spanischen Geistesgeschichte - der spanischen Kultur das Potenzial, zu einem Paradigmenwechsel im Sinne eines *giro en la visión del pensamiento*¹¹³¹ beizutragen. Dieses Potenzial begründet er damit, dass in der spanischen Philosophie und Literatur narrativ vermittelte, mythologisch-ikonische Formen der Erschließung von Realität im Zentrum stehen, welche als Alternativen zu einem vor allem in der Postmoderne als Bankrott erklärten konzeptuell-systematischen Denken verstanden werden können:

„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.“¹¹³²

Obwohl Gomá im Zuge dieser Reflexionen den Bezug zu Zambrano herstellt, welche ihren ästhetischen Reflexionen - wie in den Kapiteln 4.4.1 und 4.5 deutlich wurde - metaphysische

¹¹³⁰ Ebd., 60–61.

¹¹³¹ Vgl. ebd., 60.

¹¹³² Ebd., 61–63.

und insbesondere mystische Prämissen unterstellt, kommt der von Gomá erwähnte alternative Ansatz im Sinne der *formas de pensar alternativas, narrativas, figurativas-icónicas y concretas*¹¹³³ 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 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 Quijote 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 *lo mejor del pensamiento español* kondensiert sei,¹¹³⁴ stimmt Ortega y Gasset zu, dass sich in dem Roman eine tiefe Bedeutung sowie ein literarischer Unterhaltungswert vereinen¹¹³⁵ und nimmt schließlich eine Analyse der *ejemplaridad* der Figur des Don Quijote vor, welche 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 *ingenuidad aprendida* verweist: Die *ejemplaridad* von Don Quijote besteht Gomá zufolge darin, dass dieser trotz der nüchternen Einsicht in eine Realität, die dem Individuum zuweilen als *inconsolable*,¹¹³⁶ das heißt als ungerecht und sinnlos¹¹³⁷ erscheint und einen Skeptizismus begünstigt, bewusst einen *idealismo* und eine *esperanza original* aufrechterhält:¹¹³⁸

„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.’”¹¹³⁹

Dementsprechend argumentiert Gomá, dass der *heroísmo* und die *ejemplaridad* des Protagonisten insbesondere in der Fortsetzung des Romans zum Ausdruck kommen, in welchem Don Quijote sich der Realität zunehmend bewusst wird und seinen *idealismo* trotz des Spotts und der rationalen Einsicht in seine eigenen Illusionen bewusst aufrecht hält.¹¹⁴⁰ Im

¹¹³³ Vgl. ebd., 59.

¹¹³⁴ Vgl. ebd., 64.

¹¹³⁵ Vgl. ebd.

¹¹³⁶ Vgl. ebd., 68.

¹¹³⁷ Vgl. ebd., 68–69, 116–18.

¹¹³⁸ Vgl. ebd., 67–69.

¹¹³⁹ Ebd., 69–70.

¹¹⁴⁰ Vgl. ebd., 67–69, 72.

Sinne Unamunos, welcher den Leidensweg des Protagonisten als *pasión del Quijote* bezeichnet hatte, insofern dieser trotz des zunehmenden Spotts seinem - bei Unamuno durchaus religiös interpretierten - *idealismo*¹¹⁴¹ treu bleibt,¹¹⁴² stellt auch Gomá fest, dass sich der eigentliche *heroísmo* des Don Quijote insbesondere in der Fortsetzung des Romans offenbart, da hier der Spott und damit einhergehend die Treue zum *idealismo* 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.”¹¹⁴³

Daran anknüpfend stellt Gomá den Bezug zu seinem im Kapitel 5.4.3 erläuterten Konzept der *ingenuidad aprendida* her, welches der Autor als Voraussetzung für die Überwindung eines Skeptizismus und das Festhalten an einem *idealismo* 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.”¹¹⁴⁴

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 único. En una parodia, el parodiado - el avaro, el pendiente, el hipócrita - se empequeñece 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

¹¹⁴¹ Vgl. Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, 244, 279, 283–84, 304.

¹¹⁴² Vgl. ebd., 276, 312–13, 392.

¹¹⁴³ Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 67.

¹¹⁴⁴ Ebd., 70.

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 superidad naturales.”¹¹⁴⁵

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass der Autor auch das gesellschaftliche Potenzial von Cervantes Roman vornehmlich in der *ejemplaridad* des Protagonisten im Sinne der in den Kapiteln 5.2, 5.4.1 und 5.4.3 erläuterten pädagogisch verstandenen *función ejemplar* von Literatur verortet. Zudem kann festgestellt werden, dass Gomá im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der *ejemplaridad* 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, welches im Kontext eines modernen Subjektzentrismus sowie postmodernen Skeptizismus und Wertenihiismus 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 Wertenihiismus lernen muss, einen Skeptizismus zu überwinden, dem Spott über einen vermeintlich naiven und anachronistischen Idealismus zu trotzen und sich mittels einer *ingenuidad aprendida* 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 Wertenihiismus und Relativismus sowie eine Skepsis gegenüber kollektiven Wertevorstellungen¹¹⁴⁶ für ein Leben gemäß Idealen zu entscheiden.

Die Kritik an dem Verlust eines *idealismo* greift Gomá auch in seinen *microensayos* auf, wenn er im Anschluss an Günther Anders eine zeitgenössische *alergía hacia lo utópico* kritisiert¹¹⁴⁷ und feststellt, dass in der zeitgenössischen Kultur, die er im Anschluss an Lyotards Ausführungen zur Postmoderne als postidealistisch bezeichnet,¹¹⁴⁸ 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

¹¹⁴⁵ Ebd., 71–72.

¹¹⁴⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 9–13, 69–74, 147; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 99; Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 70.

¹¹⁴⁷ Vgl. Javier Gomá Lanzón, „La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 240–41.

¹¹⁴⁸ Vgl. Ebd., 241.

gesellschaftliche Funktion als Medium der *Paideia* verlor,¹¹⁴⁹ 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.¹¹⁵⁰ In diesem Sinne war der Autor philosophischer Texte letztlich immer schon durch eine *vocación literaria* motiviert, insofern dieser sich durch ein Bestreben (*missio*) auszeichnete, einer normativ verstandenen Idee (*visio*) textuell Ausdruck zu verleihen.¹¹⁵¹ Gomá bezeichnet diese bis Mitte des 20. Jahrhunderts hegemoniale Form der Philosophie dementsprechend als *literatura conceptual*¹¹⁵² sowie *ciencia del ideal*¹¹⁵³ 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 *missio* - 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

¹¹⁴⁹ Vgl. Javier Gomá Lanzón, „Aladas palabras“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 201–3.

¹¹⁵⁰ Vgl. Javier Gomá Lanzón, „Filosofía como literatura conceptual“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 252; Gomá Lanzón, „La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?“, 236.

¹¹⁵¹ Vgl. Javier Gomá Lanzón, „¿Qué es la *vocación literaria*?“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 214–15; Javier Gomá Lanzón, „Raptado por las Musas“, in *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016), 217–21.

¹¹⁵² Vgl. Gomá Lanzón, „Filosofía como literatura conceptual“, 251.

¹¹⁵³ Vgl. Gomá Lanzón, „La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?“, 236.

luego en texto sistemático.”¹¹⁵⁴

Ihren literarischen und wertevermittelnden Charakter verlor die Philosophie Gomá zufolge jedoch im Rahmen eines postmodernen Skeptizismus,¹¹⁵⁵ einer zeitgenössischen Verwissenschaftlichung¹¹⁵⁶ sowie ihrer Reduktion auf die wertneutrale Vermittlung von Konzepten und ihre diagnostisch-gesellschaftskritische Funktion.¹¹⁵⁷ 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:

„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 encomendables 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.”¹¹⁵⁸

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, welchen der Autor als *hipercrítica* bezeichnet.¹¹⁵⁹ Dieser Fokus wirkt Gomá zufolge lähmend einem *Idealismo* entgegen, welcher 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

¹¹⁵⁴ Gomá Lanzón, „Raptado por las Musas“, 221.

¹¹⁵⁵ Vgl. Gomá Lanzón, „La deserción del ideal. ¿Dónde está hoy la Gran filosofía?“, 235.

¹¹⁵⁶ Vgl. ebd., 238.

¹¹⁵⁷ Vgl. ebd., 238–41.

¹¹⁵⁸ Ebd., 237–38.

¹¹⁵⁹ Vgl. ebd., 241.

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.”¹¹⁶⁰

Es wurde im Kapitel 5.4.3 dargelegt, dass Gomá zufolge ein *progreso moral* auf persönlicher Ebene im Sinne des Eintritts in das ethische Stadium auf eine durch die *ingenuidad aprendida* 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 *progreso moral* auch auf kollektiver Ebene im Sinne einer Partizipation und kollektiven Weiterentwicklung einer *paideia democrática* auf eine *ingenuidad aprendida* angewiesen ist, welche die Akzeptanz und das Festhalten an sowie die Vermittlung von Idealen bedingt.¹¹⁶¹

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 Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne dessen Reintegration in die *Polis* beizutragen. Im Lichte dieser Diagnosen wird deutlich, weshalb Gomá Don Quijote zum Prototyp eines zeitgenössischen Subjekts stilisiert: Dessen durch die *ingenuidad aprendida* vermittelter *idealismo* wird von Gomá durchaus als Gegenprogramm zu einem zeitgenössischen Skeptizismus und Wertehilismus auf der einen Seite sowie einem subjektiven Expressionismus auf der anderen Seite ins Feld geführt. Dies sind Faktoren, welche 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 *ingenuidad aprendida* implizierten Entschluss das Potenzial zugesprochen wird, das moderne Subjekt dazu zu befähigen, an einem politischen Leben teilzunehmen, welches 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 *paideia democrática* 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

¹¹⁶⁰ Ebd., 240–41.

¹¹⁶¹ Vgl. ebd., 241.

gewordenen modernen Subjektzentrismus und postmodernen Skeptizismus und Wertenhilismus zu überwinden.

Die im Rahmen seiner Quijote-Interpretation erläuterte *ejemplaridad* des Don Quijote im Sinne dessen Überwindung eines Gefühls der Ernüchterung in einem durch die *ingenuidad aprendida* garantierten *idealismo* 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* bezeichneten¹¹⁶² Drama mit dem Titel *Inconsolable* setzt sich der Protagonist mit dem Tod des eigenen Vaters auseinander¹¹⁶³ und gelangt im Rahmen seiner diesbezüglichen Reflexionen von einem anfänglichen Gefühl der Trauer, Enttäuschung und Ernüchterung, welches Gomá als *inconsolable* bezeichnet, zur Überwindung dieses Gefühls in einem *idealismo* im Sinne eines Strebens nach *ejemplaridad*: Zunächst stellt der Protagonist fest, dass der Vater der Nachwelt ein Bild von sich hinterlassen hat, welches in mythologisch-ikonischer Weise auf den Sohn wirkt.¹¹⁶⁴ Dieses Bild wird vom Protagonisten als *imagen de la vida* bezeichnet. Hierbei handelt es sich um ein Konzept, welches Gomá bereits auf den ersten Seiten des Buches als das posthum abgeschlossene, auf die Nachwelt wirkende Bild einer Person definiert hatte.¹¹⁶⁵ Dieses Konzept assoziiert Gomá hinsichtlich seiner Wirkung auf die Nachwelt mit seinem Konzept der *ejemplaridad*: „El sintagma ‘imagen de la vida‘ hace referencia, pues, a la ejemplaridad general, definitivamente y perdurable de una persona, rememorada por quienes la sobreviven.“¹¹⁶⁶ Im Anschluss an diese Feststellungen leitet der Protagonist aus der *ejemplaridad* des posthumen *imagen de la vida* einer Person - durchaus im Sinne des im Kapitel 5.4.2 erläuterten *imperativo de la ejemplaridad* - eine Verantwortung für das *imagen de la vida* ab. Dieses sollte dem Autor zufolge durch einen *idealismo* geprägt sein, welcher im Sinne des im Kapitel 5.4.2 erläuterten Konzepts eines *red de influencia mutua* positiv auf die Mit- und Nachwelt wirken kann.¹¹⁶⁷ 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 se hace general, definitiva, paradigmática. El destino, que nos hurta maliciosamente los bienes que dan la felicidad, no puede expropiarnos el

¹¹⁶² Vgl. Gomá Lanzón, *La imagen de tu vida*, 12.

¹¹⁶³ Vgl. ebd., 11–13.

¹¹⁶⁴ Vgl. ebd., 107.

¹¹⁶⁵ Vgl. ebd., 23, 36–38.

¹¹⁶⁶ Ebd., 38.

¹¹⁶⁷ Vgl. ebd., 136–38.

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.”¹¹⁶⁸

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* -,¹¹⁶⁹ sondern verpflichtet sich - wie auch Don Quijote - bewusst einem *idealismo*, welchen er als ein Streben nach *ejemplaridad* im Sinne der Arbeit an einem zukünftigen *imagen de la vida* definiert.¹¹⁷⁰ Im Kontext dieser Reflexionen gelangt der Protagonist zu einem Verständnis des *imagen de la vida* als ein Kunstwerk, welches es zu Lebzeiten zu erschaffen gilt und welches sich posthum in seinem abgeschlossenen Sinn und seiner Schönheit offenbart.¹¹⁷¹

Der beschriebene Perspektivwechsel wird dabei zum einen durch die Verantwortung für die Nachwelt im Sinne des *imperativo de la ejemplaridad* aus einer moralischen Perspektive als notwendig angesehen¹¹⁷² und zum anderen aus einer lebenspraktischen Perspektive als klug dargestellt, da der *idealismo* dem Protagonisten hilft, ein negatives Gefühl, welches Gomá als *inconsolable* bezeichnet, durch ein als positives Gefühl der Euphorie im Rahmen eines idealistischen Strebens nach *ejemplaridad* zu ersetzen.¹¹⁷³

Letztlich endet das Stück mit dem Appell des Protagonisten für ein Streben nach *ejemplaridad* im Sinne der Arbeit an einem *imagen de la vida*, welcher durchaus anschlussfähig an Gomás in den vorangegangenen Kapiteln erläuterte Reflexionen zur *ejemplaridad* in seinem essayistischen Werk ist: „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.”¹¹⁷⁴ 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 *idealismo* und Streben nach *ejemplaridad* mittels einer

¹¹⁶⁸ Ebd., 24.

¹¹⁶⁹ Vgl. ebd., 116–18.

¹¹⁷⁰ Vgl. ebd., 134–38.

¹¹⁷¹ Vgl. ebd., 136.

¹¹⁷² Vgl. ebd., 24.

¹¹⁷³ Vgl. ebd., 70, 117.

¹¹⁷⁴ Ebd., 142.

ingenuidad aprendida überwindet ebenfalls als *inconsolable*.¹¹⁷⁵ 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 sinnenleerten 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 *ingenuidad aprendida* für das moderne Subjekt zu überwinden intendiert.

In diesem Sinne können sowohl der *monólogo dramático* als auch die Quijote-Interpretation des Autors als Ergänzungen zu Gomás Auseinandersetzungen mit den Konzepten der *ejemplaridad* und der *ingenuidad aprendida* in seiner *Tetralogía de la ejemplaridad* gelesen und mit seinem Projekt einer Rehumanisierung 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 *idealismo* des Protagonisten in *Inconsolable* nicht wie im Falle Don Quijotes von Gomá zum *heroísmo*¹¹⁷⁶ stilisiert. Nichtsdestotrotz erschließt sich unter der 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, welche 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 Wert nihilismus in Anerkennung eines *red de influencia mutua*, motiviert durch eine *ingenuidad aprendida* in einem *idealismo* im oben erläuterten Sinne zu überwinden. Zwar steht weder in der Quijote-Interpretation Gomás noch in *Inconsolable* die Einsicht in das positive Moment der *mortalidad ética* 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 der *novela de educación* vorsieht. Dennoch begünstigt die in *Inconsolable* thematisierte und gemäß Gomás Interpretation in der Figur des Don Quijote exemplarisch veranschaulichte Überwindung eines Skeptizismus und Wert nihilismus durch eine *ingenuidad aprendida* eine

¹¹⁷⁵ Vgl. ebd., 68.

¹¹⁷⁶ Vgl. ebd., 69–70.

Reintegration 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 *ingenuidad aprendida* in den genannten Titeln angesichts der zeitgenössischen Hegemonie eines Wertenhilismus 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.¹¹⁷⁷ Ein Projekt, welches - wie Gomá im Rahmen seiner im Kapitel 5.4.2 erläuterten Ausführungen zur *paideia democrática* 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.¹¹⁷⁸

Die durch die *ingenuidad aprendida* begünstigte Bereitschaft zur Teilnahme an einem politischen Projekt, welche durch die Überwindung eines Wertenhilismus 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 *mortalidad ética* 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, welchen Gomá - wie im vorangegangenen Kapitel erläutert wurde - in einer zukünftigen, am Mythos von Achilles im Gynäzeum inspirierten *novela de educación* freilich ausführlicher und insbesondere unter Berücksichtigung des identitätsstiftenden Moments der *mortalidad ética* 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 *monólogo dramático* in *La imagen de tu vida* letztlich auf das Projekt einer Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne dessen Reintegration in die *Polis* verweisen - ein Projekt, welches sich wie ein roter Faden durch das Gesamtwerk von Gomá zieht.

¹¹⁷⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Ingenuidad aprendida*, 69–74; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 99.

¹¹⁷⁸ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 116–17, 142–44, 171–85, 212–24, 314–15.

6 Abschlussdiskussion - Beiträge der Literatur zum Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts

In den vorangegangenen Kapiteln wurde dargelegt, dass die Vorschläge zur Rehumanisierung des modernen Subjekts von Zambrano und Gomá darauf abzielen, dem modernen Subjekt bei der Überwindung einer radikalen Selbstbezogenheit und Kommunikationsunfähigkeit zu helfen und die oben erläuterte emotionale Öffnung des modernen Subjekts für das Andere sowie dessen Integration in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext zu bewirken.

Sowohl das Konzept der *ingenuidad aprendida* als auch das Konzept des *realismo español* verweisen auf eine von den Autor(inn)en als normativ bewertete Einstellung zur Wirklichkeit, welche von skeptizistischen Einwänden - im Falle der *ingenuidad aprendida* von relativistischen und im Falle des *realismo español* von positivistisch-szientistischen Einwänden - absieht und die emotionale Öffnung für das Andere sowie die Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* begünstigen soll. Während die *ingenuidad aprendida* 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 und insbesondere auf die griechische *Polis* die Überwindung einer kulturellen Krise der Gegenwart sowie die Emanzipation des Menschen als *persona*, das heißt im oben erläuterten Sinne als Bürger, intendiert.¹¹⁷⁹ In diesem Rahmen hatte er der Autorin einen Humanismus attestiert, welcher sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass Zambrano die Stadt nicht - wie in zeitgenössischen

¹¹⁷⁹ Vgl. Javier Gómez-Montero, „Ethos y polis: Europa y la Ciudad. Apuntes sobre el pensamiento de María Zambrano“, in *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero (Kiel: Ludwig, 2014), 13–16.

Diagnosen gängig - als Feind der Natur oder „[...] infierno producido por la civilización humana [...]“¹¹⁸⁰ versteht, sondern als positiv bewerteten Ort, an dem das Menschliche entsteht.¹¹⁸¹ Im Rückblick auf die vorangegangenen Kapitel kann diese Aussage unterstrichen und darüber hinaus festgehalten werden, dass diese Feststellungen ebenfalls für Gomá geltend gemacht werden können.

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, jedoch nicht mit dem Selbstverständnis eines narzisstischen modernen Subjekts kompatibel ist, welches 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 Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* einspannen - ein Prozess, welcher 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 moderne Tradition und sind anschlussfähig an den zeitgenössischen Diskurs. Eine Bezugnahme auf diese Tradition sowie zeitgenössische Diagnosen und ästhetische Tendenzen ist an dieser Stelle sinnvoll, um die Ansätze von Gomá und Zambrano zu ergänzen, zu relativieren und hinsichtlich ihrer Aktualität zu bewerten.

Bereits in der Romantik wurde Kunst in ein Projekt der Wiederherstellung einer im Rahmen der Aufklärung verloren gegangenen Gemeinschaft mit dem Ganzen sowie der Wiederbetonung der Emotion als notwendiges Moment menschlichen Lebens eingespannt.¹¹⁸² Andreas Reckwitz und Peter V. Zima zufolge richtete sich das expressiv-emanzipatorische

¹¹⁸⁰ Ebd., 12.

¹¹⁸¹ Vgl. ebd.

¹¹⁸² Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 667–68, 721, 790, 799–800.

Moment der frühen Romantik gegen eine zweckrational strukturierte Kultur¹¹⁸³ und zunehmend bürgerlich-utilitaristisch geprägte Gesellschaft.¹¹⁸⁴ Dieses Motiv wurde insbesondere im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts im Sinne 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 in der Romantik getätigte Kritik der Kunst an zweckrationaler Lebenspraxis so weit geht, dass Kunst autonom von jeglicher Lebenspraxis wurde.¹¹⁸⁵ Die Besinnung auf das ästhetische Moment und die inhaltliche Funktionslosigkeit in der *L'art pour l'art*-Bewegung war Bürger zufolge durch die Ablehnung einer Zweck-Mittel-Rationalität motiviert, welche den privaten und öffentlichen Raum im Rahmen der Industrialisierung und Rationalisierung kolonisiert hatte.¹¹⁸⁶ Folglich hatte die inhaltliche Funktionslosigkeit *de facto* die Funktion der Kritik einer zweckrationalen Strukturierung der Gesellschaft und sollte dazu beitragen, dem modernen Subjekt durch eine gehaltlose Kunst ein Freiraum von einem zweckrational strukturierten Lebensraum darzubieten.¹¹⁸⁷ Freilich blieb diese Kritik implizit, insofern der Ästhetizismus sich von konkreten politischen Gehalten und gesellschaftlichen Zwecken lossagte.¹¹⁸⁸

Die Avantgarde stellte Bürger zufolge zwar einen radikalen Bruch mit der Tradition und somit auch mit dem Ästhetizismus dar, 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,¹¹⁸⁹ sie hielt jedoch an der für den Ästhetizismus konstitutiven Ablehnung einer zweckrational strukturierten Gesellschaft fest.¹¹⁹⁰ 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,¹¹⁹¹ zugleich stellt Bürger jedoch fest, dass die im Ästhetizismus realisierte Loslösung von einer kritikwürdigen zweckrationalen Lebenspraxis die notwendige

¹¹⁸³ Vgl. Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft - ein analytischer Bezugsrahmen“, 31–33.

¹¹⁸⁴ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, XII, 442.

¹¹⁸⁵ Vgl. Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 35, 44, 56, 65.

¹¹⁸⁶ Vgl. ebd., 49, 65–66.

¹¹⁸⁷ Vgl. ebd., 65–67.

¹¹⁸⁸ Vgl. ebd., 34–35, 44, 56, 65–66.

¹¹⁸⁹ Vgl. ebd., 23–25, 76–77, 81–83.

¹¹⁹⁰ Vgl. ebd., 67.

¹¹⁹¹ Vgl. ebd., 29–30, 66.

Voraussetzung war, damit von dieser Autonomie ausgehend die Avantgarde ihr Projekt der Etablierung einer neuen, humanen Lebenspraxis im Sinne der Vereinigung von Kunst und Leben¹¹⁹² aufnehmen konnte.¹¹⁹³

Diesbezüglich erläutert Terry Eagleton, dass während in der frühen Avantgarde das Bestreben eine humanere Gesellschaft zu schaffen noch mit konkreten politischen Revolutionen verflochten war, jedoch die künstlerischen Bewegungen von diesen im Rahmen von Propaganda und Mythologisierung von Ideologien missbraucht wurden,¹¹⁹⁴ die späte Avantgarde durch die Einsicht geprägt war, dass eine positive, politische Kunst der Utopien ein rationalistisch-totalitäres und zunehmend rationalistisch-kapitalistisches System nicht in die Knie zwingen kann, weshalb ihr eine negative, gesellschaftskritische Kunst der einzige Ausweg schien.¹¹⁹⁵ 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.¹¹⁹⁶ Dementsprechend zeichnete sie sich insbesondere durch die Besinnung auf das romantische Prinzip des autonomen, expressiv-erfinderischen Moments¹¹⁹⁷ sowie einen Antirationalismus, Surrealismus und Delirismus aus, welche Eagleton zufolge bereits im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts eine gesellschaftskritische Funktion hatten.¹¹⁹⁸ Wie bereits angesprochen, tritt in der Avantgarde an die Stelle der traditionellen organischen Werkseinheit - verstanden als harmonische, ganzheitliche und selbstständige Entität - das nicht-organische Kunstwerk.¹¹⁹⁹ Im Anschluss an Adorno erläutert Bürger, dass das Strukturprinzip des Nicht-organischen *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 anderen Seite das nicht-organische Kunstwerk als solches als Ausdruck des unharmonischen Weltzustandes und der Entfremdung des Subjekts in der spätkapitalistischen Gesellschaft fungiert.¹²⁰⁰

Adorno hatte die 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 über seine Ausführungen zum nicht-

¹¹⁹² Vgl. ebd., 29, 44, 67–69, 80.

¹¹⁹³ Vgl. ebd., 67.

¹¹⁹⁴ Vgl. Terry Eagleton, *Ästhetik: Die Geschichte ihrer Ideologie* (Stuttgart: Metzler, 1994), 383.

¹¹⁹⁵ Vgl. ebd., 379.

¹¹⁹⁶ Vgl. ebd., 379–80, 382.

¹¹⁹⁷ Vgl. Schneider, *Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne*, 13.

¹¹⁹⁸ Vgl. Eagleton, *Ästhetik: Die Geschichte ihrer Ideologie*, 379, 382.

¹¹⁹⁹ Vgl. Bürger, *Theorie der Avantgarde*, 76–77, 95–127.

¹²⁰⁰ Vgl. ebd., 118, 126–27.

organischen Kunstwerk hinaus in seinen Reflexionen zur gesellschaftlichen Funktion von Kunst aufgegriffen. In *Ästhetische Theorie*, die Schäfer zufolge als Pendant zur *Dialektik der Aufklärung* verstanden werden kann,¹²⁰¹ entwickelt Adorno das Konzept einer authentischen Kunst, welche 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* aufzeigen, dass sich in der Moderne ein zweckrationales Paradigma der Unterwerfung, Manipulation und Kontrolle der Umwelt, welches ursprünglich durch die Nutzbarmachung der Natur die Lebensbedingungen des Menschen verbessern sollte, in eine neue, brutale Natur verwandelt hatte, die in Form eines verselbstständigten zweckrational-kapitalistisch strukturierten Systems auf das moderne Subjekt zurückwirkt.¹²⁰² Die Autoren erläutern, inwiefern dieses System durch Kulturindustrie sowie Arbeits- und Konsumzwang das moderne Subjekt dazu zwingen, die immer gleichen Strukturen zu reproduzieren. Das heißt, sie legen dar, inwiefern das moderne Subjekt zum Instrument der Reproduktion der kapitalistischen Ordnung wird und eine kulturindustriell vereinnahmte Kunst diesen Prozess begünstigt.¹²⁰³ Einer kapitalistisch vereinnahmten Kunst stellt Adorno in *Ästhetische Theorie* sein normatives Verständnis einer authentischen Kunst gegenüber, welche die Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System begünstigen soll: Dem Autor zufolge werden im Kunstwerk einzelne Momente der gesellschaftlichen Realität mimetisch aufgegriffen und in einer neuen Form vereint, welche 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.¹²⁰⁴ Ohne konkrete Utopien oder politische Ideale zu vermitteln und ihren Status als 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* möglich

¹²⁰¹ Vgl. Hilmar Schäfer, „Einleitung: Medien und Zeichen“, in *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019), 201.

¹²⁰² Vgl. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 50–85, 90.

¹²⁰³ Vgl. ebd., 128–75.

¹²⁰⁴ Vgl. W. Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), 72, 207–23.

ist und somit das Fundament für die Konstituierung von Utopien legen.¹²⁰⁵ 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.¹²⁰⁶ 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.¹²⁰⁷ Insofern Adorno die Kunst zur Trägerin des Gedächtnisses des akkumulierten Leids in einer zweckrational strukturierten Gesellschaft erennt, wurde in der Sekundärliteratur herausgearbeitet, dass der Autor insbesondere auf das diagnostische und dokumentarische Potenzial von Kunst setzt.¹²⁰⁸ Zudem kann Kunst gemäß Adorno als Inspiration für einen harmonischen Zugang des Subjekts zum Objekt fungieren, insofern ihr mimetisches Moment des Anschmiegens an die Realität als Antagonismus eines rational-instrumentalisierenden Zuganges zur Realität im Sinne der Beherrschung der Realität zu verstehen ist.¹²⁰⁹ Kunst ist jedoch Adorno zufolge niemals ausschließlich mimetische Praxis und absolute Negation rationaler Herrschaft:¹²¹⁰ Der Künstler entreißt das mimetisch erfasste

¹²⁰⁵ Vgl. ebd., 18–28, 55, 128, 200–204.

¹²⁰⁶ Vgl. Ines Kleesattel, „Form und Inhalt in kritischer Konstellation. Zum Verhältnis von Material, Fortschritt und thematischen Inhalten in der (Gegenwarts-)Kunst“, in *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer (Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016), 72; Christoph Hesse, „Kunst, Gesellschaft, Ästhetik“, in *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle, *Klassiker Auslegen 74* (Berlin: De Gruyter, 2021), 29.

¹²⁰⁷ Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 78–79, 380–87, 479.

¹²⁰⁸ Vgl. Marc Grimm und Martin Niederauer, „Kunst, Ästhetik und Aufklärung in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos“, in *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer (Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016), 11–13; Johannes Rhein, „Widerspiegelung – Vor-Schein – Ausdruck. Modelle ästhetischer Erkenntnis bei Lukács, Bloch und Adorno“, in *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer (Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016), 99–101; Philip Hogh, „Situation“, in *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle, *Klassiker Auslegen 74* (Berlin: De Gruyter, 2021), 44; Martin Mettin und Robert Zwarg, „Gesellschaft“, in *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle, *Klassiker Auslegen 74* (Berlin: De Gruyter, 2021), 209, 218.

¹²⁰⁹ Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 86, 169., Marc Grimm, „Utopie oder Ursprung? Zur Wahrheit in Kunst und Sprache bei Theodor W. Adorno und Martin Heidegger“, in *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer (Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016), 123., Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 25.

¹²¹⁰ Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 87.

Material notwendigerweise aus seinem Zusammenhang außerhalb des Kunstwerks in der gesellschaftlichen Realität und fügt es mittels der Konstruktion in eine neue Form: die Werkseinheit.¹²¹¹ Die Konstruktion des Werks folgt dementsprechend den rationalen Kriterien der Organisation und Einheitsstiftung.¹²¹² Folglich ist Adornos Kunstbegriff - auch wenn er authentische Kunst im oben erläuterten Sinne als Rebellion gegen die Zweck-Mittel-Rationalität versteht¹²¹³ - kein irrationaler oder vorrationaler.¹²¹⁴ 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.¹²¹⁵

Zuletzt sei im Anschluss an Alexander Nebrig und Thomas Ernst darauf verwiesen, dass eine gesellschaftskritisch-subversive Tradition auch über Adorno hinaus bis in die Gegenwart hinein das Selbstverständnis von Kunst prägt. Diesbezüglich wird gemäß Nebrig in der zeitgenössischen Literatur exemplarische Narration und politisches Engagement weitgehend abgelehnt und stattdessen auf die nüchterne Darstellung einer als negativ befundenen Situation gesetzt.¹²¹⁶ Wie der Autor feststellt, wird in diesem Rahmen vorwiegend auf gängige Herrschafts- und Machtstrukturen hingewiesen und im Kontext einer Alteritätsethik machtkritische Ideologie- und Subjektkritik ausgeübt, um hegemoniale Strukturen subversiv zu durchbrechen.¹²¹⁷ Auch Thomas Ernst stellt fest, dass die zeitgenössische Literatur vornehmlich auf Subversion setzt.¹²¹⁸ Insbesondere die politische Gegenwartsliteratur setzt dem Autor zufolge 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.¹²¹⁹

Im Rückblick auf das Gesagte kann festgestellt werden, dass vor allem Zambranos Ästhetik kompatibel zu einer Tradition moderner Kunst ist, welche die Kritik einer Zweck-Mittel-Rationalität impliziert und die Hegemonie eines zweckrational-kapitalistisch strukturierten Systems in Frage stellt.

¹²¹¹ Vgl. ebd., 91.

¹²¹² Vgl. ebd., 88.

¹²¹³ Vgl. ebd., 71.

¹²¹⁴ Vgl. ebd., 87.

¹²¹⁵ Vgl. ebd., 86.

¹²¹⁶ Vgl. Alexander Nebrig, „Neue Studien zu Moral und Ethik der Literatur und ihrer Kritik“, *Orbis Litterarum* 71 (2016): 552–53.

¹²¹⁷ Vgl. ebd.

¹²¹⁸ Vgl. 21/03/2023 13:46:00

¹²¹⁹ Vgl. Thomas Ernst, „Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen“, in *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Hg. Stefan Neuhaus und Immanuel Nover (Berlin: De Gruyter, 2019), 29–32.

Diesbezüglich können zunächst die eingangs erwähnten, in der Sekundärliteratur getätigten Hinweise auf die Parallelen der Vernunftkritik von Adorno und Zambrano¹²²⁰ spezifiziert werden: Zwar treten beide Autor(inn)en in die Tradition eines antirationalistischen Diskurses und machen die moderne Radikalisierung eines zweckrationalen Paradigmas für die Pathologien der modernen Kultur verantwortlich, jedoch assoziiert Adorno diese Pathologien im Gegensatz zu Zambrano insbesondere mit der Hegemonie einer spezifisch ökonomisch ausgerichteten instrumentellen Vernunft. Beide Autor(inn)en sprechen der Kunst das Potenzial zu, einen Beitrag zur Überwindung des modernen Subjektzentrismus zu leisten, welchen sie auf die Hegemonie des Paradigmas der rationalen Beherrschung des Objekts durch das Subjekt zurückführen. 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 und 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.¹²²¹ 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 *suicidio del yo* gegenüber, welcher 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 *suicidio del yo* 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 etwa in der Romantik, im Ästhetizismus des 19. Jahrhundert und der Avantgarde impliziert sind. So

¹²²⁰ Vgl. Moreno Sanz, *La razón en la sombra: Antología crítica*, 186; Luquin Calvo, „María Zambrano ante las ruinas de la ciudad“, 76; Lizaola, „Ciudad y sacrificio“, 34; Suárez, „María Zambrano y el suicidio de Europa“, 208.

¹²²¹ Vgl. Grimm, „Utopie oder Ursprung? Zur Wahrheit in Kunst und Sprache bei Theodor W. Adorno und Martin Heidegger“, 123; Joseph Früchtel, „Zu den Kategorien des Häßlichen, des Schönen und der Technik“, in *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle, *Klassiker Auslegen 74* (Berlin: De Gruyter, 2021), 65; Sebastian Tränkle, „Schein und Ausdruck“, in *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle, *Klassiker Auslegen 74* (Berlin: De Gruyter, 2021), 113–14.

wurde im Kapitel 4.4.2 aufgezeigt, dass Zambrano für die Pathologien des modernen Subjekts einen *absolutismo de la razón* verantwortlich macht und sich im Gegensatz zu Gomá - um mit Bundgård zu sprechen - durch einen antiphilosophischen, antiszientistischen und antiintellektuellen Diskurs auszeichnet.¹²²² Bundgårds These kann rückblickend dahingehend spezifiziert 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 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 *absolutismo de la razón* und *endiosamiento del yo* im Kontext eines bereits vor Zambrano bestehenden Diskurses der Analyse und Kritik des modernen Subjekts verstanden werden, welcher 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,

¹²²² Vgl. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, 30, 183, 186.

y que a mí me parece ser el precedente más exacto en este sentido de la propuesta de María Zambrano.”¹²²³

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, welches 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 darin intendierten Überwindung eines *Status quo* im Sinne der Emanzipation des Subjekts aus einem kapitalistisch-rationalistischen System gedacht wird und das romantische Motiv der Wiedervereinigung¹²²⁴ in den Hintergrund tritt, impliziert der *realismo español* eine rezeptive Öffnung des Subjekts für das Andere und begünstigt somit eine Wiedervereinigung im Sinne der Reintegration 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 Paradigmen spätmoderner Kunst dar, in welcher 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 Kontext¹²²⁵ zunehmend vom zweiten großen romantischen Motiv - dem expressiv-emanzipatorischen Paradigma - verdrängt wurde, welches seinerseits durch ein aufklärerisches Autonomieideal radikalisiert wurde.¹²²⁶ Diese Dynamik wird auch von Zambrano identifiziert, wenn sie in oben erläuteter Weise die Manifestation einer gemeinschaftszersetzenden *furia de expresión* in moderner Kunst kritisiert¹²²⁷ und darlegt, dass in der spanischen Literatur im Sinne des *realismo español* explizit nicht jenes Bedürfnis nach Emanzipation und Expression erfüllt wird, sondern 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.¹²²⁸ Zambrano verknüpft

¹²²³ Sánchez Meca, „Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche“, 42–43.

¹²²⁴ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 667–68, 721, 790, 799–800.

¹²²⁵ Vgl. ebd., 667–68, 721, 790, 799–800, 862–63.

¹²²⁶ Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 65–91.

¹²²⁷ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 74.

¹²²⁸ Vgl. Zambrano, „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“, 289; Zambrano, „Filosofía y Poesía“, 711–12.

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 dabei vornehmlich aus der Perspektive eines normativ verstandenen Künstlers, welchem 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.“¹²²⁹

Im Rückblick auf Zambranos Analysen spanischer Literatur im Sinne des *realismo español* kann festgestellt werden, dass die Autorin das Potenzial des *realismo español* durchaus im Sinne Zeindlers aus einem Akt des Seinlassens ableitet, welcher von 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 manipulativen Wirklichkeitszugang gegenübergestellt wird. Der im *realismo español* implizierte Handlungsverzicht schafft einen rezeptiven Raum, in welchem Kommunikation möglich wird und welcher letztlich die Reintegration des modernen Subjekts in einen Kontext des Miteinanders begünstigt. Während Zambrano das Moment des Handlungsverzichts jedoch exklusiv aus der Perspektive des Künstlers denkt, lässt sich mit Zeindler darüber hinaus ergänzen, dass ein ethisches Potenzial von Kunst auch in der Kunstrezeption identifiziert

¹²²⁹ Matthias Zeindler, „Kunstwahrnehmung als exemplarische Beziehung. Zum Verhältnis von Kunst und Ethik“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996): 95.

werden kann: 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.¹²³⁰ Es wird rezeptiv erfahren und verweist dabei zugleich auf Intersubjektivität, insofern das Kunstwerk immer auch auf eine Interpretation angewiesen ist.¹²³¹

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 hat¹²³² und kritisiert die kapitalistische Vereinnahmung der Kunst in der Kulturindustrie,¹²³³ 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 der *novela de educación* sowohl auf eine rationale als auch auf eine emotionale Ebene: die narrative Vermittlung einer rationalen Einsicht in die intersubjektive Natur von Identität sowie die oben erläuterte, im Rahmen seiner Imitationstheorie begründete *educación del corazón*.¹²³⁴

Die Emotion beziehen Zambrano und Gomá in ähnlicher Weise in ihre Ansätze ein: So wurde dargelegt, dass Gomás *novela de educación* 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, welche jedoch von Zambrano in antirationalistischer Tradition als Überwindung eines zweckrationalen, das Objekt beherrschenden Weltzuges gedacht wird. Zwar setzen beide Ansätze auf Exemplarität, jedoch kann Gomás Ansatz als pädagogischer bezeichnet werden, da in diesem der Leser im Mittelpunkt steht, welcher 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 *modo de oralidad* wiederentdecken muss, welcher die Anerkennung der

¹²³⁰ Vgl. ebd., 85–95.

¹²³¹ Vgl. ebd.

¹²³² Vgl. Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 270.

¹²³³ Vgl. Gomá Lanzón, *Dignidad*, 69–72.

¹²³⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 145; Gomá Lanzón, *Imitación y experiencia*, 574; Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 36.

Verantwortung seines Werkes impliziert. Zudem 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 seiner *novela de educación* in den Hintergrund.

In der von Zambrano analysierten Literatur im Sinne des *realismo español* tritt der Autor deutlicher in den Vordergrund: Im Falle 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, insofern jener 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 der *novela de educación* - zum Prototyp.

Insofern Zambrano trotz ihres stärkeren Fokus auf den Autor eine oben erläuterte *furia de expresión*¹²³⁵ kritisiert und letztlich auf das Moment der Exemplarität sowie auf die Reintegration des Subjekts in einen Kontext setzt, kann ihre Ästhetik, auch wenn sie hinsichtlich ihres Antirationalismus in romantischer Tradition steht, keineswegs als Ausdruck der von Gomá kritisierten, obsolet gewordenen *arte de la subjetividad romántica*¹²³⁶ verstanden werden. Gomás Ansatz kann seinerseits trotz der Kritik einer obsolet gewordenen *arte de la subjetividad romántica* nicht *per se* als antiromantisch bezeichnet werden, da auch Gomá sich in die Tradition eines Taylor zufolge zentralen romantischen Paradigmas stellt: die

¹²³⁵ Vgl. Zambrano, *La agonía de Europa*, 74.

¹²³⁶ Vgl. Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174–75; Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38.

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.¹²³⁷

Wenngleich sowohl Gomá als auch Zambrano dieses Paradigma in ihrer Intention der Reintegration des Subjekts in die *Polis* aufgreifen, tritt Gomá in diesem Zuge nicht wie Zambrano in einen antirationalen Diskurs, sondern macht vornehmlich die Stagnation 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 kompatibel sowohl zu romantischen Paradigmen als auch zu den erläuterten Ansätzen spätmoderner Kunst ist. Demgegenüber scheinen Gomás Plädoyer für die Überwindung einer Kunst, welche in einer *subjetividad romántica* 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 einer Tradition moderner Kunst, die auf gesellschaftskritische Diagnostik und die darin intendierte Überwindung des *Status quo* im Sinne der Emanzipation des Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System abzielt. Es kann jedoch aufgezeigt werden, dass beide Ansätze kompatibel sind und einander begünstigen. Hierfür ist es sinnvoll, zwischen zwei unterschiedlichen Kontexten der Emanzipation zu unterscheiden: der Emanzipation aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten Kontext und der Emanzipation aus einem gemeinschaftlich-kulturellen Kontext. Hinsichtlich des 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 des Kontextes, zur Etablierung eines subjektzentrierten Denkens und 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 dieses radikalen und verallgemeinernden Emanzipationsbestrebens kann angesichts der oben

¹²³⁷ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 667–68, 721, 790, 799–800.

erläuterten zeitgenössischen Diagnosen der Atomisierung der Gesellschaft,¹²³⁸ der Auffassung der Gesellschaft als Arena des Gegeneinanders,¹²³⁹ der Entpolitisierung und Reduktion des öffentlichen Raumes auf einen Ort der Arbeit und des Konsums¹²⁴⁰ sowie eines zunehmenden Narzissmus¹²⁴¹ und der Beziehungsunfähigkeit¹²⁴² des modernen Subjekts als aktuell bewertet werden.

Zweifellos muss jedoch ebenfalls einer Kunst ihre Aktualität zugesprochen werden, welche auf die Kritik eines zweckrational-kapitalistisch strukturierten Systems abzielt. Aktualität gewinnt diese angesichts der - wie Gerhard Scheppenhäuser feststellt - im gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurs zunehmend thematisierten Einsicht, dass ein ökonomisches System, welches auf die rationale Beherrschung und Instrumentalisierung des Objekts im Sinne der Ausbeutung der Natur nach Kriterien der Wirtschaftlichkeit ausgerichtet ist, die Zerstörung der Ökosysteme und damit einhergehend der Existenzgrundlagen des Menschen begünstigt.¹²⁴³

Zudem wurde im Kapitel 3.2.3 im Anschluss an die Diagnosen von Zima und Bauman dargelegt, dass ein medial- und konsumorientierter postmoderner Kapitalismus 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.¹²⁴⁴

Darüber hinaus hat Adornos Warnung vor der kapitalistischen Vereinnahmung der Kultur gemäß Scheppenhäuser nicht an Aktualität eingebüßt. Dem Autor zufolge gelingt es in der globalisierten und vernetzten Welt des 21. Jahrhunderts, welche sich durch eine zunehmende Kapitalkonzentration auszeichnet, den international agierenden US-amerikanischen Serien- und Filmunternehmen, ihre kulturindustriellen Konsumprodukte mittels der von US-Amerika ausgehenden "Daten-Highways" auf effiziente Art und Weise in

¹²³⁸ Vgl. Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 16, 68, 109, 126, 131.

¹²³⁹ Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, 261–62, 303, 314, 317, 339.

¹²⁴⁰ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 73–89, 189–191, 265, 278; Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 167–225.

¹²⁴¹ Vgl. Zima, *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur*, 113–60.

¹²⁴² Vgl. Bauman, *Flüchtige Moderne*, 108, 127, 176, 191–94.

¹²⁴³ Vgl. Gerhard Scheppenhäuser, *Theodor W. Adorno zur Einführung* (Hamburg: Junius, 72017), 108–9.

¹²⁴⁴ Vgl. Bauman, *Flüchtige Moderne*, 9–12, 90–108, 148–94; Zima, *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur*, 113–60.

die ganze Welt zu exportieren.¹²⁴⁵ 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, insofern ein auf Amüsement ausgerichtetes Unterhaltungsprogramm die herrschende Ordnung bestätigt und durch die Darstellung der „immergleichen“ zweckrational-kapitalistischen Strukturen und Dynamiken, welche als „Erlebnis“, „Ereignis“ und „Spaß“ inszeniert werden, das moderne Subjekt dazu nötigt, sich diesen zu fügen.¹²⁴⁶

Im Rückblick auf das Gesagte kann Gomás Argumentation, dass die zeitgenössische Kunst, welche dem Autor zufolge nach wie vor in romantischer Tradition die Momente der Autonomie, der Expression und der Authentizität betont obsolet geworden sei¹²⁴⁷ relativiert werden: Wie oben erläutert wurde, zielte bereits das expressiv-emanzipatorische Moment der Romantik nicht nur auf die von Gomá analysierte Emanzipation aus einem traditionell-kulturellen Kontext ab, sondern Zima und Reckwitz zufolge auch auf die Emanzipation aus einer zweckrational strukturierten Lebenswelt¹²⁴⁸ und einer bürgerlich-utilitaristisch geprägten Gesellschaft.¹²⁴⁹ Darüber hinaus wurde im Anschluss an Bürger und Eagleton dargelegt, dass diese Traditionslinie auch in der spätmodernen Kunst aufgegriffen wurde, insofern die inhaltliche Funktionslosigkeit von Kunst im Ästhetizismus des 19. Jahrhunderts,¹²⁵⁰ die Berufung der Avantgarde auf einen Antirationalismus, Surrealismus und Delirismus¹²⁵¹ sowie die Aussprache des Anderen, Heterogenen, Nicht-Gesagten, Nicht-Rationalen in einem System der Reproduktion der „immergleichen“ zweckrational-kapitalistischen Strukturen im Sinne Adornos authentischer Kunst¹²⁵² 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 schenkt diesen Motiven für die Permanenz der ursprünglich romantischen Paradigmen der Expression und Emanzipation in moderner Kunst wenig Aufmerksamkeit, wenn er die Stagnation der modernen Kultur und Kunst in einer *arte de la subjetividad romántica*

¹²⁴⁵ Vgl. Schweppenhäuser, *Theodor W. Adorno zur Einführung*, 169.

¹²⁴⁶ Vgl. ebd., 169–70.

¹²⁴⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 55; Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 173–75; Gomá Lanzón, „¿A quién le importa lo que yo hago?“, 82.

¹²⁴⁸ Vgl. Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft - ein analytischer Bezugsrahmen“, 31–33.

¹²⁴⁹ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, XII, 442.

¹²⁵⁰ Vgl. Bürger, *Theorie der Avantgarde*, 49, 65–66.

¹²⁵¹ Vgl. Eagleton, *Ästhetik: Die Geschichte ihrer Ideologie*, 379, 382.

¹²⁵² Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 72, 207–23.

kritisiert¹²⁵³ und der Avantgarde einen Bruch mit der Tradition attestiert¹²⁵⁴ aber deren Bruch mit einer zweckrational strukturierten Lebenswelt unerwähnt lässt sowie den Freiheitskampf des modernen Subjekts pauschal als obsolet bezeichnet.¹²⁵⁵ 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 und zumindest formal konstituierten modernen Demokratien abgeschlossen sei.¹²⁵⁶ Im Anschluss an die oben erläuterten Ausführungen von Eagleton, Bürger, Adorno, Reckwitz, Schäfer und Zima hinsichtlich der Motive spätmoderner Kunst kann Gomás Diagnose dahingehend relativiert werden, dass der in der modernen Kunst ausgetragene Freiheitskampf des Subjekts keineswegs abgeschlossen oder gar obsolet geworden ist, sondern sich vielmehr auf eine andere Ebene verlagert hat: Die von Gomá kritisierte Permanenz der in romantischer Tradition stehenden und auf die Autonomie des Subjekts abzielenden Momente des Spontanen, Expressiven, Individuellen und Subjektiven in der zeitgenössischen Kunst richtet sich nicht mehr primär gegen einen traditionell-kulturellen Kontext, sondern vornehmlich gegen ein zweckrational-kapitalistisch strukturiertes System, welches in der gegenwärtigen Kultur die Unterwerfung des modernen Subjekts und Atomisierung der Gesellschaft begünstigt.

Freilich steht die Frage, ob eine kritisch-subversive Kunst in ihrem Projekt der Überwindung des *Status quo* bisher erfolgreich war, auf einem anderen Blatt geschrieben. Es lassen sich in der Sekundärliteratur Hinweise darauf finden, dass diese Ansätze nicht den erhofften Erfolg erzielt hatten oder gar gescheitert sind, insofern eine Kunst, welche auf die Kritik und Überwindung eines pathogenen Systems abgezielt hatte, selbst von diesem System vereinnahmt wurde. Diesbezüglich hatte Bürger in *Nach der Avantgarde* aufgezeigt, dass in der Neoavantgarde seit den 1960er-Jahren die avantgardistische Kunst durch das von ihr kritisierte System korrumpiert wurde: Warenästhetik sowie 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

¹²⁵³ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–37; Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174–75.

¹²⁵⁴ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 34–35.

¹²⁵⁵ Vgl. Gomá Lanzón, „¿A quién le importa lo que yo hago?“, 82; Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 174; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 197–98.

¹²⁵⁶ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 55; Gomá Lanzón, „Responsabilidad del arte“, 173–75; Gomá Lanzón, „¿A quién le importa lo que yo hago?“, 82.

Überbieten im kapitalistischen Sinne auch im Bereich der Kunst etabliert wird.¹²⁵⁷ Neoavantgarde versteht Bürger als die Institutionalisierung und Vermarktung von avantgardistischen Formen der Kunst, welche 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.¹²⁵⁸ 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.¹²⁵⁹

„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 [...]’.¹²⁶⁰

In ähnlicher Weise haben sich auch Sophia Prinz und Andreas Reckwitz mit der kapitalistischen Vereinnahmung von Kunst beschäftigt: Seit den 1990er Jahren hat sich der Autor(innen) zufolge ein ästhetischer Kapitalismus etabliert, welcher das Plädoyer der Frankfurter Schule für nicht kommerzielle Authentizität in pervertierter Form für sich nutzbar gemacht hat.¹²⁶¹ Dies geschieht gemäß den Autor(innen) insbesondere in Form einer Ausdifferenzierung und Individualisierung des Warenangebots sowie der Ästhetisierung des Konsums, der Arbeitsformen,¹²⁶² der Organisationsstrukturen sowie der Waren und Dienstleistungen.¹²⁶³ 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

¹²⁵⁷ Vgl. Bürger, *Nach der Avantgarde*, 101–8.

¹²⁵⁸ Vgl. ebd., 106–8; Bürger, *Theorie der Avantgarde*, 78–80.

¹²⁵⁹ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, 437–80.

¹²⁶⁰ Ebd., 479–80.

¹²⁶¹ Vgl. Prinz, „Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik“, 358.

¹²⁶² Vgl. ebd., 357.

¹²⁶³ Vgl. Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft - ein analytischer Bezugsrahmen“, 38–41; Prinz, „Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik“, 357.

Ökonomie verzahnt: Kunst wird für die Rationalisierung und Vermarktung instrumentalisiert.¹²⁶⁴ 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.¹²⁶⁵ Die standardisierte Kulturindustrie wurde Prinz zufolge also nicht ausgesetzt, sondern bedient sich raffinierterer Mechanismen.¹²⁶⁶ Dabei verfloren 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.¹²⁶⁷

Auch Gomá kritisiert eine kulturindustrielle Vereinnahmung von Kunst im oben erläuterten Sinne von Adorno, Zima, Reckwitz, Prinz und Schäfer:

„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.”¹²⁶⁸

¹²⁶⁴ Vgl. Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft - ein analytischer Bezugsrahmen“, 41.

¹²⁶⁵ Vgl. ebd., 39; Prinz, „Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik“, 358.

¹²⁶⁶ Vgl. Prinz, „Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik“, 358.

¹²⁶⁷ Vgl. Reckwitz, „Ästhetik und Gesellschaft - ein analytischer Bezugsrahmen“, 40–41.

¹²⁶⁸ Gomá Lanzón, *Dignidad*, 71–73.

Obwohl dieses Zitat deutlich macht, dass Gomá hinsichtlich seiner Diagnostik der kulturindustriellen Vereinnahmung von Kunst durchaus anschlussfähig an die erläuterten Diagnosen von Adorno, Zima, Reckwitz, Schäfer und Prinz ist, tritt Gomá hinsichtlich seiner eigenen Ästhetik nicht in eine Tradition spätmoderner kritisch-subversiver Kunst, sondern konzipiert in seinem Konzept der *novela de educación* eine positiv ausgerichtete Ästhetik, welche - wie auch Zambranos Ästhetik - auf die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlichen und politischen Kontext abzielt.

Trotz der vermeintlichen Inkompatibilität einer Ästhetik, welche auf die literarisch vermittelte Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext abzielt, zu einer Tradition moderner Kunst, welche auf Gesellschaftskritik und die darin intendierte Überwindung des *Status quo* im Sinne der Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System abzielt, soll an dieser Stelle nicht im Sinne eines *aut-aut* für den einen oder den anderen Ansatz argumentiert werden. Dies wäre schon deshalb unangebracht, weil aufgezeigt wurde, dass beiden Ansätzen ein aktuelles gesellschaftspolitisches Potenzial zugesprochen werden kann. Vielmehr kann aufgezeigt werden, dass beide Ansätze kompatibel sind, insofern beide Ansätze letztlich 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 unterwerfenden Strukturen implizieren, sondern dass authentische Freiheit und 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. Auf der anderen Seite können die Ansätze von Zambrano und Gomá durch eine kritisch-subversive 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, welches im Sinne der im Kapitel 3 erläuterten Diagnosen die Unterwerfung des Subjekts sowie die Entpolitisierung und Atomisierung der Gesellschaft bewirkt.

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?* beschäftigt sowie Zambranos Plädoyer für eine Literatur im Sinne des *realismo español*, welche das

moderne Subjekt rezeptiv für das Andere öffnet, sind kompatibel mit dem Motiv der Emanzipation des modernen Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System. Deutlich wird dies dadurch, dass die Reintegration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext als Bedingung angesehen werden kann, um ein selbstbezogenes, passiv-konsumorientiertes Subjekt, wie es etwa Zima und Bauman skizzieren, aus einer Position der Unterwerfung und Manipulation durch ein kapitalistisches System zu emanzipieren, welches strukturell auf eine entpolitisierte Öffentlichkeit hinwirkt.¹²⁶⁹ In diesem Zuge kann die *Polis* nach antikem Vorbild in die Hände einer Bürgerschaft gegeben werden, welche die *Res publica* zu ihrer Angelegenheit macht. Diese Bürgerschaft wäre dazu fähig mit- und füreinander Politik zu betreiben sowie im demokratischen Dialog einen gemeinschafts-, sinn- und identitätsstiftenden Wertekanon zu entwickeln, welcher einer durch den zeitgenössischen Identitäts- und Sinnverlust begünstigten Flucht in Konsum und Warenfetischismus¹²⁷⁰ entgegenwirken kann. Zudem ist eine politisch handlungsfähige Bürgerschaft dazu in der Lage, den Einfluss von Großkonzernen auf das gesellschaftliche und kulturelle Leben zum Wohle der Allgemeinheit einzuschränken.

Die von den spanischen Autor(inn)en intendierte Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis*, entspräche Zambranos oben erläuterten Verständnis der Etablierung einer authentischen Demokratie als gemeinsames Projekt, in dem die Menschen ihr eigenes Schicksal, welches mit dem Schicksal der *Polis* verwoben ist, politisch in die Hand nehmen.¹²⁷¹ Freilich mit dem Unterschied, dass die in diesem Akt implizierte Emanzipation nicht, wie Zambrano bezüglich der antiken *Polis* feststellt, als ein Freiheitsgewinn gegenüber dem Göttlichen,¹²⁷² sondern als ein Freiheitsgewinn gegenüber einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System gedacht werden kann, welches im oben erläuterten Sinne Adornos wie eine zweite, brutale Natur in unterdrückender Weise auf das moderne Subjekt wirkt.¹²⁷³

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

¹²⁶⁹ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 39–59, 267, 271–72; Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 11–15; Zima, *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft*, 9–11, 71–73.

¹²⁷⁰ Vgl. Zima, *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur*, 120–23, 137; Bauman, *Flüchtige Moderne*, 100–103, 189–94.

¹²⁷¹ Vgl. Zambrano, *Persona y democracia*, 143–55.

¹²⁷² Vgl. ebd.

¹²⁷³ Vgl. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 50–85, 90.

Selbstbehauptung¹²⁷⁴ durch die Motive des Miteinanders und der Rezeptivität zu ersetzen sowie ein Verständnis von Identität als intersubjektives Phänomen zu etablieren, welches an die Integration des Menschen in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext gebunden ist.

Im Rückblick auf diese Untersuchung wird deutlich, dass die eingangs erwähnte Aussage von Martínez Fernandez, dass Gomás Werk zur Überwindung von Vorurteilen gegenüber dem Konzept der Imitation beiträgt,¹²⁷⁵ spezifiziert werden kann: Gomá macht neben seinen Ausführungen zur Notwendigkeit der individuellen und kollektiven Imitation und dem daraus abgeleiteten *imperativo de la ejemplaridad* sowie dem Plädoyer für die Etablierung einer *paideia democrática* das Prinzip der Imitation für eine literarisch vermittelte Reintegration des Subjekts in die *Polis* fruchtbar, welche einen Emanzipationsprozess aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten System begünstigt.

Gomás Ansatz, welcher den exemplarischen Charakter von Literatur im Sinne des *poder carismático*¹²⁷⁶ von Prototypen und des *potencial neo-encantamiento del mundo*¹²⁷⁷ betont, kann im Kontext einer gegenwärtigen Literatur, welche exemplarische Narration und politisches Engagement weitgehend ablehnt und vornehmlich auf gesellschaftskritische Diagnostik und Subversion setzt,¹²⁷⁸ zwar als durchaus unkonventionell, jedoch keineswegs als anachronistisch bewertet werden. Vielmehr stellt seine positiv ausgerichtete Ästhetik den Exklusivitätsanspruch einer gesellschaftskritischen Tradition moderner Kunst in Frage, welche 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.¹²⁷⁹ 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

¹²⁷⁴ Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 34–65.

¹²⁷⁵ Vgl. Martínez Fernández, „Sobre la imitación de los modelos. Comentarios a la Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá desde la filosofía antigua“, 713.

¹²⁷⁶ Vgl. Gomá Lanzón, „Del héroe al concepto, y vuelta“, 298.

¹²⁷⁷ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 59.

¹²⁷⁸ Vgl. Ernst, „Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen“, 29–38; Nebrig, „Neue Studien zu Moral und Ethik der Literatur und ihrer Kritik“, 552–53.

¹²⁷⁹ Vgl. Früchtl, „Zu den Kategorien des Häßlichen, des Schönen und der Technik“, 59.

hinausläuft und dadurch die Korruption der Kunst durch eine marktgeprägte Zweck-Mittel-Rationalität begünstigt, den Verlust der ästhetischen Autonomie induziert und das kritisch-subversive Potenzial von Kunst sowie deren Souveränität hinsichtlich ihrer Funktion als Gedächtnis akkumulierten Leids negiert.¹²⁸⁰ Dementsprechend kommt er im Rückblick auf seine Interpretation des Kapitalismus als ein das moderne Subjekt unterdrückendes System,¹²⁸¹ sowie des Faschismus als vorläufiger Höhepunkt einer abendländischen Tradition der Beherrschung des Objekts durch das Subjekt¹²⁸² zu dem Schluss:

„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.“¹²⁸³

Bereits Walther Müller-Jentsch hatte kritisiert, dass Adorno Kunstgenuss *per se* als Banausie bezeichnet und sich pauschal gegen die positive Wirkung des Kunstwerks im Rezipienten ausspricht.¹²⁸⁴ Im Rückblick auf das erläuterte gesellschaftspolitische Potenzial von Gomás Ästhetik kann Müller-Jentschs Kritik an Adornos Exklusivitätsanspruch einer negativ ausgerichteten Kunst unterstrichen werden: Eine exemplarische Literatur, welche im Rahmen der Wirkung des Charismas des Protagonisten auf den Leser einen Genuss impliziert und eine positive Wirkung im oben erläuterten Sinne der *educación del corazón* intendiert, kann schon deshalb nicht als Kulturbanausie bezeichnet werden, weil sie das Subjekt durch die Reintegration 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, das Subjekt unterwerfenden System begünstigt, kann Gomás Blaupause der *novela de educación* das Potenzial zugesprochen werden, zur Überwindung der von Adorno selbst diagnostizierten Schwächung des Subjekts und kapitalistischen Vereinnahmung der Kultur beizutragen. Darüber hinaus begünstigt der von Gomá intendierte, literarisch vermittelte Eintritt in das

¹²⁸⁰ Vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, 26–38.

¹²⁸¹ Vgl. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, 50–90.

¹²⁸² Vgl. ebd., 94–98, 180–81, 192.

¹²⁸³ Adorno, *Ästhetische Theorie*, 65–66.

¹²⁸⁴ Vgl. Walther Müller-Jentsch, „Theodor W. Adorno (1903-1969). Kunstsoziologie zwischen Negativität und Versöhnung“, in *Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze.*, Hg. Christian Steuerwald (Hamburg: Springer, 2016), 375.

ethische Stadium die Überwindung eines Subjektzentrismus, welchen 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 Subjektzentrismus 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 Reintegration 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 herausarbeiten. Diesbezüglich kann im Rückblick auf deren im Kapitel 3 erläuterten Diagnosen zusammengefasst werden, dass die Glorifizierung einer Zweck-Mittel-Rationalität in der 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.¹²⁸⁵ 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.¹²⁸⁶ Ohne Geschichten blieben Kinder MacIntyre zufolge „nichtssagende Stotterer“.¹²⁸⁷ 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. Folglich kann Gomás Ansatz, gesellschaftliche Entwicklungen und Pathologien anhand der Literaturgeschichte

¹²⁸⁵ Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*, 289, 294.

¹²⁸⁶ Vgl. ebd., 288–89.

¹²⁸⁷ Vgl. ebd., 289.

nachzuvollziehen, als durchaus sinnvoll bewertet werden. Gleiches gilt für die Ansätze von Gomá und Zambrano, auf gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen mittels Literatur Einfluss zu nehmen. 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 ist¹²⁸⁸ - 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.

Diesbezüglich kann im Rückblick auf diese Arbeit festgestellt werden, dass die Herangehensweisen von Zambrano und Gomá deutlich machen, dass eine solche Rückbesinnung nicht in einer kulturpessimistischen Nostalgie oder in Dystopien enden muss, sondern in konstruktiver Weise geschehen kann. Im Falle Zambranos geschieht diese konstruktive Rückbesinnung in Form einer 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 im Allgemeinen 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,¹²⁸⁹ eine Erweiterung ihres Sinnes.

Die Einspannung von Literatur in ein Projekt der Erziehung des Individuums zum Bürger, wie sie von den spanischen Autor(inn)en intendiert wird, ist zudem 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 gesellschaftskritische Kunst in der zeitgenössischen Kultur im Kontext einer Werteindifferenz

¹²⁸⁸ Vgl. Taylor, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 683–725.

¹²⁸⁹ Vgl. Gomá Lanzón, *Materiales para una estética*, 35–38.

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 Utopie stiftenden Momente ihrer Ästhetik, welche in Anbetracht zeitgenössischer Diagnosen eines utopischen Vakuums in der gegenwärtigen Literatur als therapeutisch bewertet werden können.

Diesbezüglich stellt 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 fest.¹²⁹⁰ 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 weicht.¹²⁹¹ Layh fasst unter Berufung auf Francis Fukuyama, Jürgen Habermas und Joachim Fest zusammen, dass sich insbesondere in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die Diagnosen eines postutopischen Zeitalters mehren.¹²⁹² Während in den 1960er und 1970er Jahren im Zuge der 68er-Bewegung eine kurze Phase des Wiederauflebens der literarischen Utopie zu verzeichnen ist, sind die literarischen Utopien seit den 1980er Jahren bis in die Gegenwart stark rückläufig.¹²⁹³ Diesen bis in die Gegenwart andauernden Prozess der Desilusionierung bezeichnet die Autorin in Anknüpfung an den Diskurs als dystopische Wende.¹²⁹⁴

Den von Layh diagnostizierten Trend bestätigt auch Monika Wolting,¹²⁹⁵ welche bemerkt, dass in den letzten Jahren die Tendenz zur Dystopie insbesondere durch die Auseinandersetzung mit den Folgen des Klimawandels verstärkt wurde.¹²⁹⁶ Im englisch- und deutschsprachigen Raum identifiziert die Autorin diesbezüglich die Entstehung einer neuen literarischen Gattung - der *Climate Fiction* -,¹²⁹⁷ in welcher überwiegend dystopische, den

¹²⁹⁰ Vgl. Susanna Layh, *Finstere neue Welten. Gattungsparadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014), 15.

¹²⁹¹ Vgl. ebd., 15–16, 23.

¹²⁹² Vgl. ebd., 18–19.

¹²⁹³ Vgl. ebd., 17.

¹²⁹⁴ Vgl. ebd.

¹²⁹⁵ Vgl. Monika Wolting, „Utopien in Zeiten der Dystopien“, in *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Hg. Monika Wolting (Göttingen: V&R Unipress, 2022), 13.

¹²⁹⁶ Vgl. Monika Wolting, „>>Climate Fiction<< in der deutschsprachigen Literatur“, in *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Hg. Monika Wolting (Göttingen: V&R Unipress, 2022), 63–78.

¹²⁹⁷ Vgl. Wolting, „Utopien in Zeiten der Dystopien“, 15; Wolting, „>>Climate Fiction<< in der deutschsprachigen Literatur“, 63.

Klimawandel betreffende Zukunftsszenarien entworfen werden.¹²⁹⁸ 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.¹²⁹⁹ 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.¹³⁰⁰ 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.¹³⁰¹ 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.¹³⁰² Bezeichnend ist diesbezüglich Mario Vargas Llosa, welcher zum einen auf eine aktive politische Karriere zurückblicken kann¹³⁰³ und zum anderen in seinen Werken konkret Stellung zu politischen Fragestellungen bezieht.¹³⁰⁴ 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.¹³⁰⁵ Die postmoderne Ablehnung von Ganzheitentwürfen¹³⁰⁶ sowie eine daraus resultierende, gegen die Utopie gerichtete Grundhaltung¹³⁰⁷ manifestiert sich Layh zufolge seit Mitte des 20. Jahrhunderts in einer Tendenz zur fiktionsinternen Auflösung

¹²⁹⁸ Vgl. Wolting, „>>Climate Fiction<< in der deutschsprachigen Literatur“, 64–65, 78.

¹²⁹⁹ Vgl. Karol Sauerland, „Der Utopien gab es in den letzten 75 Jahren nicht wenige und nach wie vor sind sie gefragt“, in *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Hg. Monika Wolting (Göttingen: V&R Unipress, 2022), 60.

¹³⁰⁰ Vgl. Layh, *Finstere neue Welten. Gattungsparadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie*, 22.

¹³⁰¹ Vgl. ebd.

¹³⁰² Vgl. Ottmar Ette, „Mario Vargas Llosa oder die mediale Kompetenz“, in *Von den historischen Avantgarden bis nach der Postmoderne. Potsdamer Vorlesungen zu den Hauptwerken der Romanischen Literaturen des 20. und 21. Jahrhunderts*, Hg. Ottmar Ette (Berlin/Boston: De Gruyter, 2021), 942.

¹³⁰³ Vgl. ebd., 915–16.

¹³⁰⁴ Vgl. ebd., 942.

¹³⁰⁵ Vgl. ebd., 941–43.

¹³⁰⁶ Vgl. Layh, *Finstere neue Welten. Gattungsparadigmatische Transformationen der literarischen Utopie und Dystopie*, 19.

¹³⁰⁷ Vgl. ebd., 28.

der Utopie in narrativen Spielen.¹³⁰⁸ Layh arbeitet zudem heraus, dass seit den 1990er Jahren die kritische Dystopie zunehmend den traditionellen Gegensatz zwischen Utopie und Dystopie ablöst.¹³⁰⁹ Ein zentrales Merkmal der kritischen Dystopie stellt die in postmoderner Tradition stehende „[...] innerfiktionale Koexistenz verschiedener Welten bzw. die kontrastierende Gegenüberstellung divergierender soziopolitischer Realitäten [...]“¹³¹⁰ 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.“¹³¹¹ In ihnen erscheinen zumeist innerhalb eines dystopischen Makrokontextes utopische Mikrokosmen.¹³¹² 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, welche den Fokus auf die Repräsentation von Minoritäten oder die Kritik an Herrschafts- und Machtstrukturen richtet.¹³¹³ 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 emanzipatorischen Projekten kollaborierenden Schriftstellers sowie damit einhergehend das Genre der engagierten Literatur weitgehend verschwunden sind.¹³¹⁴ Thomas Ernst konstatiert diesbezüglich, dass der Fokus in der zeitgenössischen politischen Literatur stattdessen auf Gesellschaftskritik liegt - etwa im Sinne eines Anprangerns der Verrohung und Vermassung der Gesellschaft oder einer Kritik der digitalen Kulturindustrie.¹³¹⁵ Mit dem Verhältnis zwischen Utopie und Gesellschaftskritik sowie dem Einfluss postmoderner Faktoren auf die zeitgenössische Literatur hat sich zudem Peter Zima in *Das Literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne* sowie *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen*

¹³⁰⁸ Vgl. ebd.

¹³⁰⁹ Vgl. ebd., 28, 185.

¹³¹⁰ Ebd., 185.

¹³¹¹ Ebd., 185.

¹³¹² Vgl. ebd., 185.

¹³¹³ Vgl. Ernst, „Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen“, 29–31, 38; Nebrig, „Neue Studien zu Moral und Ethik der Literatur und ihrer Kritik“, 553.

¹³¹⁴ Vgl. Ernst, „Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen“, 33, 38; Stefan Neuhaus und Immanuel Nover, „Einleitung: Aushandlungen des Politischen in der Gegenwartsliteratur“, in *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Hg. Stefan Neuhaus und Immanuel Nover (Berlin: De Gruyter, 2019), 4, 12.

¹³¹⁵ Vgl. Ernst, „Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen“, 33.

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.¹³¹⁶ 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.¹³¹⁷ 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 lässt¹³¹⁸ 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 Avantgarde¹³¹⁹ - löste der kritische Intellektuelle das aussterbende Bildungsbürgertum als Träger und Vermittler von Kultur ab.¹³²⁰ Im Zentrum der spätmodernen Literatur stand dementsprechend eine „[...] reflexive Selbstkritik der Moderne (etwa des Rationalismus, der Herrschaft, des Fortschrittsglaubens) [...]“¹³²¹ Zugleich wurde Kunst im Rahmen der erstarkenden Marktgesellschaft zunehmend auf einen Tausch- und Marktwert reduziert und verlor an utopischer und zukunftsweisender Autorität.¹³²² Die Ambivalenz und Indifferenz des Tauschwertes als Leitideen der spätmodernen Marktgesellschaft induzierten Zima zufolge eine Werteindifferenz, welche auch auf ästhetischer Ebene dazu führte, dass durch Kunst und Religion vermittelte, umfassende und verbindliche Wertesysteme zunehmend negiert wurden.¹³²³ Die Reduzierung von Religion und Kunst auf Subsysteme einer säkularen Markgesellschaft führte letztlich zum Scheitern der ästhetischen Utopien und Ideologien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.¹³²⁴ Im Rahmen dieses Scheiterns betrieb die Kunst selbst

¹³¹⁶ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, 440–41.

¹³¹⁷ Vgl. ebd., 441.

¹³¹⁸ Vgl. ebd., 442.

¹³¹⁹ Vgl. Peter V. Zima, *Das literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne* (Tübingen: Francke, 2001), 4–5.

¹³²⁰ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, 9, 443–44.

¹³²¹ Zima, *Das literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, 207.

¹³²² Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, 3–5.

¹³²³ Vgl. ebd., 4–9.

¹³²⁴ Vgl. ebd., 3.

nun zunehmend eine Ideologiekritik, welche die Ambivalenz der Werte herausstellte.¹³²⁵ 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.¹³²⁶ 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, austauschbar und zerfallene Instanz in einer Welt der Heterogenität, Ambivalenz und Indifferenz dargestellt.¹³²⁷ 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.¹³²⁸

Erst in der Postmoderne ist die Werteindifferenz so fortgeschritten und Kontingenz so selbstverständlich geworden, dass zum einen die Vorstellung eines einheitlichen Subjekts endgültig abgelehnt wird¹³²⁹ und zum anderen eine utopische Kunst nicht mehr nur ungläubwürdig scheint, sondern parodiert wird.¹³³⁰ Zwar betont Zima, dass auch in der postmodernen Literatur nach wie vor Gesellschaftskritik ausgeübt wird,¹³³¹ 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.¹³³² Während 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

¹³²⁵ Vgl. ebd., 10.

¹³²⁶ Vgl. ebd., 11–12.

¹³²⁷ Vgl. Zima, *Das literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, 1–32, 187–224.

¹³²⁸ Vgl. ebd., 21–22, 189, 211.

¹³²⁹ Vgl. ebd., 1–3, 21, 197, 206, 209.

¹³³⁰ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, 12, 35.

¹³³¹ Vgl. Ebd., 273–74.

¹³³² Vgl. Ebd., 35, 273, 276.

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.“¹³³³

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.¹³³⁴ Sie kritisieren dabei zwar durchaus das utopische Vakuum, können jedoch keine Lösung anbieten.¹³³⁵ 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.¹³³⁶ Diesbezüglich legt Zima dar, dass in der postmodernen Literatur zunehmend persönliche Anliegen des Einzelkünstlers im Zentrum stehen¹³³⁷ 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.¹³³⁸ 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.¹³³⁹ An die Stelle des traditionellen Romans tritt folglich ein postmoderner Roman, welcher als Sprachexperiment oder ironisches und unverbindliches Spiel mit Gattungen und Intertextualität fungiert.¹³⁴⁰ Während Zima zufolge Intertextualität in der gesamten modernen Literaturgeschichte der Konstituierung, Stärkung und Rechtfertigung des literarischen Subjekts diente,¹³⁴¹ auf die Konstituierung einer intertextuellen Einheit im Sinne einer allgemeingültigen Wahrheit abzielte¹³⁴² und auch in der Spätmoderne noch den Protagonisten im Rahmen seiner Suche nach Sinn und Identität begleitet hatte,¹³⁴³ verschwindet in der Postmoderne der Glaube an die Möglichkeit der Konstituierung einer intertextuellen Einheit im Sinne einer

¹³³³ Ebd., 273.

¹³³⁴ Vgl. ebd., 274.

¹³³⁵ Vgl. ebd., 456.

¹³³⁶ Vgl. ebd., 449, 455–56, 461.

¹³³⁷ Vgl. ebd., 447.

¹³³⁸ Vgl. Zima, *Das literarische Subjekt: Zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, 29–30.

¹³³⁹ Vgl. ebd., 30–31, 195, 209.

¹³⁴⁰ Vgl. ebd., 195.

¹³⁴¹ Vgl. ebd., 206–8.

¹³⁴² Vgl. ebd., 189, 195–96.

¹³⁴³ Vgl. ebd., 189.

allgemeingültigen Wahrheit¹³⁴⁴ sowie an die Möglichkeit der Konstituierung eines Subjekts, weil sowohl das Konzept des Subjekts als Einheit als auch das Konzept der Wahrheit obsolet scheinen.¹³⁴⁵ Zima arbeitet diesbezüglich heraus, dass Intertextualität im Rahmen einer spielerisch-dekonstruktivistischen postmodernen Literatur¹³⁴⁶ vielmehr dazu beiträgt, das Subjekt aufzulösen.¹³⁴⁷ 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.¹³⁴⁸

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 radikalieren, andererseits aber auf 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

¹³⁴⁴ Vgl. ebd., 196.

¹³⁴⁵ Vgl. ebd., 189, 192, 195.

¹³⁴⁶ Vgl. ebd., 207.

¹³⁴⁷ Vgl. ebd., 195, 197, 206, 209.

¹³⁴⁸ Vgl. ebd., 197.

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.“¹³⁴⁹

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.¹³⁵⁰

„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 (widerprüchlichen Ästhetiken), heimgesucht, sondern in zunehmendem Maße von den Marktgesetzen vereinnahmt.“¹³⁵¹

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 Medienindustrie.¹³⁵² Folglich stellt Zima fest, dass in der postmodernen Gesellschaft Kunst zu einem Angebot unter vielen wird, welches sich

¹³⁴⁹ Ebd., 192.

¹³⁵⁰ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, 450, 453.

¹³⁵¹ Ebd., 449–50.

¹³⁵² Vgl. ebd., 453.

an einen kritischen Geschmack richtet, der unter den Erben der 68er-Revolution noch übriggeblieben ist.¹³⁵³ In *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft* arbeitet Zima heraus, dass in der Postmoderne die Utopie schließlich nicht mehr nur unglaubwürdig 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 ein Teil der kapitalistischen Ordnung arrangiert hat.¹³⁵⁴ 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 Revolten scheint überflüssig zu sein. Hat der Fortschritt nicht die Erfüllung fast aller Wünsche befriedigt?“¹³⁵⁵

¹³⁵³ Vgl. ebd., 472.

¹³⁵⁴ Vgl. Zima, *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft*, 51–55.

¹³⁵⁵ Ebd., 51–52.

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 Reintegration des Subjekts in einen politisch-gemeinschaftlichen Kontext sowie der Überwindung eines narzisstisch geprägten, 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 utopiestiftendes 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 reetablieren und setzen hierfür nicht primär auf eine gesellschaftskritische Kunst oder die bloße Skizzierung konkreter Utopien, welche 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 welchem den Autor(inn)en zufolge utopisches Denken überhaupt erst möglich wird, welcher auf die Utopie als konstitutives Element seiner selbst angewiesen ist und welcher im Anschluss an Zambrano letztlich selbst als eine Utopie gedacht werden kann.¹³⁵⁶

Bei Gomá wird diese Integration im Rahmen einer durch seine Imitationstheorie fundierte *educación del corazón* gewährleistet, wobei er konkret eine spezifische *novela de educación* vorschlägt, welche die Frage *¿cómo vivir juntos?* narrativ thematisiert und die Integration des Subjekts in die *Polis* im Sinne der im Kapitel 5.2.1 erläuterten Akzeptanz der *mortalidad ética* 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, welcher 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*, welche einen *suicidio del yo* impliziert, rezeptiven Raum für die Wahrnehmung des Anderen sowie die Kommunikation mit diesem schafft und

¹³⁵⁶ Vgl. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 15–16, 173, 174.

dadurch die Überwindung eines modernen Subjektzentrismus sowie damit einhergehend die Reintegration 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 Rehumanisierungsvorschläge von Zambrano und 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 Reintegration 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, welche den zeitgenössischen Sinn- und Identitätsverlust auf einen durch die Hegemonie des Tauscherts vermittelten Wertehilismus 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 Tauscherts beitragen.

Die Vorschläge der spanischen Autor(inn)en zur literarisch vermittelten Reintegration 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 Wertehilismus nach wie vor in gesellschaftskritischer Tradition steht¹³⁵⁷ und Diagnosen eines zeitgenössischen utopischen Vakuums tätigt.¹³⁵⁸ Konkrete Beispiele hierfür lassen sich im Anschluss an Gómez-Montero in den Romanen von Javier

¹³⁵⁷ Vgl. Zima, *Der europäische Künstlerroman: Von der romantischen Utopie zur postmodernen Parodie*, 273–74.

¹³⁵⁸ Vgl. ebd., 456.

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,¹³⁵⁹ die Bürger von Verantwortung sowie Schuldbewusstsein befreit werden¹³⁶⁰ und zu Opfern ihres eigenen schwankenden Gemüts sowie banaler Rachebedürfnisse werden.¹³⁶¹ Im Kontext einer libidinös strukturierten Großstadt¹³⁶² wird der Stadtbewohner als individualistisch-narzisstisches Subjekt¹³⁶³ dargestellt, welches angesichts einer Werteindifferenz und Kontingenz in der zeitgenössischen Großstadt letztlich seine eigene Identität und Subjektivität verliert.¹³⁶⁴ Die Stadt wird als ein Ort der Selbst- und Weltentfremdung präsentiert.¹³⁶⁵ 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 Biographen der Protagonisten stellen die Autoren dar, inwiefern das euphorische Engagement der *transición democrática* in einer zeitgenössischen Ernüchterung, Entzauberung, Bedeutungslosigkeit, Indifferenz und Passivität gemündet ist.¹³⁶⁶ 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.¹³⁶⁷ Der Mensch bleibt unzufrieden und ohnmächtig hinter seinen einstigen Utopien zurück, weil er sich als unfähig erwiesen hat, eine moralische und kulturelle Resemantisierung

¹³⁵⁹ Vgl. Javier Gómez-Montero, „En camino hacia el olvido. Vanitas als Erscheinungsweise der Kontingenz urbanen Lebens bei Javier Marías“, *Paragrana* 27 (2018): 270.

¹³⁶⁰ Vgl. ebd., 270, 273–74.

¹³⁶¹ Vgl. ebd., 271.

¹³⁶² Vgl. ebd., 271; Javier Gómez-Montero, „Literatura y Ciudad: Imágenes e imaginarios“, in *Urban Dynamics. Conflicts, Representations, Appropriations and Politics*, Hg. Javier Gómez-Montero u. a. (Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2018), 63.

¹³⁶³ Vgl. ebd., 275.

¹³⁶⁴ Vgl. Gómez-Montero, „En camino hacia el olvido. Vanitas als Erscheinungsweise der Kontingenz urbanen Lebens bei Javier Marías“, 276–77.

¹³⁶⁵ Vgl. ebd., 271.

¹³⁶⁶ Vgl. Javier Gómez-Montero, „Engagement und Ernüchterung: Madrid-Berlin, aller et retour. Zur Erinnerungskultur im Stadttroman der Gegenwart in Spanien.“, in *Berlin-Madrid. Postdiktatoriale Großstadtliteratur*, Hg. Katja Carrillo Zeiter und Berit Callsen (Frankfurt am Main: Vervuert, 2012), 115–16, 120, 125–26.

¹³⁶⁷ Vgl. ebd., 123–24.

der postdiktatorialen Stadt zu realisieren,¹³⁶⁸ weshalb die Stadt in den Romanen als ein Raum der Leere und Selbstentfremdung dargestellt wird.¹³⁶⁹ Was in Anschluss an Gómez-Monteros Romanalysen für die postdiktatoriale spanische Stadt gilt, kann in Rückgriff auf Baumans Diagnose der Reduktion der zeitgenössischen Stadt auf einen Ort der Selbstentfremdung eines beziehungs- und politikunfähigen Subjekts,¹³⁷⁰ Zimas Diagnose eines Sinn- und Utopieverlusts im Kontext eines konsumorientierten Lebensstils¹³⁷¹ sowie Gomás Diagnose der Reduktion der *Polis* auf einen Marktplatz zur Selbstbefriedigung und Selbstinszenierung des Subjekts¹³⁷² freilich auch für die zeitgenössische Stadt im Allgemeinen geltend gemacht werden. Gómez-Monteros Feststellung, dass die Romane auf eine gescheiterte Resemantisierung der Stadt verweisen,¹³⁷³ 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 Re-Etablierung der Bedeutung der Stadt für das Individuum als politischer Raum sowie identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftender Kontext im Rückbezug auf die griechische *Polis*.

Im Rückblick auf diese Arbeit kann festgestellt werden, dass diese Resemantisierung republikanisch inspiriert ist, insofern dargelegt wurde, dass Zambrano und Gomá hinsichtlich ihrer Rückbesinnung auf einen Öffentlichkeitsbegriff der griechischen *Polis* sowie ihrer Intention der Reintegration 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 Arendt, Taylor und MacIntyre aufweisen. Es kann im Rückblick auf diese Untersuchung jedoch 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 anderer Autor(inn)en wiederfinden. Eine besondere 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 in

¹³⁶⁸ Vgl. ebd., 130.

¹³⁶⁹ Vgl. ebd.

¹³⁷⁰ Vgl. Bauman, *Flüchtige Moderne*, 41–49, 75–77, 108, 127, 176, 191–94.

¹³⁷¹ Vgl. Zima, *Narzissmus und Ichideal: Psyche, Gesellschaft, Kultur*, 121–39; Zima, *Entfremdung: Pathologien der postmodernen Gesellschaft*, 51–55.

¹³⁷² Vgl. Gomá Lanzón, *Aquiles en el gineceo o Aprender a ser mortal*, 230–34; Gomá Lanzón, *Ejemplaridad pública*, 87, 109–12, 210–11; Gomá Lanzón, „Tú eres muy especial“, 42.

¹³⁷³ Vgl. Gómez-Montero, „Engagement und Ernüchterung: Madrid-Berlin, aller et retour. Zur Erinnerungskultur im Stadttroman der Gegenwart in Spanien.“, 130.

ihren Werken eine republikanische Ästhetik entwickeln, welche Literatur in das Projekt der Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* einspannt und darauf abzielt eine Wiederaufnahme des Glaubens an die Stadt, verstanden als gemeinschaftlich-politisches Projekt im Sinne der *Res publica*, zu bewirken.

Darüber hinaus kann im Rückblick auf diese Arbeit festgestellt werden, dass die in ihrer Ästhetik intendierte Überwindung des modernen Subjektzentrismus dazu beitragen kann, den zeitgenössischen Phänomenen des Utopieverlusts und der Reduktion des Menschen auf seine Funktion als Konsument sowie Instrument zur Reproduktion der kapitalistischen Ordnung entgegenzuwirken, welche auch über den republikanischen Diskurs hinaus Gegenstand zeitgenössischer narrativer und philosophisch-soziologischer Diagnostik sind.

7 Fazit

Im Rückblick auf diese Untersuchung wird deutlich, dass die Analyse und Kritik des modernen Subjekts einen zentralen Stellenwert in den Werken von Zambrano und Gomá einnimmt und beide Autor(inn)en für die Einspannung von Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts plädieren. Hinsichtlich Zambrano können die eingangs erwähnten, in der Sekundärliteratur formulierten Aussagen bestätigt werden, dass die Subjektkritik sowie die Intention der Rehumanisierung des modernen Subjekts zentrale Momente ihres Werks darstellen.

Im Rahmen dieser Untersuchung wurde aufgezeigt, dass sowohl Zambrano als auch Gomá ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekts auf Grundlage eines normativen Rückbezuges auf einen Öffentlichkeitsbegriff der griechischen *Polis* betreiben, welcher die *Polis* als politisch-gemeinschaftlichen Kontext versteht, in dem das Individuum mit dem Anderen in Kontakt tritt und welcher in identitäts-, sinn- und solidaritätsstiftender Weise auf den Menschen wirkt. Zudem wurde dargelegt, dass beide Autor(inn)en die Herauslösung des modernen Subjekts aus diesem Kontext im Rahmen eines spezifisch modernen Individualismus diagnostizieren.

Über den Vergleich der spanischen Autor(inn)en miteinander hinaus wurden ihre Diagnosen zum zeitgenössischen Diskurs in Beziehung gesetzt und konnten insbesondere durch Diagnosen von Arendt, Taylor, MacIntyre, Zima und Bauman bestätigt und ergänzt werden. Diesbezüglich wurde deutlich, dass Zambrano und Gomá im Rahmen ihrer Analyse und Kritik des modernen Subjekts insbesondere in einen republikanisch orientierten Diskurs treten, welcher die Herauslösung des Subjekts aus einem gemeinschaftlich-politischen Kontext sowie die Schwächung und den Zerfall des öffentlichen Raumes diagnostiziert und sich normativ an einem Öffentlichkeitsbegriff der griechischen *Polis* orientiert.

Bezüglich Zambrano konnten die in der Sekundärliteratur getätigten Verweise auf die Parallelen im Denken von Zambrano und Adorno untermauert und spezifiziert werden, insofern in dieser Arbeit dargelegt wurde, dass die Autorin, wie Adorno und Horkheimer, die Radikalisierung eines rationalistischen Paradigmas für die Pathologien der modernen Gesellschaft verantwortlich macht. Es konnte zudem aufgezeigt werden, dass Zambrano und Adorno die Kunst - verstanden als einen harmonischen Weltzugang - der *Ratio* - verstanden als einen auf Herrschaft ausgerichteten Weltzugang - antagonistisch gegenüberstellen und hieraus ein gesellschaftspolitisches Potenzial von Kunst ableiten. Diesbezüglich wurde herausgearbeitet, dass Adorno die Mimesis - welche in der Kunst als harmonische Praxis des Anschmiegens an die Realität realisiert wird und sich als gesellschaftskritische und Utopie

stiftende mimetische Verfremdung der Realität im Rahmen einer vernunftkritischen Dialektik aus *Ratio* und *Mimesis* manifestiert - als das antagonistische Moment der *Ratio* identifiziert, wohingegen Zambrano dieses in einem *suicidio del yo* im Sinne eines kontemplativ ausgerichteten Handlungsverzicht verortet, welchen sie aus einem antiken Poesiebegriff ableitet.

Darüber hinaus wurde im Rahmen dieser Arbeit dargelegt, dass sowohl Zambrano als auch Gomá dafür sensibilisieren, dass trotz der formalen Konstituierung der modernen Demokratien das moderne Subjekt zunehmend politikunfähig wird, da es zwar in der Lage ist, Freiheitsansprüche zu stellen, sich jedoch im Rahmen eines spezifisch modernen Individualismus emotional für das Andere verschließt und unfähig zur Teilnahme an einem gemeinschaftlich-politischen Projekt wird.

Es wurde hinsichtlich der diesbezüglichen Diagnosen der Autor(inn)en ein zentraler Unterschied herausgearbeitet: Während Zambrano diese Pathologien auf die Hegemonie eines modernen *absolutismo de la razón* zurückführt, welchen 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 die einseitige Glorifizierung des Autonomie- und Authentizitätsideals zurück. Es konnte herausgearbeitet werden, dass Zambrano dementsprechend im Rahmen ihres antirationalistischen Diskurses in eine romantische Tradition tritt, wohingegen Gomá sich weniger durch einen antirationalistischen Diskurs als durch eine Kritik der Stagnation der modernen Kultur in den expressiv-subjektzentrierten Paradigmen der Romantik auszeichnet.

Bezüglich der Rehumanisierungsvorschläge der spanischen Autor(inn)en konnte die eingangs formulierte Hypothese bestätigt werden, dass Zambrano und Gomá die Literatur in ein Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts im Sinne der Befähigung desselben zur Herstellung einer gemeinschaftlich orientierten Beziehung zum Anderen sowie zu dessen Reintegration in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext einspannen.

Hinsichtlich Zambrano wurde dargelegt, dass die Autorin zur Rehumanisierung des modernen Subjekts für die Etablierung eines *nuevo género literario* plädiert, welcher 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, das

Selbst zum Schweigen bringt und dadurch rezeptiven Raum für die Wahrnehmung des Anderen sowie Kommunikation schafft, wodurch die Basis für die Konstituierung eines gemeinschaftlichen Kontextes und die Teilnahme an einem gemeinschaftlich-politischen Projekt gelegt wird.

Hinsichtlich Gomá wurde herausgearbeitet, dass der Autor für eine Kunst plädiert, die ein emanzipatorisch-expressives Paradigma überwindet, welches die Unvereinbarkeit von Individualität und Kollektivität voraussetzt und einen modernen Individualismus sowie die Atomisierung und Entpolitisierung der Gesellschaft begünstigt. Diesbezüglich wurde dargelegt, dass Gomá für die Einspannung einer von ihm konzipierten, am Mythos von Achilles im Gynäzeum orientierten *novela de educación* in dieses Projekt plädiert, welche die intersubjektive Konstituierung des Menschen in der *Polis* im Rahmen des Eintritts in das ethische Stadium des Protagonisten narrativ vermittelt. Darüber hinaus wurde aufgezeigt, dass Gomás Auseinandersetzung mit der Figur des Don Quijote im Kontext seiner Analyse und Kritik des modernen Subjekts geschieht, da er diesen als Prototyp für das moderne Subjekt stilisiert, insofern Don Quijote eine exemplarische Überwindung eines Wertehilismus und Skeptizismus im Rahmen einer *ingenuidad aprendida* gelingt, welche 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 *monólogo dramático* mit dem Titel *Inconsolable* dieses Motiv aufgreift und als Appell zur Überwindung eines Wertehilismus und Skeptizismus im Rahmen einer die Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* begünstigenden *ingenuidad aprendida* gelesen werden kann.

Im Rückblick auf diese Untersuchung wird deutlich, dass eine Beschäftigung mit den Werken von Zambrano und Gomá sowohl aus einer philosophischen als auch aus einer literaturwissenschaftlichen Perspektive als sinnvoll bewertet werden kann, da beide Autor(inn)en zwischen einer philosophischen und literaturwissenschaftlichen Perspektive vermitteln: An ihre philosophisch-soziologischen Analysen, welche ihrerseits durch literaturwissenschaftliche und kunstgeschichtliche Analysen fundiert werden, schließen sich konkrete Vorschläge für die Einspannung der Literatur in das Projekt der Rehumanisierung des modernen Subjekts an. Im Rückblick auf ihre Analyse und Kritik des modernen Subjekts wird deutlich, dass auf der einen Seite eine fundierte Gesellschaftskritik immer auch auf Bezugnahmen zur Kunst- und Literaturgeschichte angewiesen ist und auf der anderen Seite ein philosophisch-soziologischer Zugang zur Geistesgeschichte die Kunst- und Literaturgeschichte verständlich machen kann.

In dieser Arbeit wurden sowohl ein philosophisch-soziologischer als auch ein ästhetisch-literaturwissenschaftlicher Diskurs berücksichtigt und zu den spanischen Autor(inn)en in Beziehung gesetzt. Dies stellte sich dahingehend als sinnvoll heraus, dass aufgezeigt werden konnte, dass die Autor(inn)en zwischen einer republikanisch orientierten philosophisch-soziologischen Perspektive sowie einer ästhetisch-literaturwissenschaftlichen Perspektive vermitteln, insofern die Autor(inn)en Literatur in das Projekt der Reintegration des modernen Subjekts in die *Polis* einspannen. Zur Fundierung der getätigten Thesen des republikanischen Charakters ihres Denkens im Allgemeinen sowie ihrer Ästhetik im Besonderen bedarf es freilich weiterer Untersuchungen, welche sich schwerpunktmäßig mit diesen Aspekten beschäftigen.

Die Aktualität der Werke von Zambrano und Gomá konnte auch über die Bezugnahmen zum republikanischen Diskurs hinaus im Rahmen der In-Beziehung-Setzungen zu zeitgenössischen Autor(inn)en und ästhetischen Tendenzen herausgearbeitet werden. Diesbezüglich wurde aufgezeigt, dass ihre auf die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext abzielenden Ansätze angesichts der in dieser Arbeit erläuterten Diagnosen einer Atomisierung der Gesellschaft, eines zeitgenössischen Gesellschaftsverständnisses als Arena des Gegeneinanders, 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 des kapitalistischen Systems, eines zunehmenden Narzissmus sowie der Beziehungsunfähigkeit des zeitgenössischen Subjekts als sehr aktuell bewertet werden können.

Darüber hinaus ergibt sich im Rückblick auf diese Untersuchung die Aktualität ihrer Ansätze dadurch, dass diese eine gesellschaftskritische und auf die Überwindung des *Status quo* im Sinne der Emanzipation des Subjekts aus einem zweckrational-kapitalistischen System abzielende Kunst ergänzen kann, welche im Rahmen ihrer kulturindustriellen Vereinnahmung insbesondere in der Neoavantgarde, im ästhetischen Kapitalismus sowie im Kontext eines postmodernen utopischen Vakuums in ihrer gesellschaftlichen Funktion geschwächt wurde. Diesbezüglich wurde argumentiert, dass die Integration des modernen Subjekts in einen gemeinschaftlich-politischen Kontext die Emanzipation des Menschen aus einem zweckrational-kapitalistisch strukturierten Kontext begünstigt, da die Wiederbelebung der *Agora* sowie die Herstellung von politischer Handlungsfähigkeit der Bürger einer Unterwerfung des modernen Subjekts durch ein zweckrational-kapitalistisch strukturiertes System entgegenwirkt. Zudem konnte deutlich gemacht werden, dass die von Zambrano und Gomá intendierten Ansätze einer Dynamik der gegenseitigen Instrumentalisierung

entgegenwirken, insofern diese darauf abzielen, die im modernen Subjekt verankerten und auf gesellschaftlicher Ebene etablierten Paradigmen des Gegeneinanders sowie der Selbstbehauptung durch die Paradigmen des Miteinanders und der Rezeptivität zu ersetzen.

Zudem konnte den Ansätzen von Zambrano und Gomá dahingehend ein therapeutisches Potenzial zugesprochen werden, dass die Autor(inn)en im Kontext eines zeitgenössischen utopischen Vakuums sowie dessen Manifestationen in der zeitgenössischen Literatur auf eine literarisch vermittelte Integration des modernen Subjekts in die *Polis* abzielen. Diese kann im Anschluss an die Autor(inn)en als ein gemeinschaftlich-politisches Projekt verstanden werden, in welchem utopisches Denken einen konstitutiven Stellenwert einnimmt. Die auf den ersten Blick konservativ anmutenden, von den Autor(inn)en getätigten Vorschläge zur literarisch vermittelten Rehumanisierung des modernen Subjekts sowie ihre Rückbesinnung auf einen Öffentlichkeitsbegriff der griechischen *Polis* können im Rückblick auf diese Arbeit als sehr aktuell bewertet werden und verweisen auf das Potenzial einer produktiven Besinnung auf das kulturelle Erbe der europäischen Geistes- und Literaturgeschichte zwecks der Therapie zeitgenössischer gesellschaftlicher Pathologien.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Gomá Lanzón, Javier. „¿A quién le importa lo que yo hago?“ In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 81–83. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „Aladas palabras“. In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 201–3. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

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 *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 193–98. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „Del héroe al concepto, y vuelta“. In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 293–300. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

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 *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 177–79. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „Filosofía como literatura conceptual“. In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 251–53. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

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 *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 235–41. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

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 *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 69–71. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „¿Qué es la vocación literaria?“ In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 213–15. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „Raptado por las Musas“. In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 217–23. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „Responsabilidad del arte“. In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 173–75. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „Tú eres muy especial“. In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 41–43. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Gomá Lanzón, Javier. „Visión culta y corazón educado. Lecciones de la crisis“. In *Filosofía mundana: Microensayos completos*, Javier Gomá Lanzón, 123–30. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

Zambrano, María. *Claros del bosque*. Madrid: Alianza editorial, 2019.

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“. *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 7 (2005): 95–97.

Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1955.

Zambrano, María. „El horizonte y la destrucción“. *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 173–76.

Zambrano, María. „Escritos autobiográficos. Delirios. Poemas (1928-1990)“. In *Obras completas*, María Zambrano, 127–799. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.

Zambrano, María. *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, 2002.

Zambrano, María. „Filosofía y Poesía“. In *Obras completas*, María Zambrano, 659–777. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.

Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza editorial, 2019.

Zambrano, María. *Horizonte del liberalismo*. Hg. v. Jesús Moreno Sanz. Madrid: Ediciones Morata, 1996.

Zambrano, María. *La agonía de Europa*. Madrid: Mondadori, 1988.

Zambrano, María. „La ciudad“. *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 18–23.

Zambrano, María. *La confesión: Género literario*. Madrid: Mondadori, 1988.

Zambrano, María. *La España de Galdós*. Madrid: Alianza editorial, 2020.

Zambrano, María. „La necesidad y la esperanza“. *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 82–87.

Zambrano, María. „Los bienaventurados“. In *Obras completas*, María Zambrano, 357–503. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.

Zambrano, María. „Los intelectuales en el drama de España y otros escritos de la guerra civil“. In *Obras completas*, María Zambrano, 107–514. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.

Zambrano, María. *Notas de un método*. Madrid: Tecnos, 2011.

Zambrano, María. „Para una historia de la piedad“. *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 13 (2012): 103–7.

Zambrano, María. „Pensamiento y Poesía en la vida española“. In *Obras completas*, María Zambrano, 517–656. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.

Zambrano, María. *Persona y democracia*. Madrid: Alianza editorial, 2019.

Zambrano, María. *Unamuno*. Barcelona: Debolsillo, 2004.

Sekundärliteratur:

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 *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán. 77–89. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Adorno, W. Theodor. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Alonso, Carlos Segade. „María Zambrano y el descubrimiento del misticismo de Unamuno“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 17 (2016): 92–100.

Amarís Duarte, Olga. *La mística del exilio en la obra de Hannah Arendt y de María Zambrano*. München: Ludwig-Maximilians-Universität München, 2019. <https://edoc.ub.uni-muenchen.de/24589/>.

Andreu Rodrigo, Agustín. „Fundamentación teológica de la razón poética“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 11 (2010): 6–17.

Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Berlin/Zürich: Piper, ¹⁵2015.

Aristoteles. *Politik*. Hg. v. Eckart Schütrumpf. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012.

Ávila Crespo, Remedios. „El delirio del superhombre: ¿Una nueva estación de lo sagrado?“. In *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán. 55–74. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Bauman, Zygmunt. *Flüchtige Moderne*. Frankfurt am Main: 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 am Main: Suhrkamp, 1974.

Cabrita, Maria João. „El tiempo de los hombres: lecturas sobre María Zambrano y Hannah Arendt“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 9 (2008): 15–20.

Cuartango, Román G. „Expulsado del archivo. El ser humano y la sombra de su individualidad“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 14 (2013): 26–33.

Cuervo, Antolín Sánchez. „Dos interpretaciones del fascismo: Ortega y Gasset y María Zambrano“. *Revista de filosofía* 49 (2017): 41–65.

del Mar Moreno, María. „Sobre las Intelectuales republicanas“. In *Las intelectuales republicanas. La conquista de la ciudadanía*, Hg. Mercedes Gómez Blesa. 15–31. Madrid: Biblioteca nueva, 2007.

Eagleton, Terry. *Ästhetik: Die Geschichte ihrer Ideologie*. Stuttgart: Metzler, 1994.

Eibas, Carmen Danés. „La ciudad: paradigma de libertad“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 2 (1999): 19–24.

Ernst, Thomas. „Engagement oder Subversion? Neue Modelle zur Analyse politischer Gegenwartsliteraturen“. In *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Hg. Stefan Neuhaus und Immanuel Nover. 21–44. Berlin: De Gruyter, 2019.

Ette, Ottmar. „Mario Vargas Llosa oder die mediale Kompetenz“. In *Von den historischen Avantgarden bis nach der Postmoderne. Potsdamer Vorlesungen zu den Hauptwerken der Romanischen Literaturen des 20. und 21. Jahrhunderts*, Hg. Ottmar Ette. 913–55. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021.

Ferraro, Carmine Luigi. „María Zambrano, Intérprete de Miguel de Unamuno“. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 34 (1999): 13–28.

Früchtel, Joseph. „Zu den Kategorien des Häßlichen, des Schönen und der Technik“. In *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle. 59–71. Klassiker Auslegen 74. Berlin: De Gruyter, 2021.

Galdón, Patricia Palomar. „Génesis de la actitud confesional en María Zambrano“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 18 (2017): 46–58.

García Lorenzo, Luciano und Carmen Menéndez Onrubia. „Introducción“. In *Misericordia*, Benito Pérez Galdós. 40–43. Madrid: Cátedra, ²⁰2017.

García, María Luisa Maillard. „El concepto de creencia en Zambrano“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 13 (2012): 30–39.

García Portela, Laura. „María Zambrano: Educación para la democracia“. *BajoPalabra* 9 (2014): 155–63.

García Restrepo, Gladis del Socorro und Conrado Giraldo Zuluaga. „De Ortega a Zambrano: Las huellas de un maestro“. *Revista Lasallista de Investigación* 12 (2015): 203–10.

Gerhardt Öxle, Otto. „Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber“. *Historische Zeitschrift. Beihefte* 17 (1994): 115–59.

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“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 10 (2009): 29–37.

Gómez-Montero, Javier. „En camino hacia el olvido. Vanitas als Erscheinungsweise der Kontingenz urbanen Lebens bei Javier Marías“. *Paragrana* 27 (2018): 267–86.

Gómez-Montero, Javier. „Engagement und Ernüchterung: Madrid-Berlin, aller et retour. Zur Erinnerungskultur im Stadroman der Gegenwart in Spanien.“ In *Berlin-Madrid. Postdiktatoriale Großstadtliteratur*, Hg. Katja Carrillo Zeiter und Berit Callsen. 115–36. Frankfurt am Main: Vervuert, 2012.

Gómez-Montero, Javier. „Ethos y polis: Europa y la Ciudad. Apuntes sobre el pensamiento de María Zambrano“. In *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero. 7–18. Kiel: Ludwig, 2014.

Gómez-Montero, Javier. „Literatura y Ciudad: Imágenes e imaginarios“. In *Urban Dynamics. Conflicts, Representations, Appropriations and Politics*, Hg. Javier Gómez-Montero, Anne-Marie Autissier, Anxo Abuín, Victor A. Ferretti, Rubén Lois González und Rainer Wehrhahn. 43–86. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2018.

Gómez-Montero, Javier. „Nachwort“. In *María Zambrano - Europa und die Stadt. Gesammelte Aufsätze*, María Zambrano, 265–89. Kiel: Ludwig, 2015.

González di Pierro, Eduardo. „Dos filósofos piensan la república: María Zambrano y Edith Stein“. *Open Insight* 1 (2010): 70–83.

González Quirós, José Luis. „El ejemplo de Aquiles“. *Nueva Revista* 114 (2007): 154–58.

Greve, Jens. *Jürgen Habermas: Eine Einführung*. Konstanz: UVK, 2009.

Grimm, Marc. „Utopie oder Ursprung? Zur Wahrheit in Kunst und Sprache bei Theodor W. Adorno und Martin Heidegger“. In *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer. 108–28. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016.

Grimm, Marc und Martin Niederauer. „Kunst, Ästhetik und Aufklärung in der Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos“. In *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer. 7–17. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016.

Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Hesse, Christoph. „Kunst, Gesellschaft, Ästhetik“. In *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle. 29–41. Klassiker Auslegen 74. Berlin: De Gruyter, 2021.

Hogh, Philip. „Situation“. In *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle. 43–58. Klassiker Auslegen 74. Berlin: De Gruyter, 2021.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer, ²⁴2019.

Jameson, Frederic. „Postmoderne - zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus“. In *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Hg. Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe. 45–102. Hamburg: Rowohlt, 1986.

Kleesattel, Ines. „Form und Inhalt in kritischer Konstellation. Zum Verhältnis von Material, Fortschritt und thematischen Inhalten in der (Gegenwarts-)Kunst“. In *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer. 70–88. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016.

Laurenzi, Elena. „Bajo el signo de la aurora. María Zambrano y Friedrich Nietzsche“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 10 (2009): 38–46.

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 *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero. 131–41. Kiel: Ludwig, 2014.

Lizaola, Julieta. „Ciudad y sacrificio“. In *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero. 33–40. Kiel: Ludwig, 2014.

López-Aranguren, José Luis. „Filosofía y poesía“. In *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Hg. Fernando Savater, Amparo Amarós, Antonio Marí, Fernando Muñoz Vitoria, Emile Cioran, Antonio Colinas, Julia Castillo, José Luis López-Aranguren, José Antonio Ugalde und Jesús Moreno Sanz. 111–21. Madrid: Zero, 1983.

López-Aranguren, José Luis, Jesús Moreno Sanz, José Antonio Ugalde und Antonio Marí. „Mesa redonda sobre el pensamiento de María Zambrano“. In *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Hg. Fernando Savater, Amparo Amarós, Antonio Marí, Fernando Muñoz Vitoria, Emile Cioran, Antonio Colinas, Julia Castillo, José Luis López-Aranguren, José Antonio Ugalde und Jesús Moreno Sanz. 122–39. Madrid: Zero, 1983.

Luquin Calvo, Andrea. „María Zambrano ante las ruinas de la ciudad“. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 67 (2011): 71–88.

Liotard, Jean-François. *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen Verlag, ⁸2015.

MacIntyre, Alasdair. *Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Maillard García, María Luisa. „Novela y novelaría en María Zambrano“. *Aurora. Papeles del seminario María Zambrano* 18 (2017): 54–66.

Marquéz Jimeno, Eva María. „Historia y convivencia en María Zambrano“. *Thémata: Revista de filosofía* 35 (2005): 419–26.

Martínez Fernández, Iker. „Sobre la imitación de los modelos. Comentarios a la Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá desde la filosofía antigua“. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 59 (2018): 701–14.

Meier, Justus. „La Tetralogía de la ejemplaridad de Javier Gomá. Una genealogía de la relación ciudadano-polis en la cultura occidental“. *SymCity* 9, Beihefte (2019). <https://www.uni-kiel.de/symcity/beihefte/sc9meier.pdf>.

Meißner, Hanna. *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: Transcript, 2014.

Mettin, Martin und Robert Zwarg. „Gesellschaft“. In *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle. 203–18. *Klassiker Auslegen* 74. Berlin: De Gruyter, 2021.

Mittelstraß, Jürgen. „Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen (Buch VI 510b-511e und Buch VII 521c-539d)“. In *Platon, Politeia*, Hg. Otfried Höffe. 229–49. *Klassiker Auslegen* 7. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Moreno Sanz, Jesús. *La razón en la sombra: Antología crítica*. Madrid: Ediciones Siruela, 2004.

Moreno Sanz, Jesús. „Las formulas del corazón“. In *Papeles de Almagro: El pensamiento de María Zambrano*, Hg. Fernando Savater, Amparo Amarós, Antonio Marí, Fernando Muñoz Vitoria, Emile Cioran, Antonio Colinas, Julia Castillo, José Luis López-Aranguren, José Antonio Ugalde und Jesús Moreno Sanz. 16–38. Madrid: Zero, 1983.

Moreno Sanz, Jesús. „Panorámica general del abismal diálogo entre Zambrano y Nietzsche“. In *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán. 15–28. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Müller-Jentsch, Walther. „Theodor W. Adorno (1903-1969). Kunstsoziologie zwischen Negativität und Versöhnung“. In *Klassiker der Soziologie der Künste. Prominente und bedeutende Ansätze.*, Hg. Christian Steuerwald. 351–80. Hamburg: Springer, 2016.

Nebrig, Alexander. „Neue Studien zu Moral und Ethik der Literatur und ihrer Kritik“. *Orbis Litterarum* 71 (2016): 549–60.

Neuhaus, Stefan und Immanuel Nover. „Einleitung: Aushandlungen des Politischen in der Gegenwartsliteratur“. In *Das Politische in der Literatur der Gegenwart*, Hg. Stefan Neuhaus und Immanuel Nover. 3–18. Berlin: De Gruyter, 2019.

Orsi, Rocío. „La mortalidad, morada del ser humano. (Javier Gomá, 'Aquiles en el gineceo')“. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* 37 (2007): 267–73.

Ortega Muñoz, Juan Fernando. *Biografía de María Zambrano*. Málaga: Editorial Arguval, 2006.

Ortega Muñoz, Juan Fernando. „Europa: sueño y esperanza en María Zambrano“. In *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero. 93–103. Kiel: Ludwig, 2014.

Ortega y Gasset, José. „La rebelión de las masas“. In *La rebelión de las masas y otros ensayos*, José Ortega y Gasset, 17–312. Madrid: Alianza editorial, 42020.

Ortega y Gasset, José. „Meditaciones del Quijote“. In *Meditaciones del Quijote y otros ensayos*, José Ortega y Gasset, 15–146. Madrid: Alianza editorial, 2014.

Páez Martín, Juan Jesús. „La filosofía poético-literaria de María Zambrano“. In *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Hg. Juana Sánchez-Gey Venegas, Jorge Rodríguez Padrón, Juan Jesús Páez Martín, Rafael Fernández Hernández, Luis Miguel Pino Campos und José Luis Mora García. 41–64. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2011.

Pardo Salgado, Carmen. „En el destierro del arte“. In *La palabra liberada del lenguaje. María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán. 103–15. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Pérez Galdós, Benito. *Misericordia*. Madrid: Edimat, 2008.

Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando. „El Quijote y la filosofía española del XX“. *Ars Brevis* 13 (2008): 258–75.

Piñas Saura, María del Carmen. „Sobre la razón poética de María Zambrano“. In *El ensayo como género literario*, Hg. Vicente Cervera, Belén Hernández und María Dolores Adsuar. 131–42. Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, 2005.

Pino Campos, Luis Miguel. „En los orígenes: la épica homérica en la filosofía de María Zambrano“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 6 (2004): 134–42.

Pino Campos, Luis Miguel. „Ortega en los Epistolarios de María Zambrano“. In *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Hg. Juana Sánchez-Gey Venegas, Jorge Rodríguez Padrón, Juan Jesús Páez Martín, Rafael Fernández Hernández, Luis Miguel Pino Campos und José Luis Mora García. 97–149. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2011.

Pizarro, Rocío. „Introducción“. In *Misericordia*, Benito Pérez Galdós. 8–10. Madrid: Edimat, 2008.

Platon. „Politeia“. In *Sämtliche Werke*, Platon, 211–537. Hamburg: Rowohlt, ³²2008.

Prezzo, Rosella. „Dasein, il y a, adsum: una comparación entre Zambrano, Heidegger y Lévinas“. In *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán. 117–28. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Prinz, Sophia. „Einleitung: Kulturelle Ökonomie und neue Formen der Kritik“. In *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz. 353–69. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ³2019.

Reckwitz, Andreas. „Ästhetik und Gesellschaft - ein analytischer Bezugsrahmen“. In *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz. 13–52. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ³2019.

Revilla, Carmen Guzmán. „Sobre Max Scheler y María Zambrano. Acordes e intervalos“. In *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Guzmán Revilla. 143–62. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Rhein, Johannes. „Widerspiegelung – Vor-Schein – Ausdruck. Modelle ästhetischer Erkenntnis bei Lukács, Bloch und Adorno“. In *Ästhetische Aufklärung. Kunst und Kritik in der Theorie Theodor W. Adornos*, Hg. Marc Grimm und Martin Niederauer. 89–107. Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 2016.

Richter, Emanuel. *Republikanische Politik: Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität*. Reinbek: Rowohlt, 2004.

Rosa, Hartmut. *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998.

Russo, María Teresa. „María Zambrano, intérprete de San Agustín“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 3 (2001): 68–74.

Sánchez Meca, Diego. „Arte y metafísica en Zambrano y Nietzsche“. In *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán. 41–54. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Sánchez-Gey Venegas, Juana. „Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 12 (2011): 56–63.

Sánchez-Gey Venegas, Juana. „Galdós y María Zambrano: El saber de la experiencia“. In *María Zambrano. Nuevos senderos de convivencia*, Hg. Juana Sánchez-Gey Venegas, Jorge Rodríguez Padrón, Juan Jesús Páez Martín, Rafael Fernández Hernández, Luis Miguel Pino Campos und José Luis Mora García. 9–23. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2011.

Sauerland, Karol. „Der Utopien gab es in den letzten 75 Jahren nicht wenige und nach wie vor sind sie gefragt“. In *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Hg. Monika Wolting. 51–60. Göttingen: V&R Unipress, 2022.

Schaal, Gary S. und Felix Heidenreich. *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*. Opladen Toronto: Verlag Barbara Budrich, ³2016.

Schäfer, Hilmar. „Einleitung: Auf dem Weg zur Postmoderne“. In *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz. 279–91. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ³2019.

Schäfer, Hilmar. „Einleitung: Medien und Zeichen“. In *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, Hg. Sophia Prinz, Hilmar Schäfer und Andreas Reckwitz. 193–203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ³2019.

Schneider, Norbert. *Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne*. Ditzingen: Reclam, ⁶2017.

Schweppenhäuser, Gerhard. *Theodor W. Adorno zur Einführung*. Hamburg: Junius, ⁷2017.

Sevilla, Sergio. „Saber y racionalidad en el pensamiento de María Zambrano“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 12 (2011): 64–73.

Simmel, Georg. „Die Großstädte und das Geistesleben“. In *Individualismus der modernen Zeit. [Und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt]*, Georg Simmel, 319–34. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Simmel, Georg. „Individualismus der modernen Zeit“. In *Individualismus der modernen Zeit. [und andere soziologische Abhandlungen. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Otthein Rammstedt]*, Georg Simmel, 346–54. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Simmel, Georg. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ⁴1996.

- Soto García, Pamela und Ricardo Espinoza Lolas. „Xavier Zubiri y María Zambrano: de la crisis europea a una reforma del entendimiento“. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 70 (2015): 435–57.
- Suárez, Jorge Novella. „María Zambrano y el suicidio de Europa“. *Azafea: revista de filosofía* 20 (2018): 205–18.
- Tarantino, Stefania. „María Zambrano, habitante del mundo y pensadora de la paz“. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano* 17 (2016): 102–11.
- Taylor, Charles. *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Taylor, Charles. *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Tejada, Ricardo. „Las peripecias de la subjetividad y de la alteridad en Unamuno y Zambrano“. *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno* 42 (2006): 109–25.
- 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 *Ethos & Polis: Europa y la Ciudad en el pensamiento de María Zambrano*, Hg. Javier Gómez-Montero. 117–30. Kiel: Ludwig, 2014.
- Tejada, Ricardo. „Totalitarismo y absolutismo en Hannah Arendt y María Zambrano“. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 13 (2017): 77–88.
- Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 42005.
- Torre, Álvaro de la. „Ejemplaridad pública by Javier Gomá Lanzón“. *Cuadernos de Pensamiento Político* 28 (2010): 199–202.
- Tränkle, Sebastian. „Schein und Ausdruck“. In *Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie*, Hg. Anne Eusterschulte und Sebastian Tränkle. 105–21. Klassiker Auslegen 74. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Unamuno, Miguel de. *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Welwei, Karl-Wilhelm. *Die griechische Polis: Verfassung und Gesellschaft in archaischer und klassischer Zeit*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1983.
- Wolting, Monika. „>>Climate Fiction<< in der deutschsprachigen Literatur“. In *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Hg. Monika Wolting. 9–18. Göttingen: V&R Unipress, 2022.
- Wolting, Monika. „Utopien in Zeiten der Dystopien“. In *Utopische und dystopische Weltentwürfe*, Hg. Monika Wolting. 9–18. Göttingen: V&R Unipress, 2022.
- Zamboni, Chiara. „Heidegger y María Zambrano: dos formas diferentes de amor a la Naturaleza“. In *La palabra liberada del lenguaje: María Zambrano y el pensamiento contemporáneo*, Hg. Carmen Revilla Guzmán. 129–39. Barcelona: Bellaterra, 2013.

Zeindler, Matthias. „Kunstwahrnehmung als exemplarische Beziehung. Zum Verhältnis von Kunst und Ethik“. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996): 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: Pathologien der postmodernen Gesellschaft*. Tübingen: Francke, ³2014.

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, ²2007.