

**Die USA und Lateinamerika im Dialog –
Die Aneignung von Ralph Waldo Emerson
bei José Martí und José Enrique Rodó**

Inaugural-Dissertation zur Erlangung
des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
der Philosophischen Fakultät der
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Vorgelegt von
Daria A. Szygalski
aus Düsseldorf

Düsseldorf, November 2011

Tag der mündlichen Prüfung 25.04.2012

Gutachter der Dissertation

Prof. Dr. Herwig Friedl

Prof. Dr. Frank Leinen

WIDMUNG

Für meine Mutter, für meinen Vater

INHALT

1	DANKSAGUNG	4
2	EINLEITUNG	5
3	DIE FRÜHE MODERNE: USA	14
3.1	Emerson	14
3.2	Transzendentalismus	16
3.3	Whitman und Dickinson	17
4	DIE INTERNATIONALE MODERNE	19
4.1	Die Moderne in den USA	19
4.2	Die Moderne in Europa	22
4.2.1	Nietzsche	24
4.3	Die Moderne in Lateinamerika	25
4.3.1	Martí	31
4.3.2	Rodó	32
5	INTERKULTURELLE PROZESSE	35
5.1	Hybridität nach Bhabha und García Canclini	37
5.2	Transkulturation nach Ortiz, Transkulturalität nach Welsch	41
6	INTERTEXTUELLE PROZESSE	48
6.1	Intertextualität nach Kristeva	50
6.2	Einflussangst nach Bloom	54
7	EMERSON IN DER LATEINAMERIKANISCHEN MODERNE	59
7.1	Allgemeiner Rezeptionsüberblick	59
7.2	Forschungsüberblick: Darío und Rodó	61
7.3	Forschungsüberblick: Martí	64

8	EMERSON	73
8.1	Begegnung mit Natur	73
8.1.1	Sehen und Erleben	74
8.1.2	Destruktion und Konstruktion	82
8.1.3	Schöpfen und Konstruieren	89
8.1.4	Zusammenfassung	94
8.2	Der re-naturalisierte Mensch	95
8.2.1	Self-reliance	96
8.2.2	Der neue Dichter	102
8.2.3	Der beispielhafte Mensch	107
8.2.4	Zusammenfassung	115
8.3	Die emanzipierte Nation	116
8.3.1	Die re-naturalisierte Gesellschaft	119
8.3.2	Nation of men	124
8.3.3	Natürliche Bildung	131
8.3.4	Zusammenfassung	134
9	MARTÍ	135
9.1	Martí's Veröffentlichungen über Emerson	135
9.1.1	„Emerson“ (1882)	135
9.1.2	„Emerson“ (undatiert)	152
9.2	Deutung von Natur	159
9.2.1	Die Hinwendung zur Natur	159
9.2.2	Der erneuerte Mensch	176
9.2.3	Das erneuerte Lateinamerika	190
9.3	Zusammenfassung	202
10	RODÓ	209
10.1	Der Blick auf die Natur	209
10.1.1	Der Luftgeist und der dynamische Verlauf der Natur	211
10.1.2	Die natürliche Harmonie und göttliche Ordnung	218
10.1.3	Die Kunst der Elite und die Kunst fürs Volk	233
10.2	Der re-vitalisierte Mensch	238
10.2.1	Die persönliche Eroberung und die Selbst-Befreiung	239
10.2.2	Das neue-alte Selbstverständnis	244
10.2.3	Der Held und seine Literatur	249
10.3	Große Zivilisation eines vereinten Lateinamerika	256
10.3.1	Das große Volk	257
10.3.2	Der aristokratische Staat	263
10.3.3	Die Bildung der kulturellen und politischen Exzellenz	270
10.4	Zusammenfassung	276

11	SCHLUSSBETRACHTUNG UND AUSBLICK	283
12	LITERATURVERZEICHNIS	292
12.1	Einführung, frühe Moderne und internationale Moderne	292
12.2	Interkulturelle Prozesse	297
12.3	Intertextuelle Prozesse	299
12.4	Emerson in der lateinamerikanischen Moderne	300
12.5	Interpretation von Emerson	301
12.6	Interpretation von Martí	304
12.7	Interpretation von Rodó	307
12.8	Schlussbetrachtung und Ausblick	309
13	LEBENS LAUF	311
14	ERKLÄRUNG	312

1 Danksagung

Damit ich dieses Projekt erfolgreich realisieren konnte, haben viele Menschen unterstützend gewirkt. Zum einen möchte ich meinen herzlichsten Dank an meinen Doktorvater Prof. Dr. Herwig Friedl richten, der mich seit dem Hauptstudium ermutigt hat, neue und herausfordernde Themen anzugehen. Ebenfalls danke ich vielmals meinem Zweitilektor Prof. Dr. Frank Leinen, der mich zusammen mit meinem Doktorvater mit zahlreichen wertvollen Ratschlägen unterstützt, mit fachlichen Beiträgen beraten und in zweifelnden Zeiten motiviert hat.

Zum anderen möchte ich einen großen Dank Erwin Schneider aussprechen, der im Namen der ThyssenKrupp Steel Europe AG – ehemalige ThyssenKrupp Steel AG – das Vorhaben finanziell gefördert hat und immer vom Wert sowie von der Bedeutung meiner Arbeit überzeugt war.

Besonders danken möchte ich Alfonso Domínguez Cerrejón, Franziska Gräfe und Christina Mager für ihren unermüdlichen und gleichzeitig leidenschaftlichen Einsatz bei der Diskussion der Fachliteratur und bei der Korrektur der Arbeit.

Zudem bedanke ich mich bei Christiane Hoch-Baumann und Katharina Mette, die mich die überwiegende Zeit des Projektes beruflich und privat unterstützt haben.

Auch möchte ich meinem Ehemann Jaime Rodríguez Martínez für seinen vielfältigen und aufopfernden Beistand von Herzen danken. Er hat mir sehr viele Steine aus dem Weg geräumt und für notwendige sowie kreative Entspannungszeiten gesorgt.

Ein besonderer Dank geht ebenfalls an meine Familie und an meine Freunde, die immer an mich geglaubt, mich motiviert haben und in meiner knappen Freizeit für aufmunternde Ablenkung gesorgt haben.

2 Einleitung

Traditionell werden die kulturellen Entwicklungen in den USA und in Lateinamerika jeweils mit Europa verglichen und untersucht. Dabei sind die Länder des amerikanischen Kontinents selbst ein Raum der kulturellen Übergänge. In letzter Zeit wird in der Literaturwissenschaft verstärkt der Blick auf intellektuelle Gemeinsamkeiten und gegenseitige Beeinflussungen in Nord-, Mittel- und Südamerika gerichtet. Trotz der intensiven Bemühungen zur Erfassung dieses Forschungsfeldes in den vergangenen Jahren ist die Wirkung der US-amerikanischen Autoren auf die lateinamerikanische Literatur noch nicht umfassend eingeschätzt. Die vorliegende Dissertation will einen Beitrag leisten, diese Lücke weiter zu schließen und die Bedeutung der US-amerikanischen Denker für die Literatur und Kultur Lateinamerikas herauszustellen. Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt in der Analyse der Aneignung der US-amerikanischen Literatur in der literarischen und philosophischen Moderne in Lateinamerika.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts erklärten die Länder Lateinamerikas ihre Unabhängigkeit von Spanien. Nach dem außenpolitischen Prozess der Staatenbildung stellte sich in der Moderne die Frage nach dem lateinamerikanischen Selbstverständnis, und das Bestreben nach intellektuell-kultureller Emanzipation¹ wuchs. Für die Emanzipation und das neue Selbstverständnis, die beide von modernistischen Autoren entworfen und in ihren Texten artikuliert wurden, spielten unter anderem fremde, nicht-lateinamerikanische Elemente eine bedeutende Rolle.² Die *modernistas*

¹ Die intellektuell-kulturelle Emanzipation wird in dieser Arbeit als dialektischer Prozess verstanden, in dem das Verhältnis vor allem zu Europa neu geordnet wurde. Dabei wird hier der Begriff intellektuell-kulturelle Emanzipation bevorzugt, um von der reinen politischen Emanzipation zu unterscheiden. Dennoch beinhaltet die Emanzipation auch eine existenzphilosophische, spirituelle und politische Dimension – Aspekte, die bereits in Emersons umfassender philosophischer Neuorientierung angelegt sind.

² Die modernistischen Autoren entwickelten ihre Vorstellungen basierend auf lateinamerikanischen Texten und Ideen der Autoren und Denker des Neoklassizismus, der mit katholischer Aufklärung einherging, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der Romantik, die im Zeichen der Identitätsfindung stand. Die Emanzipationsbestrebung und Identitätswürfe stimulierten unter anderem José Joaquín Fernández de Lizardi (1774–1827) mit dem ersten lateinamerikanischen Roman *El periquillo sarniento* (1816–1830), Andrés Bello (1781–1865) mit der ersten

allerdings wurden nicht nur von der europäischen Literatur und Philosophie, sondern in einem bisher nicht hinreichend eingeschätzten Maß von den Werken von US-Amerikanern inspiriert. Schon bei der Ausarbeitung ihrer Verfassungen blickten die neuen lateinamerikanischen Nationen und ihre Autoren auf das Nachbarland im Norden. In den USA erkannten die *modernistas* eine Nation, die, wie sie selbst, einst zum Teil den Status einer europäischen Kolonie hatte und früher als sie politisch unabhängig wurde. Außerdem nahmen sie wahr, dass die USA Ende des 19. Jahrhunderts sich bereits stark intellektuell und kulturell von Europa emanzipiert und ein ausgeprägtes Selbstverständnis entwickelt hatten.

Ein Denker der intellektuell-kulturellen Emanzipation der USA und ein Vordenker der internationalen Moderne war Ralph Waldo Emerson (1803–1882), der schon zu seinen Lebzeiten national und international als eine herausragende Persönlichkeit anerkannt wurde. Seiner Zeit voraus modernisierte er das philosophische, literarische und das sozial-politische Denken: Mit ihm begann „die Erosion der [abendländischen] Metaphysik“³ und damit ein neues, ein protopragmatistisches Denken. Als sein bedeutendster Vertreter prägte er den Transzendentalismus – eine Bewegung, die in Opposition zu zeitgenössischen Auffassungen in Religion, Literatur, Politik und Wirtschaft in den USA stand. Auch setzte sich Emerson intensiv mit den Problemen seiner Gesellschaft auseinander und trat wie viele seiner Zeitgenossen aus Neuengland vor allem für die Abschaffung der Sklaverei ein.

Emersons revolutionäres Denken fanden Schriftsteller und Denker in Europa, Asien und auch in Lateinamerika attraktiv. Die Rezeption von Emerson in Lateinamerika fing in der Moderne an. Obgleich der Imperialismus der USA Ende des 19. Jahrhunderts zunahm und von den Lateinamerikanern als Bedrohung

Gramática de la lengua castellana al uso de los americanos (1847) und dem chilenischen Zivilgesetzbuch, der Unabhängigkeitskämpfer Südamerikas Simón Bolívar (1783–1830) und seiner utopischen Vorstellung einer pan-amerikanischen Föderation, die in Martí und Rodó Anklang findet, sowie Domingo Faustino Sarmiento (1811–1888) mit seinem Essay *Civilización y barbarie* (1845).

³ Herwig Friedl, „Ralph Waldo Emerson und die Erosion der Metaphysik“, *Subversive Romantik*, Hrsg. Volker Kapp, Helmuth Kiesel, Klaus Lubbers und Patricia Plummer [Berlin: Duncker & Humblot, 2004] 74).

empfundene wurde, lasen lateinamerikanische Autoren die Literatur der USA, die sie von der Politik zu unterscheiden wussten. So kannten viele *modernistas* Emerson. Sie schätzten ihn als einen Denker des Neuen und besonders der Emanzipation. José Martí (1853-1895) und José Enrique Rodó (1871-1917), zwei der bedeutendsten Schriftsteller des *modernismo* und Denker der intellektuell-kulturellen Emanzipation in Lateinamerika, zählten zu den Lesern von Emersons Werken.

In dieser Dissertation soll die Aneignung von Emerson in der Moderne in Lateinamerika beispielhaft in den Werken von Martí und Rodó untersucht werden. Insgesamt soll die Arbeit nachweisen, dass die US-amerikanische Literatur auch im lateinamerikanischen *modernismo* präsent war und die Ideen von Emerson für das neue Selbstverständnis der Lateinamerikaner sowie ihre neue Literatur prägend waren.

Zuerst gilt es den gesamthistorischen Kontext zu zeichnen, in den die USA, Lateinamerika und Europa einbezogen werden. Aufgrund der thematischen Fülle des Kontextes und des spezifischen Interesses dieser Arbeit kann nur ein Überblick über die wichtigsten Ideen, Entwicklungen und Ereignisse in jener Zeit geleistet werden. Am Anfang steht die Vorstellung der frühen Moderne in den USA, die die internationale Moderne mitvorbereitete. In der Präsentation von Emerson wird der religiöse Ursprung seines revolutionären Potenzials betont. Die Genese seines denkerischen Hauptinteresses, die Naturdeutung, die gleichzeitig ein Zentrum von Emersons Idee von *self-reliance* und damit der Emanzipation ist, und die dafür wichtigsten Vorbilder werden kurz vorgestellt und erläutert. Zur frühen Moderne gehört ebenfalls die Darstellung des Transzendentalismus – seiner ideengeschichtlichen Situierung, seiner wichtigsten Autoren und seiner denkerischen Hauptleistungen. Zeitlich und inhaltlich zwischen dem Transzendentalismus und der Moderne sind Walt Whitman, dessen Rezeption in Lateinamerika bekannter und besser untersucht ist als die von Emerson, und Emily Dickinson zu betrachten. Ihr Denken wird unter besonderer Berücksichtigung der Fortführung von Emersons Ideen und als weitere Vorbereitung der Moderne präsentiert.

Den Hauptteil des historischen Rahmens stellt die Interpretation der literarisch-philosophischen Moderne dar. Sie wird hier als eine internationale Epoche erfasst, für die interkulturelle und intertextuelle Prozesse zwischen den USA, Europa und Lateinamerika bestimmend waren. Die Hauptmerkmale der hier vorgestellten Moderne sind ein emanzipierter Umgang⁴ mit der Tradition, das Denken und Handeln unter dem Vorzeichen des Neuen und die Überwindung der kulturellen Hegemonie Europas. Zum einen wird in der Präsentation der Epoche ein Versuch unternommen, denkerische Innovationen, besonders diejenigen, die in der Entwicklungslinie von Emerson stehen, aufzuzeigen. Damit soll ein Überblick über den Einfluss von Emerson auf den amerikanischen und europäischen Kontinent vermittelt werden. Zum anderen gilt es, auf die Rezeption von modernistischen Denkern in den USA, in Europa und Lateinamerika zu verweisen, um so die Bedeutsamkeit der gegenseitigen Beeinflussungen und die Vielzahl der intellektuellen Gemeinsamkeiten in allen drei geografischen Räumen hervorzuheben. Zunächst erfolgt eine Übersicht über die Moderne in den USA mit dem Blick auf die Literatur – vor allem auf die Schriftsteller, die außerhalb des Landes wirkten – und auf die Philosophie, die Bewegung des Pragmatismus. Danach wird die Moderne in Europa mit ihren Umbrüchen in Gesellschaft, Politik und Wissenschaft, die das Denken und Leben auf der Welt (zeitverzögert) nachhaltig beeinflussten, skizziert. Innerhalb der Moderne in Europa wird Friedrich Nietzsche als ein herausragendes Beispiel für die Aneignung von Emersons Denken vorgestellt, über ihn trat Emerson in die abendländische Denkkultur ein. Zuletzt wird die Moderne in Lateinamerika umrissen. Der *modernismo* ist die erste bedeutende literarische Strömung in Lateinamerika, die sowohl ästhetisch als auch politisch war. Sie steht für die Erlangung der intellektuell-kulturellen Emanzipation, die sich in einer Vielfalt im Ausdruck und in einer Innovationskraft äußerte, die wiederum bis nach Spanien reichte. Für das neue Selbstverständnis war die Auseinandersetzung mit dem

⁴ Der Begriff Umgang beinhaltet in dieser Arbeit sowohl den Aspekt des Denkens als auch den des Handelns, die beide revisionistisch verstanden werden. Ein emanzipierter Umgang mit zum Beispiel der Tradition schließt eine permanente kritische Reflexion und das Weiterdenken der Tradition, jedoch nicht zwangsläufig einen Bruch mit ihr, ein. Zudem wird mit dem Begriff Umgang herausgestellt, dass das Denken praktisch vollzogen werden muss. Der Wert einer weitergedachten Tradition äußert sich erst im Handeln.

ehemaligen Mutterland und den USA maßgeblich. Einige Beispiele sollen die Vielfalt daraus resultierender Positionen aufwerfen. Außerdem wird die Rolle des Journalismus und der Sachprosa für die Verwirklichung der Ideen eines neuen Selbstverständnisses betont. Die Vorstellung von Martí und Rodó impliziert die Darstellung ihrer Bedeutung für den *modernismo* einschließlich ihrer journalistischen und politischen Tätigkeiten sowie ihrer Inspirationsquellen.

Dem nachfolgenden theoretischen Teil der Arbeit liegen folgende Gedanken zugrunde: die Vorstellung, dass jede Kultur eine Konstruktion aus dem Eigenen und Fremden ist und dass die lateinamerikanische besonders seit ihrer Eroberung von Interkulturalität geprägt ist. So ist die Kultur in Lateinamerika während der Kolonialzeit eine spanische Konstruktion oder, um auf den Gedanken von Benedict Anderson kurz einzugehen, eine Vorstellung, die sich durch eine eurozentrische Bewertung des Eigenen und Fremden auszeichnete. Um eine neue, lateinamerikanische Kultur zu entwerfen, mussten die Lateinamerikaner diese Elemente destruieren und neu bewerten. Um ein neues lateinamerikanisches Eigenes und Fremdes zu konstruieren und damit das durch die Spanier kontrollierte (kulturelle) Wissen neu zu ordnen, mussten die lateinamerikanischen Eliten in den abendländischen Machtdiskurs nach Foucault eintreten, ihn überwinden und ihn gleichzeitig für ihr neues Lateinamerika verändert weiterführen.

Den Dialog der Lateinamerikaner mit anderen Kulturen und somit ihre Ausformulierung der intellektuell-kulturellen Emanzipation bestimmten interkulturelle Prozesse, also der Umgang mit dem Eigenen und dem Fremden. So gilt es im Kapitel zu interkulturellen Theorien herauszufinden, welcher Prozess des kulturellen Austausches bei Martí und Rodó für die Aneignung von Emerson maßgeblich gewesen sein könnte und welche Prozesse man in den Entwürfen der Emanzipationen der beiden Lateinamerikaner erfassen kann. Es werden sowohl lateinamerikanische als auch nicht-lateinamerikanische Theoretiker herangezogen, um zu erläutern, was der innere Blick (von Lateinamerika aus) und der äußere (außerhalb Lateinamerikas) leisten und welcher letztlich gewichtiger ist. Im Detail werden Hybridität nach Homi Bhabha und Néstor García Canclini sowie Transkulturation nach Fernando Ortiz und

Transkulturalität nach Wolfgang Welsch untersucht. Die Begriffe und zentrale Ideen dieser Modelle werden in den Textinterpretationen fruchtbar gemacht, je nach Textintention werden sie als Auslegungshilfen hinzugezogen. Auch in der Interpretation von Emerson werden sie verwendet, um den Vergleich mit Martí und Rodó besser herauszustellen.

Interkulturelle Prozesse manifestieren sich in der Literatur, die Teil einer kulturellen Leistung ist. Folglich hat der pluralistische und heterogene Charakter der lateinamerikanischen Kulturen⁵ strukturelle Bedeutung für die literarischen Werke lateinamerikanischer Autoren. Ebenfalls manifestierten sich die Machtdiskurse, in denen sich die Schriftsteller befanden und die sie praktizierten, in ihrem Denken und ihrem Schreiben. Da der Umgang mit dem Eigenen und Fremden seinen Vollzug in literarischen Texten findet, gilt es, das Ins-Verhältnis-Setzen dieser Elemente zu analysieren. Intertextualität als Konzept ermöglicht eine Untersuchung Martí's und Rodó's Umgang mit Emersons Worten sowie Gedanken und eine Bestimmung des Verhältnisses ihrer grundlegenden Denkwürfe. So werden in diesem Kapitel Julia Kristevas Ideen zur Intertextualität diskutiert und mit denen von Karlheinz Stierle kritisch betrachtet. Zudem wird Harold Blooms Konzept der Einflussangst (*anxiety of influence*) erörtert. Wie die Begriffe und zentralen Ideen der interkulturellen Theorien werden auch die der beiden intertextuellen Modelle je nach Textintention als Auslegungshilfen in den Interpretationen aller drei Autoren verwendet.

Des Weiteren sollen Rezeption von Emerson in Lateinamerika und ihre kritische Aufarbeitung beleuchtet werden. Einleitend folgt ein Verweis auf die Ursprünge der kulturellen Kontakte zwischen den USA und Lateinamerika im 19. Jahrhundert und darauf die Erörterung des Anfangs von Emersons Rezeption in Lateinamerika. Um weitere wichtige Details der Aufnahme von Emerson in der Moderne in Lateinamerika darzulegen, wird die Untersuchung „Notes on Emerson in Latin America“ von John E. Englekirk herangezogen. Sein weit

⁵ Vgl. Amaryll Chanady, „Latin American Imagined Communities and the Postmodern Challenge“, *Latin American Identity and Constructions of Difference*, Band 10, Hrsg. Amaryll Chanady (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994) XII.

gefasster Überblick ist eine Ausnahme in der Rezeptionsforschung von Emerson in Lateinamerika, er ist jedoch nicht umfassend. Diese Arbeit versucht seine Ergebnisse um die Analyse der Forschung zu Emersons Präsenz in den Werken von Darío und vor allem bei Rodó und Martí zu erweitern.

Die textliche Grundlage der anschließenden Interpretationen von Emerson, Martí und Rodó sind Essays. Jeder Autor wird bezüglich der Naturauffassung und der daraus resultierenden Denkweise untersucht. Ziel ist es, die denkerische Methode hinsichtlich der Konsequenzen für den einzelnen Menschen und jener für die Gesellschaft auszulegen. Innerhalb der Naturdeutung soll herausgearbeitet werden, wie jeder Autor Spiritualität, Evolution, Emanzipation, Literatur und Sprache interpretiert. Die Analyse der Konsequenzen für den einzelnen Menschen beinhaltet die Vorstellung von Denken und Handeln, die Rolle herausragender Menschen in der Kultur und die Beziehungen zu anderen Menschen sowie seine Funktion als Dichter einer emanzipatorischen Literatur. Zusätzlich werden bei Martí und Rodó die Ausführungen zum Individuum durch die Ideen eines neuen Selbstverständnisses und seiner Verwirklichung durch den Einzelnen ergänzt. Bezüglich der Wirkung des naturphilosophischen Denkens auf die Gesellschaft wird zuerst betrachtet, wie sich eine neue Gemeinschaft formiert. Hauptsächlich wird aber der Entwurf einer neuen Nation – ihres Regierungssystems, der politischen Partizipation der Bürger, des Bildungsauftrags und der Bedeutung der Literatur – beleuchtet. Bei den lateinamerikanischen Autoren soll zusätzlich gefragt werden, wie die Verwirklichung des neuen Selbstverständnisses in der Gesellschaft erfolgt. Da es in dieser Arbeit um die Untersuchung von Emerson in den Werken der genannten lateinamerikanischen Autoren geht, wird auf vergleichende Hinweise zwischen Martí und Rodó verzichtet.

Für die Deutung von Emersons Vorstellung von Emanzipation dienen die Essays „Art“, „Circles“, „Man the Reformer“, „Nature“, „Politics“, „Power“, „Self-Reliance“, „The American Scholar“, „The Method of Nature“, „The Over-Soul“ und „The Poet“. Entsprechend der Denkbewegung von Emerson, in der fortwährend Etabliertes abgetragen wird und auf dem Abtragen immer wieder neue poetische Neuentwürfe folgen, sind der destruktive und der konstruktive Aspekt

fundamental für die Lesart von Emerson in dieser Arbeit. Denn im permanenten Oszillieren zwischen der Destruktion und Konstruktion der Welt ereignet sich die volle Emanzipation. Die fortwährende Bewegung zwischen den beiden Aspekten erlaubt es, die Emanzipation immer wieder zu erneuern. Für die Emanzipation allerdings ist die Konstruktion bedeutender, weshalb sie nachhaltig mehr betont wird. Dennoch wird versucht, die beiden Aspekte durchgehend in Beziehung zum dynamischen Verlauf der Natur, zu dem einzelnen Menschen und zur Gesellschaft zu interpretieren.

Für den Vergleich mit Emerson werden die folgenden Essays von Martí herangezogen: „Autores americanos aborígenes“, „Educación popular“, „El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“, „El Poema del Niágara“, „Emerson“ (1882 und undatiert), „Hay en el hombre“, „Hombre del campo“, „La democracia práctica“, „Nuestra América“ und „Monumentos del arte“. Zunächst wird Martí's Lesart von Emerson untersucht, um herauszufinden, was Martí an Emerson interessierte und wie er dessen Gedanken darstellte. Dafür werden die beiden Essays mit dem Titel „Emerson“ separat gedeutet. Im Anschluss folgt die Interpretation der restlichen Essays. Es wird versucht, die Oszillation zwischen der Destruktion und Konstruktion wie bei Emerson bei Martí aufzudecken. Da Martí allerdings die beiden Aspekte nicht so konsequent weiterdenkt wie Emerson, können sie nicht immer durchgehend angewendet werden. Dafür werden die Konzepte der Dynamik und der Evolution, die auch bei Martí aus der Naturdeutung resultieren, erfolgreich appliziert. Von den bisherigen Vergleichen von Emersons und Martí's Naturauffassung unterscheidet sich diese Arbeit nicht nur in der umfassenden Betrachtung, für die der einzelne Mensch und die Gesellschaft berücksichtigt werden, sondern vor allem durch die spezifische Auslegung von Emerson, die den Vergleich mit Martí begründet.

Rodós bekanntestes Werk, *Ariel*, wird zum Vergleich mit Emerson herangezogen. Die Beschränkung auf diesen einen Essay von Rodó begründet sich wie folgt: Zum einen handelt es sich in *Ariel* um ein für die Entwicklung des lateinamerikanischen Selbstverständnisses bedeutendes Werk. Zum anderen geht Rodó in diesem Werk mehrmals explizit auf Emerson ein. Auch weist Rodó auf die Bedeutung der Natur hin, die in der Forschung punktuell herausgestellt

wird. So wird die Vorstellung von Natur in *Ariel* in dieser Arbeit umfassender analysiert. Folglich wird auch seine Vorstellung von Emanzipation mit der Naturdeutung verbunden. Zudem wird besonders auf die Vorstellung des Helden, für die die Forschung den Einfluss Emersons aufzeigt, Wert gelegt. Die Dynamik in der Welt sowie die ihr zugrunde liegende Evolution und Auslese sind konstitutiv für die Interpretation von Rodó und den Vergleich seines Werks mit Emerson.

Abschließend werden die Bedeutung von Emerson in der Moderne, die diskutierten Theorien und die Gemeinsamkeiten sowie die Unterschiede zwischen Emerson, Martí und Rodó betrachtet. Zusätzlich wird ein Blick auf die lateinamerikanische *vanguardia* geworfen und damit ein Eindruck von der weiteren Entwicklung von Emersons Rezeption in Lateinamerika vermittelt.

3 Die frühe Moderne: USA

3.1 Emerson

Ralph Waldo Emerson gilt als ein Wegbereiter der internationalen Moderne und steht für eine neue Denkkultur, die umfassende Innovationen in der Literatur und zahlreiche gesellschaftliche Erneuerungen einleitete. Da Emerson sich in seinem Denken von belastenden Autoritäten und Systemen befreite, initiierte er auch eine intellektuell-kulturelle Emanzipation von Europa und ein neues Selbstverständnis für die USA. Für seine revolutionären Ideen waren ein emanzipierter Umgang mit abendländischen Traditionen und gleichzeitig Offenheit gegenüber Denkweisen aus nicht-abendländischen Kulturräumen entscheidend.

Geboren wurde Emerson am 25. Mai 1803 in Boston, New England, in eine Pastorenfamilie. Seine Ausbildung erfuhr er am Harvard College und an der Harvard Divinity School. 1829 nahm er das Pastorenamt in der Boston Second (Unitarian) Church an. Da er das Ritual des Abendmahls aus persönlicher Überzeugung nicht mehr vertreten konnte⁶, legte er das Pastorenamt 1832 nieder und ging zum ersten Mal nach Europa. In Großbritannien lernte er die romantischen Dichter Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), William Wordsworth (1770–1850) und Thomas Carlyle (1795–1881) kennen. Nach seiner Rückkehr begann er eine Karriere als Schriftsteller und Redner, die von seiner theologischen Ausbildung geprägt war. Sein erstes Werk *Nature* veröffentlichte er 1836, worin sein denkerisches Zentrum – die Naturauffassung – bereits präsent war, das er in späteren Werken fortführte. Mit der Rede „The American Scholar“, die er 1837 in Harvard hielt, leitete Emerson eine intellektuell-kulturelle Emanzipation ein. Oliver Wendell Holmes erklärte diese Rede zur „Intellectual Declaration of Independence“. 1838 bekräftigte Emerson mit der „Divinity School Address“, die er an der Harvard Divinity School gab, seine Position als Kritiker der Kirche, indem er unter anderem Jesus als einen herausragenden Menschen und nicht als göttliches Wesen betrachtete. Emerson wurde noch zu Lebzeiten

⁶ Vgl. Lawrence Buell, *Emerson* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003) 15–16.

als ein innovativer Denker in den USA bekannt, wozu seine öffentlichen Auftritte maßgeblich beigetragen haben. Der „first public intellectual in the history of the United States“⁷ starb am 27. April 1882 in Concord, Massachusetts.

Die Genese der Naturauffassung von Emerson – und seiner revolutionären Gedanken – ist zunächst im Puritanismus, dem er kritisch gegenüberstand, zu suchen.⁸ War für die Puritaner die Bibel der göttliche Text, wurde bei Emerson die Natur zur spirituellen Schrift, die fortwährend neuen Text enthüllte. Auch denkt Emerson die Heilsvision der Puritaner weiter und sieht in jedem Menschen ein unerschöpfliches spirituelles Potenzial.

Für seine Naturvorstellung eignete er sich zudem Elemente der deutschen, englischen und französischen Romantik an. Jedoch ist Emersons Idee von Natur im Gegensatz zum Pantheismus nicht auf das Betrachten des Inneren beschränkt, sondern orientiert sich auch am äußeren Weltgeschehen. Swedenborgs und die asiatische Mystik sind ebenfalls in Emersons Naturdeutung wahrnehmbar.

Emersons denkerisches Zentrum stand nie still, seine Gedanken waren stets in Bewegung: Die Weiterentwicklung der Naturauffassung zeigt sich in „The Method of Nature“ (1841) und „Nature“ (1844). Sind eine idealistische Grundhaltung und eine Auseinandersetzung mit Spiritualität in Emersons früheren Werken charakteristisch, zeichnen Skeptizismus und der *pragmatical turn* seine späteren Publikationen wie *Representative Men* (1850) und *The Conduct of Life* (1860) aus.

Emerson vermied endgültige Festlegungen im Denken und Schreiben. Seine kulturübergreifenden Werke, die natürlich immer auch intertextuell sind, stellen Entwürfe dar, in denen er seine denkerischen Intuitionen in einer offenen

⁷ Lawrence Buell, *Emerson*, 1.

⁸ Die Wirkung der puritanischen Tradition auf Emerson erarbeitet ausführlich unter anderem Thomas Krusche in seinem Buch *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge* (1987).

Textform kontinuierlich weiterentwickelte. So bedeutete seine intellektuell-kulturelle Emanzipation sowohl eine Revolutionierung der postkolonialen Beziehungen zwischen Europa und den USA als auch eine Überwindung des tradierten Verständnisses von Autor und Text.

3.2 Transzendentalismus

Um Emerson als Leitfigur formierte sich in den 1830-er Jahren der Transzendentalismus⁹. Der Transzendentalismus war eine Bewegung in den USA, die sich zeitgenössischen Auffassungen in Religion, Literatur, Politik und Wirtschaft widersetzte und die in der Verwirklichung der intellektuell-kulturellen Emanzipation von Emerson weitere, weitreichende Erneuerungen vorbereitete.

Seinen Ursprung hatte der Transzendentalismus¹⁰ in einer kritischen Haltung gegenüber dem Puritanismus und besonders dem Unitarismus. Die Transzendentalisten deuteten Gott als eine der Welt innewohnende Spiritualität, die in der Begegnung mit der Natur intuitiv erfahrbar ist. Die höhere Art der Erkenntnis ist die Vernunft, die sowohl einen intuitiven Zugang zur universellen Welterfahrung als auch das Einswerden mit der Göttlichkeit ermöglicht.¹¹ Trotz ihres religiösen Ursprungs waren die Transzendentalisten der Welt zugewandt und kosmopolitisch. Sie kritisierten die Gesellschaft ihrer Zeit und regten

⁹ Der Name der lose organisierten Gruppe von Schriftstellern und Intellektuellen, der ihr von ihren Gegnern gegeben wurde, ist an Immanuel Kants (1724–1804) Begriff „transzendental“ (überschreiten) angelehnt und damit eigentlich eine Fehlbezeichnung.

¹⁰ Von den bis zu 75 Männern, von denen manche unitarische Pfarrer waren, und Frauen, die an den Diskussionen dieser Gruppe teilnahmen, sind neben Emerson, Margaret Fuller (1810–1850), Henry David Thoreau (1817–1862), Theodore Parker (1810–1860), Amos Bronson Alcott (1799–1888), Orestes Brownson (1803–1876), George Ripley (1802–1880), Elizabeth Peabody (1804–1894) und Frederick Henry Hedge (1805–1890) die bedeutendsten Vertreter des Transzendentalismus.

¹¹ Einflussreich für diese Vorstellung waren neben den amerikanischen Protestanten die britischen Romantiker wie Carlyle, Wordsworth und vor allem Coleridge mit dem Buch *Aids to Reflection*. Durch sie nahmen die Transzendentalisten Kant und den deutschen Idealismus auf, die zwischen der Vernunft (*reason*) als ganzheitliches und höheres Erkenntnisvermögen, das Reflexion und Handlung beeinflusst, und dem untergeordneten Verstand (*understanding*) unterschieden. Allerdings spielen die kantianische und die idealistische Philosophie für Emerson eine untergeordnete Rolle.

grundlegende Veränderungen im Denken und Handeln an. Zum Beispiel bezog Emerson Position gegen die Sklaverei und die materialistische, positivistische Denkweise der industriellen Revolution. Henry D. Thoreau propagierte mit „Civil Disobedience“ eine aktive und gewaltfreie Form des politischen Protests. Margaret Fullers *Woman in the Nineteenth Century* legte den Grundstein für die moderne Frauenbewegung. In ihrer Zeitschrift *The Dial* (1840–1844), dessen Herausgeber Fuller und später Emerson war, machten sie Denkweisen aus unterschiedlichen Kulturräumen und erstmals auch die asiatische Philosophie¹² in englischer Sprache in den USA zugänglich. *The Dial* war auch ein Ort der Veröffentlichung ihrer eigenen Schriften, die oft neu und hochgradig intertextuell waren. Ihre Textformen waren bewusst offen und vereinten unter anderem Elemente aus Genres wie Predigt, Rede und Essays.

3.3 Whitman und Dickinson

Die Vorstellungen des früh-modernen Transzendentalismus dachten Walt Whitman (1819–1892) und Emily Dickinson (1830–1886) weiter.

Whitman, der in Emerson einen „Friend and Master“¹³ fand, entwickelte das US-amerikanische Selbstverständnis weiter und öffnete mit seinem *free verse* in *Leaves of Grass* (1855–1892) neue Wege für das literarische Experimentieren. So forderte er eine kühne und moderne Dichtung für die USA: „America demands a poetry that is bold, modern, and all-surrounding and kosmical, as she is herself. It must in no respect ignore science or the modern, but inspire itself with science and the modern.“¹⁴ Whitmans kraftvolle Worte fanden bald in der Moderne in Europa und in Lateinamerika großen Anklang.

¹² Dabei handelte es sich unter anderem um Auszüge aus dem buddhistischen *Lotos Sutra*. Emerson und andere Transzendentalisten lasen auch Konfuzius, Mencius sowie persische Mystik und Lyrik (Vgl. Arthur Christy, *The Orient in American Transcendentalism* [New York: Octagon Book, 1972] XI).

¹³ Walt Whitman, „Letter to Ralph Waldo Emerson“, *The Norton Anthology of American Literature*, Hrsg. Nina Baym (New York: W. W. Norton & Company, 1999) 1019.

¹⁴ Walt Whitman, *Democratic Vistas* (London: Walter Scott, 1888) 64-65.

Hochgradig innovativ ist ebenfalls Emily Dickinson, deren Werke erstmals 1890 nach ihrem Tod veröffentlicht wurden. In ihrer hermetisch erscheinenden Lyrik, die sie fast komplett zurückgezogen von der Welt verfasste, dominieren Themen wie Natur und Todeserfahrung. Ihre Gedichte, in denen Dickinson die von Emerson eingeleitete religiöse Kehre der christlichen Grundannahmen vollzieht und nihilistische Ansätze vorwegnimmt¹⁵, sind radikal existenzielle, gedankliche Entwürfe, die durch eine offene Form und eine eigenwillige Zeichensetzung gekennzeichnet sind.

¹⁵ Vgl. Herwig Friedl, „Eine religiöse Kehre“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, Hrsg. Theodor Berchem, Eckhard Heftrich, Volker Kapp, Frank Link, Kurt Müller und Alois Wolf [Berlin: Duncker & Humblot, 1994] 261 und 264.

4 Die internationale Moderne

Die literarische und philosophische Moderne ist eine internationale Epoche, die in Europa, in den USA und in Lateinamerika in Erscheinung trat. Sie begann gegen Ende des 19. Jahrhunderts und dauerte etwa bis zum Zweiten Weltkrieg. Prägend für die Epoche waren interkulturelle und intertextuelle Prozesse, die sich durch einen emanzipierten Umgang mit denkerischen Traditionen und einen neuen Umgang mit dem (politisch konnotierten) Eigenen und Fremden auszeichneten. Dieser dynamische Charakter der Moderne, der sich bereits bei Emerson abzeichnete, machte sie nicht nur zu einer denkerischen und ästhetischen, sondern auch zu einer politischen Strömung. In der Moderne ereigneten sich sowohl eine Vielfalt und Innovation in Form und Ausdruck von Denken und Dichten als auch die Überwindung der kulturellen Hegemonie Europas in den ehemaligen Kolonien auf dem amerikanischen Kontinent.

4.1 Die Moderne in den USA

Mag der Franzose Charles Baudelaire¹⁶ als wichtiger modernistischer Denker den Begriff der Moderne, der sich vom lateinischen Wort *modernus* ableitet und „gegenwärtig“ bedeutet, als eine Hinwendung zum Innovativen geprägt haben, so führte Emerson die für die Moderne entscheidende Einstellung des Neukonstruierens mit dem emanzipierten Aufruf „build, therefore, your own world“¹⁷ zuerst in den USA ein. Damit setzten in den Vereinigten Staaten die Abwendung in der Literatur von Mimesis und Repräsentation und im Denken von der abendländischen Metaphysik sowie eine Hinwendung zum Experiment und zur pragmatistischen Weltsicht ein.

Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte die nach dem Bürgerkrieg politisch gefestigte Nation eine enorme Innovationskraft, die nach Europa und Lateinamerika ausstrahlte. Die USA standen für eine offene Kultur, es herrschte

¹⁶ In seinen späteren Lebensjahren las auch er Emerson, worauf Lawrence Buell in *Emerson* auf Seite 48 hinweist.

¹⁷ Ralph Waldo Emerson, „Prospects“, *Essay and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 48.

eine einzigartige Empfänglichkeit für Neues und Fremdes, gegenüber europäischen und nicht-europäischen Ideen. Man zeigte sich zugänglich für Austausch und gegenseitige Beeinflussung. Dieser interkulturelle Prozess war auch ein intertextueller. Er wurde durch Bücher und andere Printmedien vorangetrieben, deren Produktion durch die Modernisierung der Drucktechnik günstiger wurde. In Übersetzungen und Artikeln wurden bedeutende europäische Denker und Schriftsteller der Moderne wie Baudelaire, Bergson, Freud, Nietzsche, Saussure und Vertreter der Avantgarde wie des Kubismus, aber auch – in geringerem Maße – lateinamerikanische Schriftsteller wie José Martí, der für US-amerikanische Medien schrieb, den US-Amerikanern zugänglich gemacht. Es waren literarische Journale wie *The New Age*, *The Egoist*, *The Dial* und *The Little Review*, die eine Plattform des Austausches und der Veröffentlichung für die Modernisten schufen.

Mit dem Einwandererstrom aus Europa vor und während des Ersten Weltkrieges kamen Avantgardisten wie der Dadaist Marcel Duchamp sowie die Surrealisten wie André Breton, André Masson und Max Ernst nach New York und mit ihnen europäische Ideen der Moderne in die USA.¹⁸ Die Migration ging aber auch in die umgekehrte Richtung: Einige Autoren suchten sich bewusst einen anderen kulturellen Kontext aus, um ihre (Literatur-)Welt zu konstruieren, und wanderten bevorzugt nach London und Paris aus, in die beiden großen Zentren der europäischen Moderne¹⁹: T. S. Eliot (1888–1965) nach London, Ezra Pound (1885–1972) nach London und Paris, Gertrude Stein (1874–1946) nach Paris. Von dort aus prägten die US-Amerikaner die Moderne auf beiden Seiten des Atlantiks. Die bedeutendsten modernistischen, auf Englisch geschriebenen lyrischen Werke „The Waste Land“ und *Cantos* verfassten Eliot und Pound. Ferner begründete Pound, in dessen Schriften Emersons Echo hörbar ist, avantgardistische Bewegungen wie den Imagismus und Vortizismus, für die er im Sinne seines „making it new“ auf vielfältige Literaturtraditionen zurückgriff.

¹⁸ Duchamps dadaistische Ideen zogen US-Amerikaner wie Wallace Stevens (1879–1955) und William Carlos Williams (1883–1963) an (Vgl. Steven Matthews [Hrsg.], *Modernism* [New York: Palgrave Macmillan, 2008] 9).

¹⁹ Als eine Ausnahme erscheint Ernest Hemingways (1899–1961) Aufenthalt als Kriegsreporter in Spanien während des Bürgerkrieges (1936–1939).

Gertrude Stein setzte sich mit dem Akt des Wahrnehmens und seiner sprachlichen Repräsentation auseinander. Dafür orientierte sie sich an der darstellenden Kunst – an den Bildern von Picasso und Matisse. Ihr außergewöhnliches sprachliches Experimentieren entwickelte sich unter anderem aus Emersons sprachlichem Skeptizismus. Vermied Emerson Festlegungen, gab es auch für Stein keine endgültigen Ausdrucksformen. Für sie war Schreiben das unabschließbare Suchen nach Bedeutung.

Radikal Neues ereignete sich gleichermaßen auf dem Boden der USA.²⁰ Der Pragmatismus ist eine zentrale US-amerikanische philosophische Bewegung: William James (1842–1910), der als Professor für Psychologie und Philosophie das Denkmodell des *stream of consciousness* entwickelte²¹, leitete den Pragmatismus – den Begriff entlieh er von Charles Sanders Peirce (1839–1914) – 1898 mit einer Vorlesung ein. Sein Denken wurde zunächst von John Dewey (1859–1952), George Mead (1863–1931) und George Santayana (1863–1952) fortgeführt.²²

Im Pragmatismus werden Emersons Gedanken wie die Idee von *self-reliance*, Macht (*power*) und vor allem der Welt als Prozess weitergedacht. Für die Pragmatisten gibt es kein *a priori* und die Wahrheit hat keinen Absolutheitsanspruch, wie James schreibt: „The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events.“²³ Der Mensch schafft seine Wahrheit im Handlungsvollzug der Gedanken, die er mit jeder neuen Handlung revidiert. Wahrheit unterliegt daher einer permanenten Revision. Ein Mittel zur kontinuierlichen Revision ist nach

²⁰ Mitunter entwickelten auch E. E. Cummings, Harold Hart Crane, William Faulkner, F. Scott Fitzgerald und die Autoren der *Harlem Renaissance* wie Langston Hughes und Jean Toomer die Literatur der Moderne von den USA aus weiter.

²¹ Auf eine eindrucksvolle Weise realisierte der US-amerikanische modernistische Autor William Faulkner (1897–1962) den Bewusstseinsstrom als Erzähltechnik in seinem Roman *The Sound and the Fury* (1929).

²² Zu den Neo-Pragmatisten des späten 20. Jahrhunderts zählen unter anderem Hilary Putnam, Richard Poirier, Richard Rorty und Cornell West.

²³ William James, *The Meaning of Truth* (Cambridge: Harvard University Press, 1975) 3.

Dewey Kunst, die zugleich eine Partizipation am Weltgeschehen ermöglicht, denn praktische Handlung ist ein Wesensmerkmal des Menschen und der Welt selbst. So bezeichnet der Pragmatismus ein der Welt zugewandtes, nachmetaphysisches, antifundamentalistisches sowie pluralistisches Denken, in dessen Zentrum der einzelne Mensch steht.

Die US-amerikanische Philosophie beeinflusste auch Literatur²⁴ – zuerst und am nachhaltigsten die in den USA. In der pragmatistischen Grundhaltung oder in der experimentellen *poetics of transition*, wie Jonathan Levin schreibt, müssen Henry James (1843–1916), Wallace Stevens und Gertrude Stein, die bei James studierte, betrachtet werden.²⁵ Außerdem ist eine Beeinflussung durch James bei Marianne Moore (1887–1972), John Dos Passos (1896–1970) und William Carlos Williams (1883–1963) wahrnehmbar.²⁶

4.2 Die Moderne in Europa

Auch in Europa stand die Moderne unter dem Vorzeichen des Neuen. Jedoch existierten das Alte und das Neue wesentlich enger nebeneinander als auf dem amerikanischen Kontinent. Die daraus resultierenden Innovationen und Spannungen wirkten sich nicht nur auf die Gesellschaft und Literatur in Europa aus, sondern auch in den USA und Lateinamerika.

In den europäischen Gesellschaften existierten neue und alte Formen des Miteinanders. Die soziale Ungerechtigkeit zwischen der Arbeiterklasse auf der einen und der Aristokratie auf der anderen Seite entlud sich zum Beispiel in der

²⁴ Im Vergleich zur US-amerikanischen Literatur hatte der Pragmatismus in Europa einen geringeren Einfluss. Das ist nicht nur auf die verzögerte Rezeption zurückzuführen, sondern auch auf die Qualität der Gedanken, die man in Europa als zu fremd empfand. Zu den ersten Rezipienten gehörten in Deutschland Martin Heidegger und Max Scheler. In Lateinamerika las Rodó James (Vgl. Norma Suiffet, *José Enrique Rodó* [Montevideo: Ediciones La Urpila, 1993] 28). Auch der Peruaner Pedro Zulen (1889–1925) studierte die Pragmatisten. Später ist ein bedeutender Einfluss bei Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968), festzustellen.

²⁵ Vgl. Jonathan Levin, *The Poetics of Transition* (Durham: Duke University Press, 1999) X.

²⁶ Vgl. Steven Matthews (Hrsg.), *Modernism*, 149.

Oktoberrevolution in Russland 1917, in der die kommunistischen Bolschewiki die Diktatur des Proletariats ausriefen. Alte politische Systeme wie der Imperialismus existierten neben neuen wie dem Faschismus, der militärische Konflikte verursachte. Machtpolitische Spannungen zwischen den Großmächten Europas entluden sich im Ersten Weltkrieg, dessen zerstörerische Kraft der Zweite Weltkrieg, den das faschistische Deutschland initiierte, noch übertraf. Diese tiefgreifenden Ereignisse beeinflussten nachhaltig sowohl die Entwicklungen in Europa, Lateinamerika und in den USA als auch die Einstellung der US-Amerikaner sowie der Lateinamerikaner zu Europa.²⁷

Es waren auch Umbrüche in den Wissenschaften in Europa, die das Denken weltweit grundsätzlich veränderten:²⁸ Sigmund Freud (1856–1939) begründete die Psychoanalyse und mit ihr ein Verständnis für die psychische Struktur des Menschen – die Unterscheidung zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten – und die Funktionsweisen der Psyche.²⁹ Auf zeitgenössische Psychologie und Physik reagierte Henri Bergson (1859–1941)³⁰ und entwickelte ein Verständnis von Zeit im Verhältnis zu Geist, wonach der Zeitverlauf ein subjektives Erleben im andauernden Jetzt ist. Einflussreich war vor allem sein vitalistisches Konzept mit dem zentralen Begriff „*élan vital*“, die schöpferische

²⁷ Kommunistische Ideen prägten die lateinamerikanische Literatur bereits in der lateinamerikanischen Avantgarde (Vgl. Octavio Corvalan, *Modernismo y vanguardia* [New York: Las Americas Publishing, 1967] 10). Faschistische Gedanken und Militärregimes erlebte man in Lateinamerika als Reaktion auf die Weltwirtschaftskrise 1930.

²⁸ Erste Autoren des radikal neuen Denkens sind Charles Darwin (1809–1882) und seine Evolutionstheorie sowie Karl Marx (1818–1883) mit seiner Kritik des kapitalistischen Systems sowie der Theorie des Kommunismus, an der sich Wladimir Lenin (1870–1924) für die Gründung der Sowjetunion inspirierte.

²⁹ Erst spät in der lateinamerikanischen Moderne wurde Freud in der Literatur aufgenommen. Die Psychoanalyse Freuds zeigt sich in den Werken von Leopoldo Lugones (1874–1938), Julio Herrera Reissig (1875-1910) und Manuel Díaz Rodríguez (1871–1927) (Vgl. Aníbal González, *A Companion to Spanish American Modernismo* [Woodbridge: Tamesis, 2007] 55).

³⁰ Nach Norma Suiffet las auch Rodó Bergson (Vgl. Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 28).

Lebenskraft wurde Darwins Evolutionstheorie entgegengesetzt.³¹ Ferdinand de Saussure (1857–1913), der Begründer der modernen Linguistik und des Strukturalismus, unterschied zwischen *langue* als abstraktem System und *parole* als individuellem Sprachakt. Wort und Zeichen gelten als autonom, und ihre Beziehung zueinander, also die Bedeutung von Sprache, wird von Sprechern selbst konstruiert.

4.2.1 Nietzsche

Emerson wurde bereits Mitte des 19. Jahrhunderts über Großbritannien in ganz Europa bekannt und war als Denker der „Neuen Welt“ und der Emanzipation anerkannt, wie die frühe Rezeption des polnischen Nationaldichters Adam Mickiewicz (1798–1855) belegt, der Emersons emanzipatorische Ideen für seine Vorstellung von der Unabhängigkeit Polens anregend fand.³² Doch war es Friedrich Nietzsche (1844–1900), der Emersons Denken so umfassend wie kein anderer in Europa würdigte. Über den deutschen Philosophen, der neben Freud als einer der bedeutendsten Denker der Moderne gilt, trat Emerson in die gesamte abendländische Denkkultur ein.³³

³¹ Als Gegenreaktion auf den Positivismus fand Bergsons Vitalismus in der *vanguardia* in Lateinamerika großen Anklang. Die ersten Lateinamerikaner, die den Einfluss des Lebensphilosophen zeigen, sind die Mexikaner José Vasconcelos (1882–1959), Mitbegründer des einflussreichen „Ateneo de la Juventud“, und Antonio Caso (1883–1946), der Mitglied dieser Gruppe der Intellektuellen war, die sich mit der Mexikanität auseinandersetzte (Vgl. Jorge J. E. García [Hrsg.], *Latin American Philosophy in the Twentieth Century* [Buffalo: Prometheus Books, 1986] 27). Später steht ebenfalls der Mexikaner Octavio Paz (1914–1998) mit seinen Ideen zur Mexikanität in der Linie der Vitalismusrezeption (Vgl. Wolfgang Matzat, *Lateinamerikanische Identitätswürfe* [Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1996] 157–167). Auch Emerson weist vitalistische Elemente auf – Buell zum Beispiel spricht von „mental vitalism“ (Lawrence Buell, *Emerson*, 322) –, jedoch gibt es in seiner Denkweise keine metaphysische Substanz mehr. Aus diesem Grund und wegen der Ausrichtung der Arbeit auf die Moderne wird er in dieser Arbeit nicht vitalistisch gedeutet.

³² Vgl. Lawrence Buell, *Emerson*, 48.

³³ In der Moderne wurde Nietzsche in Europa, Lateinamerika und in den USA rezipiert. In der englischsprachigen Welt war er am ehesten bekannt für *Die Geburt der Tragödie*, die erst 1909 ins Englische übersetzt wurde, und *Also sprach Zarathustra*, dessen vollständige Übersetzung erst 1913 beendet wurde (Vgl. Michael Bell, „Nietzscheanism: ‚The Superman and the all-too-human‘“, *A Concise Companion to Modernism*, Hrsg. David Bradshaw [Oxford: Blackwell Publishers, 2003] 58). In Europa interessierten sich unter anderem Yeats, Joyce und Lawrence stark für Nietzsche, in den USA gehörte H. L. Mencken zu den ersten Hauptvertretern (Vgl.

Seine einflussreichsten Werke wie *Also sprach Zarathustra*, *Der Wille zur Macht*, *Antichrist* und *Ecce homo* verfasste Nietzsche vor seinem mentalen Zusammenbruch 1889. In stilistischer Hinsicht eignete er sich das Schreiben ohne feste Form von Emerson an.³⁴ Auch übernahm Nietzsche die ekstatische und dialektische Denkweise von ihm. Aber der deutsche Philosoph denkt Emersons neue Vorstellungen von Natur, Spiritualität, Macht, Individuum und Gesellschaft nochmals weiter³⁵: Leitet Emerson eine religiöse Kehre ein, die Dickinson mit einer nihilistischen Wendung radikaler vollzieht, so verkündet Nietzsche das Ende der christlichen Zivilisation und dadurch die völlige Freiheit des Menschen. Ist für Emerson eine definitive Festlegung von Werten unmöglich, so sind für Nietzsche Werte frei verfügbar und der Nihilismus ist ein Prozess, der zur Umwertung aller Werte führt. Beide teilen die Vorstellung eines herausragenden Menschen: Die Überlegenheit des Emersonschen *representative man*, eines beispielhaften Menschen, offenbart sich im schöpferisch-kreativen Potenzial, über das jeder Mensch verfügt, aber das sich nicht in jedem voll entfaltet. Nietzsches Übermensch ist ein Gegenentwurf zum Nihilismus und ist das höchste Ziel der menschlichen Entwicklung, die sich in der Gegenwart durch Mittelmäßigkeit auszeichnet.

4.3 Die Moderne in Lateinamerika³⁶

Die Moderne in Lateinamerika steht ebenfalls unter dem Vorzeichen des Neuen im Denken und Handeln. In Lateinamerika entstand zum ersten Mal eine eigene literarische Strömung, der *modernismo*, in der sich „la conquista de la independencia intelectual“³⁷ vollzog, um die Worte des argentinischen Autors

Michael Bell, „Nietzscheanism: ‚The Superman and the all-too-human‘“, 69 und 72). In Lateinamerika standen zum Beispiel José Enrique Rodó und Carlos Reyles (1868–1938) der Philosophie Nietzsches offen gegenüber.

³⁴ Vgl. George Stack, *Nietzsche and Emerson* (Athens: Ohio University Press, 1992) 4.

³⁵ Vgl. Thomas Krusche, *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1987) 292–299.

³⁶ Die Moderne in Brasilien wird in dieser Arbeit nicht eingeschlossen.

³⁷ Max Henríquez Ureña, *Breve historia del modernismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1954) 52.

Leopoldo Lugones zu zitieren. Für das neue Selbstverständnis wurden die Fesseln der europäischen Autorität und Tradition gesprengt, wofür interkulturelle und intertextuelle Prozesse eine bedeutende Rolle spielten. Aus einem pragmatisch geprägten Umgang mit dem Alten und dem Neuen, dem kolonialen Eigenen und dem Fremden heraus entwickelten die lateinamerikanischen Autoren eine intellektuell-kulturelle Emanzipation und mit ihr eine Vielfalt im Ausdruck und eine Innovationskraft³⁸, die über den Atlantik bis nach Europa und vor allem nach Spanien reichte, wo sie Impulsgeber für den spanischen *modernismo*³⁹ war.

Eine innovative spanischsprachige Literatur, die durch ihre fortwährende Dynamik die Literaturtradition Spaniens untergräbt und so als eine emanzipierte Stimme des internationalen (Kultur-)Diskurses erklingt, beobachtete José Martí (1853–1895) bereits 1882: „No hay obra permanente, porque las obras de los tiempos de reenquiciamiento y remolde son por esencia mudables e inquietas; no hay caminos constantes, vislúmbrense apenas los altares nuevos, grandes y abiertos como bosques.“⁴⁰ Den Begriff des *modernismo* als Ausdruck eines innovativen Geistes allerdings prägte 1888 der Nicaraguaner Rubén Darío (1867–1916).

Die intellektuell-kulturelle Emanzipation und das damit einhergehende neue Selbstverständnis sind Antworten der Literatur auf die zeitgenössischen Entwicklungen in Lateinamerika. Die jungen Nationen waren zwar politisch unabhängig, doch bedeutete die Erklärung der politischen Souveränität⁴¹ nicht

³⁸ Sie manifestiert sich bereits in der Sprache: Die lateinamerikanischen Autoren überwinden die Strenge des *castellano* und fanden zum freien Sprachfluss.

³⁹ Die Darstellung der Moderne in Spanien ist nicht Gegenstand dieser Arbeit.

⁴⁰ José Martí, „El Poema del Niágara“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 10, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978) 19.

⁴¹ Der Prozess der politischen Unabhängigkeit, der 1810 im spanischsprachigen Lateinamerika initiiert und der zum Beispiel in Mexiko durch die Intervention der USA wie den Mexikanisch-Amerikanischen Krieg (1846–48) und Frankreichs (Kaiserreich 1864–1867) gestört wurde, war Ende des 19. Jahrhunderts weitgehend abgeschlossen. Allmählich, wenn auch unregelmäßig, schritt die politische Konsolidierung voran. Die einzigen verbleibenden spanischen Kolonien auf dem

automatisch die Konstruktion einer distinktiv lateinamerikanischen Kultur und Identität. So entwickelte sich mit der Zeit ein Bedarf an eigenen sinn- und gemeinschaftstiftenden Symbolen und Praktiken. Das von Spanien konstruierte Selbstverständnis der Lateinamerikaner verlangte nach einer Revision, wofür das koloniale Eigene und Fremde besonders in der Literatur neu bewertet wurden. Doch wurde der neue Umgang mit dem Fremden und Eigenen durch politische Entwicklungen wie den Imperialismus der USA⁴² und die Weltkriege beeinflusst. Das neue Selbstverständnis, das von den Schriftstellern maßgeblich mitbestimmt wurde, sollte zum einen die Einzigartigkeit der Lateinamerikaner herausstellen und zum anderen eine emanzipierte Partizipation am Weltgeschehen ermöglichen.

So lassen sich unterschiedliche Positionen erkennen, die aus der Auseinandersetzung der lateinamerikanischen Autoren mit Spanien und den USA, die im Verlauf des *modernismo* immer wichtiger für die Entwicklung des Selbstverständnisses wurde, resultierten. Wurden die USA Anfang und Mitte des 19. Jahrhunderts vorwiegend positiv betrachtet, weist Martí zum ersten Mal deutlich auf die negativen Aspekte der USA wie die imperialistische Gefahr hin. In „Nuestra América“ (1891) betont der Kubaner, der mit Darío zu den Initiatoren des *modernismo* zählt, die Notwendigkeit einer Vereinigung Lateinamerikas unter Einbindung der indigenen Elemente. Damit signalisiert Martí sowohl eine kulturelle Differenz als auch ein politisches Gegengewicht zu den USA. Unter dem Eindruck des Spanisch-Amerikanischen Krieges 1898 verfasste José Enrique Rodó (1871–1917) *Ariel* (1900). Auch er verfolgt in seinem Werk die Idee einer Einheit Lateinamerikas, aber bei gleichzeitiger Aufwertung des spanischen Erbes sowie einer Rückbesinnung auf die griechische Antike. Zusätzlich

amerikanischen Kontinent waren Kuba und Puerto Rico, die 1898 schließlich auch den Status einer Kolonie ablegen konnten. Kuba erreichte seine Unabhängigkeit im zweiten Unabhängigkeitskrieg (1896–1898) nach einem von Martí 1895 begonnenen Freiheitskampf, den er von den USA aus organisierte.

⁴² Der US-amerikanische Imperialismus Endes des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts hatte viele Gesichter, politische und wirtschaftliche Beweggründe. Zu den zwei Höhepunkten des US-Einflusses zählen die Abspaltung Panamas von Kolumbien zum Bau des Panamakanals 1903 und das *Platt Amendment* der USA, durch das Kubas Souveränität bis 1934 eingeschränkt blieb.

vermittelte er die These, dass eine kulturelle Abgrenzung von den USA essenziell ist. Die Verbundenheit mit Spanien, die der Uruguayer herausstellte, wurde Anfang des 20. Jahrhunderts unter anderem im Werk von José Santos Chocano (1875–1934) fortgesetzt. Der Peruaner, ein von Whitman beeinflusster „cantor de América“, allerdings vereint das spanische und das indigene Erbe in seinen Gedichten aus dem Hauptwerk *Almas Américas: poemas indo-españoles* (1906). In Daríos *Canto a la Argentina y otros poemas* (1910) hingegen findet eine Annäherung zwischen lateinamerikanischem und angel-sächsischem Amerika für eine Zukunft ganz Amerikas in Freiheit statt. Trotz der politischen Einflussnahme der USA in Lateinamerika wurde demzufolge im Verlauf des 20. Jahrhunderts die Abgrenzung zu den USA von manchen Denkern hinterfragt – genauso wie die positive Bewertung Europas nach den Weltkriegen. Nach dem Erleben des Ersten Weltkrieges betonte Lugones, wie viel Lateinamerika von den USA übernommen hat. Auch wenn sich ein Bild von Dependenz in seinem Zitat andeutet, so stellt Lugones heraus, dass es sich im Allgemeinen um positive Aneignungen der USA für Lateinamerika handelt:

„Nuestra organización política es una adaptación americana; nuestra justicia federal está organizada a la americana; nuestras escuelas normales son de tipo americano; nuestro sistema monetario tiene al dólar por patrón de referencia; nuestra industria y hasta nuestras cocinas funcionan con hulla americana; el mayor volumen de nuestro intercambio corresponde a los Estados Unidos. La influencia que todo esto ejerce sobre la organización de nuestro pensamiento es grande, y generalmente la creemos benéfica. Ella se ha refundido bien con nuestra cultura superior, que es francesa; y salvo casos aislados de proselitismo antiyanqui, sin ninguna consecuencia, por lo demás, no tenemos razón ni motivo valederos para cambiarlo.“⁴³

Um welchen Entwurf einer intellektuell-kulturellen Emanzipation es sich auch handelt, für alle waren ein neuer Umgang mit dem Eigenen und Fremden sowie eine Ausweitung des Blicks auf andere, nicht-spanische Aspekte der Kultur maßgeblich. Aus diesem Grund ist die Moderne in Lateinamerika eine eklektische und kosmopolitische Bewegung. Zu den Quellen der Inspiration zählen nicht nur Frankreich und der Symbolismus, die *Parnasse* und *Décadence*,

⁴³ Leopoldo Lugones, „Noticias Generales“, *Razón y Fe* (LXXII, May–Aug 1925) 127.

die in „Kunst um der Kunst willen“ gipfelten. Die Lateinamerikaner orientierten sich vielmehr bewusst an der Literatur und Philosophie in Europa – der britischen wie der deutschen – und an den USA, wobei sie Politik und Literatur voneinander zu trennen wussten, und an Ideen aus dem asiatischen Raum. Die USA waren besonders wegen ihrer Innovationskraft und einer verwandten kolonialen Vergangenheit von Bedeutung.

Zahlreiche Modernisierungsprozesse⁴⁴ förderten interkulturelle und intertextuelle Vorgänge. Es wurde in den Ausbau der Infrastruktur investiert, um den Handel und insbesondere den Export zu fördern. Doch Eisenbahnlinsen, Straßen und Dampfschiffahrt ermöglichten auch das Reisen auf dem gesamten amerikanischen Kontinent.⁴⁵ Die Modernisierung des Druckverfahrens⁴⁶ erlaubte eine kostengünstigere Buchproduktion sowie die Entstehung zahlreicher Printmedien. Rasant wachsende Städte wie Buenos Aires, Caracas, México Ciudad, Montevideo und Santiago de Chile wurden zu kulturellen Zentren, in die zahlreiche europäische Einwanderer kamen⁴⁷ und neue Denkweisen einführten.

In den Metropolen entstanden einflussreiche Zeitungen und Zeitschriften wie *La Nación*, *Revista Azul* und *La Opinión Nacional*. Sie waren nicht nur eine

⁴⁴ Die Modernisierung in Wirtschaft und Politik erfolgte nach europäischen Mustern, jedoch insgesamt weniger intensiv und eher auf Städte konzentriert. Trotzdem konnte sich Lateinamerika an mancher Stelle ohne Mühe mit den modernsten Ländern Europas vergleichen, wie das Beispiel Uruguay belegt: José Batlle y Ordóñez setzte in den Anfängen des 20. Jahrhunderts progressive Reformen durch wie beispielsweise die Einführung eines allgemeinen Wahlrechts (1925) und den Aufbau eines Sozialstaates.

⁴⁵ Vgl. Hans-Joachim König, *Kleine Geschichte Lateinamerikas* (Stuttgart: Philipp Reclam, 2006) 536.

⁴⁶ Durch die Modernisierung des Druckmarktes erfolgte eine Ausdifferenzierung der Diskurse. Die Literatur entwickelte sich zu einem eigenständigen Bereich, was durch die Zensur der spanischen Kolonialherrschaft lange nicht möglich war.

⁴⁷ Besonders nach Montevideo und Buenos Aires strömten zahlreiche Italiener und Spanier, vor allem während des in ihrer Heimat wütenden Bürgerkriegs.

Plattform, auf der Herausforderungen der Modernität thematisiert wurden⁴⁸, sondern entscheidend für die Verbreitung von neuen Gedanken und vor allem des neuen Selbstverständnisses und der neuen Kultur der Emanzipation über die nationalen Grenzen hinaus. Da viele modernistische Autoren wie Darío, Lugones, Martí, Rodó und Manuel Gutiérrez Nájera (1859–1895) journalistisch tätig waren⁴⁹, ereignete sich „la conquista de la independencia intelectual“ in Dichtung und in Prosa, besonders in den durch die Printmedien bevorzugten Gattungen Chronik⁵⁰ und Essay⁵¹. Durch die Zeitungen und Zeitschriften, die eine wachsende und an politischem Einfluss gewinnende Mittelschicht erreichten, wurde die Lektüre der Literatur zur täglichen Praxis und begünstigte so die Verwirklichung und Revision der Ideen der modernistischen Autoren im Alltag.

⁴⁸ Dazu gehörten Themen wie die Industrialisierung, der Kapitalismus und der den Modernisierungsprozessen zugrunde liegende Positivismus nach Auguste Comte und Herbert Spencer.

⁴⁹ Waren Schriftsteller früher hauptamtlich meistens Lehrer, politische oder militärische Führer, bildete sich langsam der Beruf eines Schriftstellers heraus. Was blieb, war eine enge, historisch bedingte Verbindung zwischen der Literatur, Politik und Gesellschaft.

⁵⁰ Die Chronik erscheint zum ersten Mal in Lateinamerika zwischen den 1870-er und 1880-er Jahren. Für diese Gattung orientierte man sich an den französischen *chroniques*, die bereits in Pariser Zeitungen wie *Le Figaro* und *La Chronique Parisienne* seit den 1850-er Jahren bekannt waren. In Lateinamerika zeigt sich die Chronik als ein gemischtes Genre, das journalistische und literarische Elemente vereint. Als einer der ersten und bekanntesten Autoren der Chronik gilt Gutiérrez Nájera. Durch Martí, der politische und literarische Ideen in der Chronik vereinte, erfuhr sie eine internationale Verbreitung und intellektuelle Tiefe. (Vgl. Aníbal González, *A Companion to Spanish American Modernismo*, 24–25.)

⁵¹ Der Essay ist kritischer, weniger unterhaltend und sensationistisch als die Chronik, wobei die Grenze zwischen beiden Gattungen fließend ist. Als bekannte modernistische Essays gelten „Nuestra América“ und „El Poema del Niágara“ von Martí. Zu Zeiten des *modernismo* hatte der Essay bereits eine erfolgreiche Tradition. Besonders in der Zeit der Unabhängigkeitsbemühungen und der Staatenbildung erreichte der Essay mit Autoren wie Simón Bolívar, Andrés Bello und Domingo Faustino Sarmiento seinen ersten Höhepunkt. Modernistische Autoren wie Darío, Gutiérrez Nájera, Martí und Rodó zählen zu den großen Essayisten. (Vgl. Aníbal González, *A Companion to Spanish American Modernismo*, 70–75.)

4.3.1 Martí

José Martí ist ein Initiator des lateinamerikanischen *modernismo* und ein wichtiger Impulsgeber für die lateinamerikanische Literatur⁵². Der Kubaner steht für einen einflussreichen Entwurf einer intellektuell-kulturellen Emanzipation Lateinamerikas von Europa und für ein neues kontinentales Selbstverständnis sowie das entscheidende Engagement für Kubas Unabhängigkeit. In seinen Ausführungen zum neuen Lateinamerika und einer neuen Literatur ist vor allem die Vorstellung von Natur bedeutend. Da er sich für sein Denken und Handeln auch an zeitgenössischen Entwicklungen orientierte, erkannte er als Erster den Imperialismus der USA und die daraus resultierenden Gefahren für Lateinamerika.

Martí wurde am 28. Januar 1855 in La Habana, Kuba, geboren. Sein Lehrer, Rafael María de Mendive (1821–1886), der selbst Dichter war, begeisterte ihn früh für die Unabhängigkeit Kubas und für die Vorstellung von Freiheit, die Martí ein Leben lang beschäftigte. Wegen seiner revolutionären Verse musste Martí bereits als Jugendlicher nach einem umgewandelten Urteil ins Exil nach Spanien gehen. Von jenem Moment an reiste er unentwegt – durch Europa, in verschiedene Länder Lateinamerikas und in die USA. In Mexiko, wo er zwischen 1875 und 1877 lebte, fing seine journalistische Karriere mit der Arbeit für die Zeitung *Revista Universal* an. In Venezuela schrieb er für *La Opinión Nacional* und gründete sein eigenes Printmedium, *Revista Venezolana*. In New York City, das von 1881 bis 1895 sein dauerhafter Wohnort war, schrieb er für zahlreiche lateinamerikanische und US-amerikanische Zeitungen und Zeitschriften wie *The Sun*, *The Hour*, *El Partido Liberal*, *La Nación*, *La Opinión Nacional* und *La Opinión Pública*. Darüber hinaus bekleidete er in New York unterschiedliche offizielle Ämter wie Konsul von Argentinien und Paraguay sowie Vizekonsul von Uruguay, Präsident der *Sociedad Literaria Hispana*. Auch repräsentierte er Uruguay in der *Conferencia Monetaria Internacional*. Außerdem organisierte er

⁵² Unter anderem prägte er nachhaltig die Gattung Essay und stellte den französischen Symbolismus in Lateinamerika vor (Vgl. Manuel P. González, „Las formas sintéticas en el periodo de mayor madurez de la prosa martiana [1880–1895]“, *Estudios Martianos* [Universidad de Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1974] 15).

von den USA aus *El Partido Revolucionario* und den Unabhängigkeitskampf in Kuba, in dem er am 9. Mai 1895 in Dos Rios fiel.

Seine literarische Reife erreichte Martí während seines Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten.⁵³ Das Jahr 1882 stellt den ersten Höhepunkt seines Schaffens dar. Beispielhaft dafür sind der Gedichtband *Ismaelillo*, die Essays „Emerson“ (1882 und undatiert), dessen Stil sich auch im späteren „Nuestra América“ (1891) spiegelt, „Oscar Wilde“ und „El Poema del Niágara“.⁵⁴ Zu Martí's Gesamtwerk zählen zudem bekannte Chroniken wie „Escenas norteamericanas“ (1881–1884) und „Escenas europeas“ (1875–1882), vier Theaterstücke, ein kurzer Roman, *Amistad funesta* (1885), und die weiteren Gedichtbände *Versos sencillos* (1891)⁵⁵ und *Versos libres* (1913).

Sein literarisches Schaffen, das er mit seinem politischen Engagement vereinte, war inspiriert vom Eigenen – der Wirklichkeit und Kultur in Lateinamerika – als auch vom Fremden wie Literatur und Philosophie aus Europa, Asien und den USA. Als bedeutende Einflüsse können Kant, die Romantiker wie Wordsworth und Coleridge, Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), die Denker des Deutschen Idealismus und Emerson herausgestellt werden.

4.3.2 Rodó

José Enrique Rodó ist ein weiterer herausragender Schriftsteller des lateinamerikanischen *modernismo*. Er gilt als ein Literaturkritiker⁵⁶ und als ein

⁵³ Vgl. Manuel P. González, „Las formas sintéticas en el periodo de mayor madurez de la prosa martiana (1880–1895)“, 16.

⁵⁴ Vgl. Manuel P. González, „Las formas sintéticas en el periodo de mayor madurez de la prosa martiana (1880–1895)“, 17.

⁵⁵ José Ballón zeigt in *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, dass Emersons Spuren sowohl im *Ismaelillo* als auch in *Versos sencillos* erkennbar sind (Vgl. José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí* [Madrid: Editorial Pliegos, 1986] 107).

⁵⁶ Vgl. Aníbal González, *A Companion to Spanish American Modernismo*, 44.

Denker, der die lateinamerikanische Philosophie mitbegründete.⁵⁷ Vor allem mit seinem Essay *Ariel*⁵⁸ beeinflusste er nachhaltig die Literatur, das Denken und das Selbstverständnis in Lateinamerika. *Arielismo* bestimmte den Geist zahlreicher literarischer Gruppen und beschäftigte viele Intellektuelle, die politisch engagiert waren.⁵⁹

In der Hauptstadt Uruguays, Montevideo, wurde José Enrique Rodó am 15. Juli 1871 als Sohn eines reichen katalanischen Geschäftsmanns geboren. Sein erster und prägender Einfluss war die Bibliothek seines Zuhauses, die reich an europäischen und lateinamerikanischen (Meister-)Werken war. So bildete Literatur eine zentrale Beschäftigung in seinem Leben, das er fast komplett in seinem Geburtsland verbrachte. Wie Martí widmete sich auch Rodó journalistischen Tätigkeiten. 1895 gründete er die Zeitung *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*. Zudem schrieb er für Zeitungen wie *La Nación*, *Diario de la Plata*, *El Orden* und *El Telégrafo*. 1908 wurde er Präsident des *Círculo de la Prensa*, 1912 ein Mitglied der *Real Academia Española*. Zusätzlich engagierte sich Rodó politisch. Er war Mitglied und Beauftragter der Partei der *colorados* in Montevideo von 1902 bis 1914 während der Regierung von Batlle y Ordóñez. Enttäuscht von der Politik brach Rodó 1916 während des Ersten Weltkriegs zu seiner einzigen und letzten großen Reise nach Europa auf – die

⁵⁷ Vgl. Acosta, Yamandú. „*Ariel* de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción: un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso“, *Cuadernos Americanos* (15 [4] 88, Jul–Aug 2001) 199–221.

⁵⁸ In seinem Hauptwerk warnt Rodó vor der Gefahr des Utilitarismus, den der Autor den USA zuschrieb, und den Entwicklungen der modernen Welt. Um die Bedrohung aus dem Norden abzuwehren und damit sich in Uruguay sowie in ganz Lateinamerika eine Hochkultur entfaltet, setzt Rodó auf die Jugend. Basierend auf Shakespeares „Der Sturm“ unterrichtet Prospero die Schüler Lateinamerikas, eine Elite, im Geist von Ariel, um den Caliban, der die materialistischen und utilitaristischen Interessen darstellt, zu widerstehen und in Lateinamerika eine neue Zivilisation nach dem Vorbild des antiken Griechenlands zu realisieren.

⁵⁹ Der Geist von *Ariel* wird aufgegriffen in Francisco García Calderóns (1880–1953) *La creación de un continente* (1912), später bei Alfonso Reyes (1889–1959) in *Última Tule* (1941) bis hin von Roberto Fernández Retamar (geboren 1930) in *Calibán* (1972) (Vgl. Aníbal González, *A Companion to Spanish American Modernismo*, 78).

Erfüllung eines Lebenstraumes. Er starb am 1. Mai 1917 in Palermo, Italien, auf einer Reise, die ihn selbst erneuern sollte.

Auch wenn Rodó den Erfolg von *Ariel* nie wieder erreichen konnte⁶⁰, verfasste er weitere beachtenswerte Essays und Chroniken wie *El que Vendrá* (1897), *Liberalismo y Jacobismo* (1906), *Motivos de Proteo* (1909) und *El mirador de Próspero* (1913), in denen der Geist von *Ariel* weitergedacht wird, sowie *El camino de Paros* (1918 posthum publiziert). Aus seinen Werken entnimmt man, dass Philosophen der griechischen Antike, französische Autoren wie Ernest Renan (1823–1892), Jean-Marie Guyau (1854–1888), Hippolyte Adolphe Taine (1828–1893) und Bergson, Carlyle, Goethe sowie Emerson⁶¹ für ihn prägend waren. Aber auch Kant, der deutsche Idealismus und Nietzsche beeinflussten seine Gedanken.

⁶⁰ *Ariel* erreichte sehr schnell internationale Bekanntheit und wurde von Hispanisten wie dem spanischen Philosophen Miguel de Unamuno (1864–1936) gelobt.

⁶¹ In seinen Werken bezieht sich Rodó mehrfach auf Emerson. Kritiker wie Isaac Goldberg, Alberto Zum Felde, Emir Rodríguez Monegal und Gonzalo Zaldumbide verweisen auf Emerson als einen wichtigen Einfluss (Vgl. Orlando Gómez-Gil, *Mensaje y vigencia de José Enrique Rodó* [Miami: Ediciones Universal, 1992] 42).

5 Interkulturelle Prozesse

Ein spezifischer Umgang mit dem Eigenen und Fremden ist wesentlich und verbunden mit der Geschichte des amerikanischen Kontinents. Das kulturelle Problem Lateinamerikas beschrieb Simón Bolívar wie folgt: „No somos europeos, no somos indios.“⁶² Lateinamerika ist eine Erfindung⁶³, worauf Jahrzehnte später unter anderem Edmundo O’Gorman in seinem Buch hinweist⁶⁴: „Real, verdadera y literalmente América, como tal, no existe, a pesar de que exista la masa de tierras no sumergidas a la cual, andando el tiempo, acabará por concedérsele ese sentido, ese ser.“⁶⁵ So ist die Kultur Lateinamerikas eine Konstruktion, für die während der spanischen Kolonialherrschaft eine eurozentrische Bewertung des Eigenen, das überlegene Spanische, und des Fremden, das unterlegene Indigene⁶⁶, ausschlaggebend waren. Trotzdem konnten die *indígenas* nicht vollständig hispanisiert werden und die Kreolen nicht frei von Einflüssen der *indígenas* bleiben. Vielmehr leitete die Eroberung durch Kolumbus eine Tradition der Interkulturalität ein.

Bei einer kulturellen Vermischung, wie der Begriff selbst andeutet, handelt es sich also nie um eine Imitation des Fremden oder Eigenen, sondern um eine Aneignung und Transformation der kulturellen Elemente. Es wird Fremdes im Eigenen oder Eigenes im Fremden angeeignet, ohne dabei Differenzmerkmale vollständig aufzuheben und das Fremde komplett zu überwinden. Bernardo Subercaseaux in „La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina“ betont: „El concepto de ‚apropiación‘ más que a una idea de

⁶² Simón Bolívar, *Escritos políticos* (Madrid: Alianza Editorial, 1969) 96.

⁶³ Diese Interpretation geht auf Edward Said zurück, der in seinem bahnbrechenden Werk *Orientalism* (1978) herausarbeitete, dass der Orient eine Erfindung des Okzidents ist.

⁶⁴ Die Idee, dass Lateinamerika von Europäern konstruiert wurde, verfolgt auch Walter D. Mignolo in *The Idea of Latin America* (2005).

⁶⁵ Edmundo O’Gorman, *La invención de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986) 79.

⁶⁶ Tzvetan Todorov schildert eingehend den Umgang der Spanier mit der indigenen Bevölkerung in *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen* (1985).

dependencia y de dominación exógena apunta a una fertilidad, a un proceso creativo a través del cual se convierten en ‚proprios‘ o ‚apropiados‘ elementos ajenos.“⁶⁷ Aneignung ist ein kontinuierlicher, kreativer Prozess von Destruktion und Konstruktion des Fremden und Eigenen, der zwar von Eliten und Institutionen gelenkt werden kann, aber von jedem Menschen selbst vollzogen wird. Die Einzigartigkeit eines (nationalen und individuellen) Selbstverständnisses wird gerade durch verschiedene Formen und Intensitäten der Aneignung hervorgehoben.

In der Moderne in Lateinamerika fand eine Auseinandersetzung mit dem kolonialen Selbstverständnis statt, auf die – den anfänglichen Neokolonialismus und Konservatismus der *criollos* im 19. Jahrhundert überwindend – die Konstruktion eines emanzipierten Neuen beginnen konnte, was von der kreolischen Elite für ihre Vorstellung der Nation⁶⁸ gewollt war. Aber um die Umwertung der eurozentrisch geprägten Elemente zu vollziehen, mussten sich die Lateinamerikaner in einen abendländischen Machtdiskurs, wie Michel Foucault in *Die Ordnung des Diskurses* analysiert, begeben. Foucault definiert den Diskurs als die Gesamtheit von Aussagen, die zur Herstellung und Wahrung von komplexen Wissenssystemen dienen. Diesem Gedanken liegt die Vorstellung zugrunde, dass alles Wissen diskursiv ist. Dabei kontrollieren, selektieren und organisieren die Institutionen der Gesellschaft den Diskurs, also wer spricht und was das Subjekt innerhalb welcher Regeln sagen kann. Zu den Kontrollmechanismen des Diskurses zählen nach Foucault interne und externe Praktiken wie Verknappung (Kommentar eines Autors), Ausschließung („das verbotene Wort; die Ausgrenzung des Wahnsinns; der Wille zur Wahrheit“⁶⁹) und die Regulierung des Zugangs zu Diskursen. Allerdings, wie Ralf Konersmann in „Der Philosoph mit der Maske: Michel Foucaults *L'ordre du discours*“ hervorhebt:

⁶⁷ Bernardo Subercaseaux, „La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina“, *Historia, Literatura y Sociedad (Ensayos de hermenéutica cultural)* (Santiago de Chile: Documenta-Cesoc, 1991) 130.

⁶⁸ Vgl. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1996) 15.

⁶⁹ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2010) 16.

„Foucaults Begriff des Diskurses [umfasst] *beides*, also die Einschränkung *und* das Ereignis, die Grenze *und* die Überschreitung, das Verbot *und* die Übertretung.“⁷⁰

Waren es während der Kolonialherrschaft die Spanier, die die Macht über den Diskurs hatten, konnten und wollten nach der Erreichung der Unabhängigkeit die lateinamerikanischen Eliten den Machtdiskurs bestimmen. Aber anders als Foucault selbst, der das „Verlangen, nicht anfangen zu müssen“⁷¹ verspürt, zogen sich die lateinamerikanischen Autoren nicht zurück. Sie wollten in der Phase des historischen Neubeginns als Urheber ihrer Aussagen identifiziert werden. Die Autoren, die zu den lateinamerikanischen Eliten zählten, zeichnete also ein „Wille zur Wahrheit“ aus und damit der Wunsch, machtwirksam nach innen (Lateinamerika) und nach außen (Europa) anzufangen sowie das koloniale Wissen neu zu ordnen.

5.1 Hybridität nach Bhabha und García Canclini

Hybridität ist ein viel verwendeter Begriff. Es gibt jedoch keine einheitliche Definition von Hybridität, die eine der zentralen Kategorien in den neueren Kulturwissenschaften und in postkolonialen Studien ist, um kulturelle Prozesse zu beschreiben und zu analysieren. Das Wort *hybrid* stammt vom lateinischen *hybrida*, was Gemischtes bedeutet. Der Begriff wurde zunächst in der Biologie verwendet, um eine Kreuzung verschiedener Arten zu bezeichnen, und später auf andere akademische Disziplinen übertragen. Im Bereich der postkolonialen Studien stellt Bhabha eines der bekanntesten Konzepte der Hybridität vor, das vor allem im angelsächsischen Raum rezipiert wurde.

Bhabha entwickelt die Vorstellung von Hybridität basierend auf den Verhältnissen in Südasien und den Ideen verschiedener Denker: Er entlehnt den Begriff der Hybridität von Michail Bachtin, baut auf dem diskursanalytischen Verfahren von

⁷⁰ Ralf Konersmann, „Der Philosoph mit der Maske: Michel Foucaults *L'ordre du discours*“, *Die Ordnung des Diskurses* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2010) 83.

⁷¹ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 9.

Foucault auf, übernimmt die Idee der Dekonstruktion von Jacques Derrida und flicht die Psychoanalyse nach Jacques Lacan ein. So geht Bhabha einen Schritt weiter als Edward Said, der mit der Idee der europäischen Konstruktion des Orients einen nur von den Kolonialherren beherrschten kolonialen Diskurs suggeriert, und erweitert den Diskurs um den Einfluss der Kolonialiserten.

In seinem Essay „Verortungen der Kultur“ stellt Bhabha fest, dass Kulturen „im Bereich des *darüber Hinausgehenden (beyond)* zu verorten“⁷² sind. Er nimmt Identität des Menschen als fortwährenden Prozess an, in dem kultureller Widerstand möglich ist. Im gedachten dritten Raum, dem *beyond*, mischen sich „komplexe Konfigurationen von Differenz und Identität, von Vergangenheit und Gegenwart, Innen und Außen, Einbeziehung und Ausgrenzung“⁷³. Auf das Eigene und das Fremde übertragen bedeutet es, dass beide Elemente bis zur Unkenntlichkeit destruiert werden. In einer Art Orientierungslosigkeit wird die neue Differenz unbewusst und nach individuellen Strategien von jedem Menschen gedanklich entworfen. Sie etabliert sich im Moment ihrer Äußerung: „Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identitäten eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt.“⁷⁴ Die Destruktion des Eigenen und Fremden kann zur Konstruktion von Hybridität führen, muss aber nicht. Der Moment des Übergangs ist ein individueller und gesellschaftlicher Ort des Widerstands, in dem das koloniale Selbstverständnis untergraben werden kann:

„Die gesellschaftliche Artikulation von Differenz ist aus der Minderheitenperspektive ein komplexes, fortlaufendes Verhandeln, welches versucht, kulturelle Hybriditäten zu autorisieren, die in Augenblicken historischen Wandels aufkommen.“⁷⁵

⁷² Homi K. Bhabha, „Verortungen der Kultur“, *Hybride Kulturen*, Band 4, Hrsg. Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius und Therese Steffen (Tübingen: Stauffenberg Verlag, 1997) 123.

⁷³ Homi K. Bhabha, „Verortungen der Kultur“, 123.

⁷⁴ Homi K. Bhabha, „Verortungen der Kultur“, 127.

⁷⁵ Homi K. Bhabha, „Verortungen der Kultur“, 125.

Ferner aber bedeutet der permanente Grenzraum, in dem sich Raum und Zeit durchmischen, ein Wiedererleben der Vergangenheit: „Postkolonialität ihrerseits ist eine heilsame Erinnerung an die andauernden ‚neokolonialen‘ Beziehungen innerhalb der ‚neuen‘ Weltordnung und der multinationalen Arbeitsteilung.“⁷⁶ So gibt das Erinnern der eurozentrischen Bewertungen des Eigenen und des Fremden nicht nur einen warnenden Fingerzeig, sondern lässt weiterhin im (neo-)kolonialen Kontext denken – den die Lateinamerikaner in der Emanzipation zu überwinden suchten. Auf diese Weise befindet sich der Mensch in einem permanenten Widerstand und in einer andauernden Destruktion der Elemente. Er bleibt dauerhaft im *beyond*, sucht beharrlich die Differenz in der Äußerung und befindet sich somit, wie Bhabha schreibt, in einer „lebhaften Fremdheit“⁷⁷. Hybridität führt demnach zu einer fortwährenden inneren Diaspora – die nicht Absicht der Lateinamerikaner war –, in der das Eigene auf der Flucht ist. In der „Zwischen-Hybridität“⁷⁸ scheint die Orientierungslosigkeit des Menschen verstärkt.

Hybridität nach Bhabha kann also nicht zu einem neuen Selbstverständnis und einer Identität als Einheit führen. Auch Antony Easthope in „Bhabha, Hybridity, and Identity“ kritisiert Bhabhas Modell: „Working from a basis in an adversarial discourse, Bhabha privileges difference over identity and effectively treats hybridity as a transcendental signified. His remains an act of inversion rather than deconstruction.“⁷⁹

Für Lateinamerika in Zeiten der verstärkten Globalisierung stellt der Argentinier Nestor García Canclini ein Hybriditätsmodell vor, das eine besondere Resonanz im spanischsprachigen Raum erfährt.

⁷⁶ Homi K. Bhabha, „Verortungen der Kultur“, 131.

⁷⁷ Homi K. Bhabha, „Verortungen der Kultur“, 141.

⁷⁸ Homi K. Bhabha, „Verortungen der Kultur“, 142.

⁷⁹ Antony Easthope, „Bhabha, Hybridity and Identity“, *Textual Practice* (12 [2] 1998) 345.

In seinem Buch *Culturas híbridas* geht García Canclini bewusst nicht auf den (post-/neo-)kolonialen Kontext ein. Vielmehr untersucht er die kulturellen Industrien in einer globalisierten und kapitalistischen Weltordnung. Er weiß um die Begriffe wie *mestizaje* und Synkretismus, jedoch bevorzugt er Hybridität, „porque abarca diversas mezclas interculturales – no sólo raciales a las que suele limitarse ‚mestizaje‘ – y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que ‚sincretismo‘, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales“⁸⁰. Ausgangspunkt für Hybridität, die für ihn einen Prozess und eine Kondition darstellt, ist der Kontrast zwischen Traditionellem und Modernem. Weil beide Elemente über instabile und bewegliche Strukturen verfügen, kann Modernes im Traditionellen oder Traditionelles im Modernen angeeignet werden – eine ähnliche Bewegung wie in der Aneignung des Eigenen und des Fremden. Das Ungleichgewicht zwischen den beiden Elementen in Lateinamerika wurzelt in einem inkongruenten Modernisierungsprozess, der im 19. Jahrhundert von Eliten eingeleitet wurde und in dem versucht wurde, das Traditionelle zu überwinden oder auszuschließen:

„Tanto los tradicionalistas como los modernizadores quisieron construir objetos puros. Los primeros imaginaron culturas nacionales y populares ‚auténticas‘; buscaron preservarlas de la industrialización, la manifestación urbana y las influencias extranjeras. Los modernizadores concibieron un arte por el arte, un saber por el saber, sin fronteras territoriales, y confiaron a la experimentación y la innovación autónomas sus fantasías de progreso. Las diferencias entre esos campos sirvieron para organizar los bienes y las instituciones.“⁸¹

So geht Hybridität bei García Canclini, ähnlich wie bei Bhabha, auf Machtdiskurse zwischen politischen Eliten und Minderheiten zurück. Nach García Canclini allerdings kann das Ungleichgewicht der Interessen durch Hybridisierung ausgeglichen werden. Zum Beispiel können die *indígenas* ihr traditionelles Handwerk bewahren, indem sie es modernisieren, ohne es ins Gegenteil umzukehren. Auch wenn nicht alles hybridisiert werden kann und manches Hybride zu weiteren Widersprüchen führt, erkennt García Canclini, im

⁸⁰ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas* (Barcelona: Paidós, 2008) 36.

⁸¹ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, 38.

Gegensatz zu Bhabha, dass Hybridität Konsens hervorbringt: „Podemos elegir vivir en estado de guerra o en estado de hibridación.“⁸²

García Canclini konzentriert sich nur auf die externe und bewusste Hybridität, wie de Grandis kritisiert.⁸³ Darüber hinaus, obwohl García Canclini die koloniale Vergangenheit nicht erwähnt und damit ihre Überwindung suggeriert, ist er dem europäischen Denken sehr verpflichtet, nicht nur, wenn er zum Beispiel die Moderne aus der Perspektive von Jürgen Habermas diskutiert. Deshalb kann man annehmen, dass García Canclinis Kontrast zwischen Modernem und Traditionellem ein Kontrast zwischen Europäischem und Indigenem oder zwischen Eigenem und Fremdem ist. Trotz Hybridisierung kann das koloniale Selbstverständnis nach seinem Modell nicht komplett destruiert werden, denn es bleibt den eurozentrischen Bewertungen des Eigenen und Fremden im Grundsatz treu, auch wenn es das indigene Element nicht unterdrückt.

5.2 Transkulturation nach Ortiz, Transkulturalität nach Welsch

Der Begriff Transkulturation wurde erstmals in Lateinamerika geprägt. Der Kubaner Fernando Ortiz verwendete ihn in seinem Werk *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* von 1940, um einen besonderen kulturellen Mischprozess zu beschreiben. Seitdem wurde er vielfach in Lateinamerika aufgegriffen und weiter gedacht, etwa von José María Arguedas (1911–1969) in *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1975), der die Literatur des Andenraums als transkulturell definierte, und von Ángel Rama (1926–1983) in *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), der Ortiz' Modell um den Auswahlmechanismus ergänzte. Erst in den 1980er Jahren begann die Rezeption des Begriffs im angelsächsischen Raum.⁸⁴ Der Bezug der Transkulturation zur

⁸² Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, 20.

⁸³ Vgl. Rita de Grandis, „IncurSIONES en torno a hibridación: una propuesta para discusión de la mediación lingüística de Bajtín a la mediación de García Canclini“, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (23 [46] 1997) 46.

⁸⁴ Vgl. Mathias Hildebrandt, „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“, *Differenz anders denken*, Hrsg. Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005) 347.

Hybridität ist nicht klar definiert, je nach Modell ist Transkulturation ein Teil von Hybridität oder umgekehrt.⁸⁵

In seinem Buch, das eine Allegorie auf die kubanische Kultur ist, unterscheidet Ortiz *transculturación* von dem Begriff der Akkulturation. Seinen Neologismus hebt er bewusst von dem im US-amerikanischen Raum geprägten Begriff der Akkulturation ab:

„Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo *transculturación*, a sabiendas de que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo *aculturación*, cuyo uso se está extendiendo actualmente. Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo más apropiado. (...) Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*.“⁸⁶

Das Konzept der *transculturación* ist nach Ortiz unverzichtbar, um die kubanische Kultur zu verstehen. Um den Prozess – den Übergang von einer Kultur in eine andere, der eine Entwurzelung beinhaltet – zu erläutern, greift er auf die wichtigsten landwirtschaftlichen Produkte Kubas zurück, den Tabak und den Zucker, und beschreibt sie metaphorisch.

So präsentiert er die beiden Produkte als „el moreno tabaco y la blanconaza azúcar“⁸⁷, deren (rassistischer) Gegensatz eine Erfindung der Europäer ist: „El

⁸⁵ In Lateinamerika sind Transkulturation, Hybridität und Mestizierung im Verlauf der Geschichte und je nach Autor unterschiedlich kodiert worden. Erst seit Ende des 20. Jahrhunderts findet in Lateinamerika ein Theoriebildungsprozess statt, indem diese Begriffe semantisch differenziert und definiert werden.

⁸⁶ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2002) 254 und 260.

⁸⁷ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 135.

azúcar es ella; el tabaco es él...La caña fue obra de los dioses, el tabaco lo fue de los demonios; ella es hija de Apolo, él es engendro de Prosperina.“⁸⁸ Die spanischen Kolonialherren führten daher eine bewertende Unterscheidung zwischen den europäischen und den afrikanisch/indigenen Elementen und die Wechselbeziehungen zwischen ihnen auf allen gesellschaftlichen Ebenen ein:

„De la producción agraria e industrial de esas yerbas prodigiosas saldrían los intereses económicos que los mercaderes extranjeros habrían de torcer y trenzar durante siglos en nuestra patria para ser hilos de su historia, motivos de sus personajes y a la vez sostenes y ataduras de su pueblo.“⁸⁹

Ortiz geht weiter in seiner Analyse und zeigt, dass die Gegensätze nicht so einfach zu definieren sind. Er entlarvt die Stereotypen, indem er dem braunen Tabak distinktierte Umgangsformen und eine emanzipierte Denkweise zuschreibt und den Zucker dagegen als ein stillloses Massenprodukt charakterisiert, das für konformistisches Denken steht. Damit betont Ortiz, dass eine Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem nicht separatistisch erfolgen kann, weil sich Eigenes im Fremden und Fremdes im Eigenen findet.

Das Eigene kann sich auch komplett ins Fremde verändern, ohne dabei zwangsläufig seinen Ursprung zu negieren. Das verdeutlicht Ortiz zunächst am Beispiel von Zucker: „El azúcar cambia de coloración, nace parda y se blanquea; es almibarada mulata que siendo prieta se abandona a la sabrosura popular y luego se encascarilla y refina para pasar por blanca (...).“⁹⁰ Genauso wenig ist der Tabak rein, weil es „cigarros híbridos“⁹¹ gibt. Ob beim Zucker oder Tabak, der Prozess der Veränderung (und des Verlustes der eigenen Kultur) verläuft nach Ortiz ohne Konflikte.

⁸⁸ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 139–140.

⁸⁹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 137.

⁹⁰ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 143.

⁹¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 162.

Durch Modernisierungsprozesse wird die Herstellung beider Produkte angenähert und der Prozess der Transkulturation intensiviert. War der Prozess bis hierhin konfliktfrei, kommt es jetzt zur „creciente extranjerización“⁹². Der wachsende Kapitalismus und „tentáculos imperialistas“⁹³, womit auf die USA hingewiesen wird, bringen die wechselseitigen Beziehungen zwischen Tabak und Zucker aus dem Gleichgewicht und geben der Transkulturation eine Richtung, die Ortiz missfällt.

Vor der Modernisierung hatte Transkulturation zu einer stabilen Kultur sowie nationaler Einheit geführt. Doch diese Stabilität und Einheit, wie Mathias Hildebrandt in „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“ bemerkt, bezieht ihre „Stärke aus der Abgrenzung nach außen, der kapitalistischen Welt- und insbesondere der US-amerikanischen Wirtschaft, deren Einfluss von Kubas transkultureller nationaler Identität ferngehalten werden soll (...)“⁹⁴. Damit schafft Ortiz eine neue Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden, also zwischen Kuba/Lateinamerika und den USA, wobei das Eigene vom Fremden plötzlich zu trennen ist. Letztlich entkräftet Ortiz dadurch sein eigenes Modell: Der Übergang von einer Kultur in eine andere führt also nicht mit jeder Kultur zu einer Einheit bildenden Identität.

Im deutschen Sprachraum führte der Philosoph Wolfgang Iser den Begriff der Transkulturalität ein – wohl ohne Vorkenntnis von Ortiz⁹⁵. Er verwendet den Begriff als Gegensatz zu den Konzepten von Einzelkultur und Multikulturalität. Das Konzept der Einzelkultur, das er von Herder übernimmt, geht von der utopischen Vorstellung einer Einheitlichkeit aus, tendiert zur Abgrenzung und zum „kulturellen Rassismus“⁹⁶. Zu einem ähnlichen Urteil kommt Iser bei der

⁹² Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 232.

⁹³ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 232.

⁹⁴ Mathias Hildebrandt, „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“, 346.

⁹⁵ Vgl. Mathias Hildebrandt, „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“, 348.

⁹⁶ Wolfgang Iser, „Transkulturalität“, *Hybridkultur. Medien, Netze, Künste*, Hrsg. Irmela Schneider und Christian W. Thomsen (Köln: Wienand, 1997) 69.

Untersuchung des Modells der Multikulturalität, in dem mehrere Einzelkulturen nebeneinander und ohne gegenseitige Durchdringung gedacht werden. So sind beide Kulturmodelle für Welsch „nicht nur deskriptiv falsch, sondern auch normativ gefährlich und unhaltbar“⁹⁷.

Sein Konzept der Transkulturalität betont die Vielzahl der Lebensformen, Offenheit und ein pragmatistisches Verständnis von Kultur. Zwar ist Transkulturalität nichts Neues und hat die Geschichte schon immer geprägt, jedoch tritt sie in den modernen Gesellschaften in einer unbekanntem Intensität auf. Durch Migrationsprozesse, Verkehrs- und Kommunikationstechnologien und Globalisierung sind heutige Kulturen mehr denn je miteinander verbunden und voneinander durchdrungen: „Die Lebensformen enden nicht mehr an den Grenzen der Nationalkulturen, sondern überschreiten diese, finden sich ebenso in anderen Kulturen.“⁹⁸

Das Eigene und das Fremde werden also zunehmend vermischt: „Für jede einzelne Kultur sind tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten oder Trabanten geworden. Das gilt auf der Ebene der Bevölkerung, der Waren und der Information.“⁹⁹ Die Hybridität ist so intensiv, dass es schlichtweg kein echtes Eigenes und Fremdes mehr gibt. Sie werden inszeniert: „Authentizität ist Folklore geworden, ist simulierte Eigenheit für andere, zu denen der Einheimische längst selbst gehört.“¹⁰⁰ Auch inszenierte Elemente scheinen unproblematisch, denn die modernen Gesellschaften bezeichnet Welsch als offen für vielfältige Einflüsse. Nicht nur scheint der Umgang mit dem Eigenen und Fremden ähnlich wie bei Ortiz konfliktfrei, sondern zudem vollkommen emanzipiert von jeglicher Autorität und jeglichem System.

⁹⁷ Wolfgang Welsch, „Transkulturalität“, 69.

⁹⁸ Wolfgang Welsch, „Transkulturalität“, 71.

⁹⁹ Wolfgang Welsch, „Transkulturalität“, 72.

¹⁰⁰ Wolfgang Welsch, „Transkulturalität“, 72.

Welsch versteht Transkulturalität als einen externen und internen Prozess. Jeder Mensch unterliegt transkulturellen Prozessen, die sich zum Beispiel in der Frage nach seiner persönlichen Identität äußern. Identität ist nicht mehr nationaler, sondern kultureller Art. Die modernen Menschen verfügen nicht mehr über eine puristische Identität und sind pluralistisch in ihrem Selbstverständnis. Jeder entscheidet selbst, welche Elemente fremder Kulturen und welche Teile der eigenen Kultur oder inszenierter Fremd- und Eigenheiten konstitutiv für ihn sind – ein Gedanke, der die Einstellung der Lateinamerikaner geprägt haben könnte.

Ähnlich wie García Canclini in seinem Konzept der Hybridität unterstreicht auch Welsch in der Transkulturalität den versöhnlichen Konsens:

„Es gilt, unseren inneren Kompaß umzustellen: von der Konzentration auf die Polarität von Eigenem und Fremdem (mit der Folge einer zumindest gebremsten und oft nur abwehrenden Reaktion auf das Fremde) hin zu einer Aufmerksamkeit auf das möglicherweise Gemeinsame und Verbindende, wo immer wir Fremdem begegnen.“¹⁰¹

Fundamental für die Bildung des Konsenses ist eine pragmatische Leistung in Form von Interaktion mit der Fremdheit: „Verstehensprozesse können hilfreich sein, sind aber, für sich genommen, nie ausreichend, sondern nur in dem Maße nützlich, wie sie zu Fortschritten in Interaktionsprozessen führen.“¹⁰² Mit jeder Interaktion nimmt die Fremdheit ab – man könnte das Lesen von fremden Literaturen als solch einen Schritt sehen. Trotzdem besteht Welsch darauf, dass Transkulturalität nicht zu Homogenisierung führt. Vielmehr erzeugen transkulturelle Prozesse ständig neue Vielfalt.

Im Ganzen skizziert Welsch eine utopische Vorstellung von kosmopolitischen, toleranten Menschen und vom Umgang mit dem Eigenen und Fremden. In keinem Moment verweist er auf problematische Einstellungen, die sich zum Beispiel in Lateinamerika abzeichnen. Machtdiskurse werden zwar erwähnt, ihr Wirken wird jedoch nicht untersucht. Denn Welsch geht davon aus, dass sich

¹⁰¹ Wolfgang Welsch, „Transkulturalität“, 75.

¹⁰² Wolfgang Welsch, „Transkulturalität“, 77.

jeder von der Transkulturalität erfassen lässt und jeder die Gemeinsamkeit, die ja, wenn es kein Eigenes und Fremdes mehr gibt, gar keine ist, sucht. Seine Transkulturalität führt, wie Hildebrandt resümiert, „weder zu einer Synthese noch zur Auflösung von Differenzen, sondern die permanenten Austausch- und Wandlungsprozesse von Kulturen [führen] zu einer ‚enormen Komplexitätssteigerung‘ postnationaler Identitäten“¹⁰³.

¹⁰³ Mathias Hildebrandt, „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“, 351.

6 Intertextuelle Prozesse

Texte entstehen aus Kontexten. Das, was der Text sagt und wie er es sagt, ist in Beziehung zu anderen inter- und extratextuellen Elementen zu verstehen. Der Text als Kunstwerk ist also nicht autonom und selbst-referenziell, sondern weist über sich selbst hinaus und ist immer kulturell geprägt. Wie Kultur sind auch literarische Texte eine Konstruktion, in der verschiedene Elemente zusammenfließen. So arbeiten Birgit Neumann und Ansgar Nünning heraus:

„Literarische Texte stehen damit in einem offenen und dynamischen Bezug zum kulturellen Wissen ihrer Entstehungszeit: Sie speisen sich nicht nur aus kulturellem Wissensbestand, sondern haben auch aktiv an dessen Konstruktion, Modifikation und Dissemination teil (...).“¹⁰⁴

Weil Literatur und Kultur in einer wechselseitigen Beziehung stehen, können Texte als eine Neukonstruktion mit den Elementen des Eigenen und Fremden zum neuen lateinamerikanischen Selbstverständnis beitragen. Somit können sie wiederum einflussreich für interkulturelle Prozesse und die Entstehung eines kulturellen Wissens und (Macht-)Diskurse unter dem Vorzeichen der Emanzipation sein.

Diese sinnstiftende Kraft können Texte (oder kann Literatur insgesamt) nur haben, weil sie nicht nur das Eigene und Fremde mit einbeziehen, sondern im Dialog mit der Welt stehen und das kulturelle Wissen sowie die Diskurse der Entstehungszeit reintegrieren. Solch eine umfassende Reintegration kann keine vollständige Reproduktion bedeuten und setzt deswegen eine Auswahl und Modifikation der intra- und extratextuellen Elemente voraus. Es handelt sich um einen kreativen Prozess, in dem die Elemente im Text angeeignet werden. Das Eigene und das Fremde werden auch für die Aneignung im Text destruiert und neu konstruiert. Wie Neumann und Nünning schreiben:

¹⁰⁴ Birgit Neumann und Ansgar Nünning, „Kulturelles Wissen und Intertextualität: Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur“, *Kulturelles Wissen und Intertextualität*, Hrsg. Marion Gymnich, Birgit Neumann und Ansgar Nünning (Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2006) 6.

„Die selektive Aneignung kultureller Diskurse und die Zusammenführung von gemeinhin Getrenntem werden zum Ausgangspunkt für die Entstehung bzw. Emergenz von neuem kulturellen Wissen, das nicht vollständig auf vorgängige Referenzwelten rückführbar ist und das die bestehenden Wissensformationen hinterfragbar macht.“¹⁰⁵

Um die Bedeutung eines neuen Textes in einer Kultur und im Verhältnis zu einer anderen betrachten zu können, gilt es, die Austauschprozesse des Textes zu untersuchen. Diese Austauschprozesse können, wie Neumann und Nünning vorschlagen, im weitesten Sinne als Verfahren der Intertextualität verstanden werden. Durch Intertextualität können Texte auf die Fülle des kulturellen Wissens verweisen. Folglich kann sich Intertextualität nicht allein auf die Beziehung eines Einzeltextes zum anderen Text beziehen. Sie muss um das kulturelle Wissen erweitert werden:

„Entsprechend lassen sich intertextuelle Relationierungen weder allein auf innerliterarische Faktoren noch allein auf literarische Elemente reduzieren. Vielmehr rückt der literarische Text durch seine konstitutive Intertextualität, Intermedialität und Interdiskursivität in ein kulturelles Bezugsfeld synchroner Texte, Diskurse und Medien ein, die er aufruft, einspielt, aber auch verändert und kritisch reflektiert.“¹⁰⁶

Der intertextuelle Text ist ein Reflexionsmedium, in dem sich seine Differenz zu anderen Texten und Diskursen durch eine kritische Distanz äußert. So wird die Differenz durch die vielfältigen Bezüge und Aneignung nicht relativiert, denn Intertextualität bedeutet eben nicht, wie Karlheinz Stierle in „Werk und Intertextualität“ herausarbeitet, „eine Dezentrierung des Textes, sondern vielmehr seine Situierung. Die ‚intertextuelle‘ Relation ist Moment der Identität des Textes selbst und gewinnt nur im Hinblick auf diese ihre spezifische Bedeutung“¹⁰⁷. Demzufolge kann durch intertextuelle Bezüge des Eigenen und Fremden das lateinamerikanische Selbstverständnis in einem Text einzigartig erscheinen.

¹⁰⁵ Birgit Neumann und Ansgar Nünning, „Kulturelles Wissen und Intertextualität: Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur“, 17.

¹⁰⁶ Birgit Neumann und Ansgar Nünning, „Kulturelles Wissen und Intertextualität: Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur“, 16.

¹⁰⁷ Karlheinz Stierle, „Werk und Intertextualität“, *Dialog der Texte*, Hrsg. Wolf Schmid und Wolf-Dieter Stempel (Wien: Wiener Slawistischer Almanach, 1983) 16.

6.1 Intertextualität nach Kristeva

Die Beobachtung, dass ein Text sich auf einen anderen beziehen kann, wurde bereits in der europäischen Antike gemacht und durch den Begriff *imitatio veterum* (im Gegensatz zu *imitatio vitae*) erfasst. Den Begriff der Intertextualität und die dazugehörige Theorie aber führte die gebürtige Bulgarin Julia Kristeva mit ihrem Ende der 1960er Jahre geschriebenen Aufsatz „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“¹⁰⁸ ein. Das Konzept der Intertextualität entwickelte sie, wie im Titel schon angedeutet, zurückgreifend auf Michail Bachtin und seine Vorstellung von Dialogizität.

Bachtin, den Kristeva in ihrem Aufsatz in den Kontext des Russischen Formalismus setzt, mit dem er aber in einem Anregungs- sowie Spannungsverhältnis stand, lehnt eine statische Struktur in Literatur ab und stellt mit der Dialogizität ein dynamisches Modell vor. Einflussreich für sein Modell, das er in der Kulturrevolution in den 1920-er Jahren entwickelte, sind die Werke von Dostojewski und Rabelais sowie die Mippeische Satire und die Kraft des Karnevals. Für den russischen Literaturwissenschaftler hat das Wort als die kleinste bedeutungsvolle Einheit zwei Stimmen, die „direkte Intention der sprechenden Person und die gebrochene des Autors“¹⁰⁹. Diese Stimmen befinden sich in einer dialogischen Beziehung zueinander, die sich in Formen wie Parodie oder Polemik zeigt.¹¹⁰ Weil das Wort keine einzigartige Bedeutung mehr hat, kann es nicht mehr auf die eine Wahrheit verweisen. Das Hinschreiben des zweistimmigen Wortes schafft einen polyphonen Roman, der wegen der Dialogizität Autoritäts- und Absolutheitsansprüche an Wahrheit untergräbt.

Kristeva greift auf die dynamische Vorstellung und das dialogische Prinzip im einzelnen Wort zurück und verbindet beide für ihr Konzept:

¹⁰⁸ Im Original: „Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman“

¹⁰⁹ Manfred Pfister, „Konzepte der Intertextualität“, *Intertextualität*, Hrsg. Ulrich Broich und Manfred Pfister (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1985) 4.

¹¹⁰ Vgl. Manfred Pfister, „Konzepte der Intertextualität“, 4.

„Bachtin gehört zu den ersten, die die statische Zerlegung der Texte durch ein Modell ersetzen, in dem die literarische Struktur nicht *ist*, sondern sich erst aus der Beziehung zu einer *anderen* Struktur *herstellt*. Diese Dynamisierung des Strukturalismus wird erst durch eine Auffassung möglich, nach der das ‚literarische Wort‘ nicht ein *Punkt* (nicht ein feststehender Sinn) ist, sondern eine *Überlagerung von Text-Ebenen*, ein Dialog verschiedener Schreibweisen: der des Schriftstellers, der des Adressaten (oder auch der Person), der des gegenwärtigen oder vorangegangenen Kontextes.“¹¹¹

In Kristevas Lesart von Bachtin findet eine Bedeutungsverschiebung statt: Sind für Bachtin die Stimmen innerhalb des Textes entscheidend, weshalb seine Dialogizität, wie Pfister unterstreicht, vor allem intratextuell ist¹¹², sind für Kristeva die Elemente außerhalb des Textes ausschlaggebend. So definiert sie Intertextualität wie folgt:

„Jeder Text baut sich als Mosaik von Zitaten auf, jeder Text ist Absorption und Transformation eines anderen Textes. An die Stelle des Begriffs der Intersubjektivität tritt der Begriff der *Intertextualität*, und die poetische Sprache läßt sich zumindest als eine *doppelte* lesen.“¹¹³

Die Idee von einem Text als eine Mosaikkonstruktion auf das Eigene und Fremde zu übertragen, bedeutet zunächst, die beiden Elemente als verschriftlicht und als Zitate oder einzelne Worte zu betrachten. Sie werden aus zahlreichen anderen Texten herausgelöst und gemischt im Einzeltext neu geordnet.

Kristevas Intertextualität betont also den Bezug eines Einzeltextes zu Prätexten, auf die er mit An- und Abwesenheit oder mit Affirmation und Negation verweist. Auf eine ähnliche Weise zeigen das Eigene und Fremde ihr Verhältnis zu anderen Quellen, wobei die beiden Elemente jeweils aus Texten unterschiedlicher Kulturen stammen können.

¹¹¹ Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, *Literaturwissenschaft und Linguistik*, Hrsg. Jens Ihwe (Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1972) 346.

¹¹² Manfred Pfister, „Konzepte der Intertextualität“, 4.

¹¹³ Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, 348.

Wegen der Struktur eines Textes, die sich dialogisch aus der eines anderen Textes entwickelt, verfügt ein Einzeltext über eine offene und dynamische Form. Da das Eigene und das Fremde immer mit bereits verschriftlichtem Eigenen und Fremden verbunden sind, treten sie mit späteren Texten in einen dezentralisierten und unbegrenzten Austausch. Texte sowie das Eigene und Fremde sind transitiv, ihre Bedeutung ereignet sich im Bezug zum anderen.¹¹⁴

Kristeva weitet ihre Deutung von Text aus, macht Gesellschaft, Geschichte, Autor und Leser zum Text. Gleichzeitig scheint sie diesen gesamtulturellen Text zu personifizieren, wobei das Wort, das über einen horizontalen („Das Wort im Text gehört zugleich dem Subjekt der Schreibweise und dem Adressat“)¹¹⁵ und einen vertikalen („Das Wort im Text orientiert sich an dem vorangegangenen oder synchronen literarischen Korpus“)¹¹⁶ Status verfügt, eine aktive Rolle im inter- und extratextuellen Kontext übernimmt:

„So erweist sich der *Status* des Wortes – aufgefaßt als textuelle Minimaleinheit – sowohl als *Mediator*, der das strukturelle Modell mit dem kulturellen bzw. historischen Zusammenhang verbindet, wie auch als *Regulator* des Übergangs von Diachronie in Synchronie (in literarische Struktur).“¹¹⁷

Demnach gingen die Mosaikteile des Eigenen und Fremden nicht nur aus reinen Texten hervor, sondern aus dem gesamten kulturellen Kontext. Hier stellt sich die Frage, nach welchem Prinzip ein Einzelteil aus der Fülle der Teile für einen Einzeltext ausgesucht wird und wie seine Umwandlung erfolgt, wenn das Einzelteil nicht rein textuell ist. Kristeva gibt keine detaillierte Antwort darauf. Der Prozess der Einfügung eines Elements wird generell als Absorption und Transformation beschrieben. Jedoch sollen die Mosaikteile nicht in einem kreativen Prozess zu einem Neuen und Originellen angeeignet werden, vielmehr

¹¹⁴ Vgl. Sabina Becker, *Literatur- und Kulturwissenschaften* (Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2007) 143.

¹¹⁵ Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, 347.

¹¹⁶ Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, 347.

¹¹⁷ Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, 348.

sollen die Teile in der Intertextualität einander relativieren: „Das heißt, dass zwei Texte hier zueinander finden, sich widersprechen und relativieren.“¹¹⁸ Die Differenz zwischen den Texten sowie dem Eigenen und Fremden wird abgebaut. Das ist der Prozess der Destruktion für Kristeva, die damit das subversive Potenzial der Dialogizität von Bachtin für Intertextualität übernimmt. Durch die zahlreichen Verweise auf einen oder mehrere Prätexte soll die Autorität eines Einzeltextes abgebaut werden. Auch das Eigene und Fremde sind bedeutungsoffen, in ihrem Verweischarakter soll der Anspruch auf Authentizität und auf Autorität relativiert und somit ausgehöhlt werden – das Gegenteil von der Absicht der Lateinamerikaner.

Das ist nicht das einzige Problem, das sich ergibt bei dem Versuch, Kristevas Intertextualität auf die textliche Aneignung der Elemente für die Entwicklung von Emanzipation zu übertragen: Wenn jeder Einzeltext aus einem anderen entspringt, ist jeder Text intertextuell und Intertextualität in der Textualität immanent. Kristeva lässt, wie Pfister beobachtet,

„das Bild eines ‚Universums der Texte‘ entstehen, in dem die einzelnen subjektlosen Texte in einem *regressus ad infinitum* nur immer wieder auf andere und prinzipiell auf alle anderen verweisen, da sie ja alle nur Teile eines ‚texte général‘ sind, der mit der Wirklichkeit und Geschichte, die immer schon ‚vertextete‘ sind, zusammenfällt“¹¹⁹.

In diesem Gesamtext werden das Eigene und das Fremde zu Teilen einer universellen, intertextuellen Eigen- und Fremdheit, wodurch es kein spezifisches Eigenes und Fremdes mehr gibt.

Zudem spielt in diesem „Universum der Texte“ der Autor keine aktive Rolle mehr:

„Der Autor – das Subjekt der Erzählung – wird dadurch verwandelt, dass er sich in das System der Erzählung einbezieht, er ist nichts und niemand, sondern die Möglichkeit einer Permutation von S [Subjekt der Erzählung] zu D [Adressaten], von der Geschichte zum Diskurs und vom Diskurs zur

¹¹⁸ Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, 362.

¹¹⁹ Manfred Pfister, „Konzept der Intertextualität“, 9.

Geschichte. Er wird zur Anonymität, zur Abwesenheit, zur Lücke, damit er es der Struktur ermöglicht, als solche zu existieren.“¹²⁰

Der Kontext der Entstehung eines Textes verliert an Signifikanz: Der Autor wird zum neutralen Vermittler zwischen den Texten sowie zwischen dem Eigenen und Fremden. Seine Intentionalität entfällt komplett und mit ihr die Bedeutung der Auswahl an Mosaikteilen des Eigenen und Fremden sowie die Absicht, das lateinamerikanische Selbstverständnis neu zu prägen. Die Einzigartigkeit des Werkes schwindet, und mit diesem Verschwinden wird der lateinamerikanische Text zum Teil eines universellen Textes.

Die Einstellung zur Intertextualität und zu den beiden Elementen – also ob der Bezug zum anderen Text bewusst oder unbewusst vollzogen wird –, ist für Kristeva unwesentlich. Doch ein Einzeltext verhält sich nicht neutral gegenüber Prätexten. Wie Stierle argumentiert: „Die Weise, wie ein Text einen Text vergegenwärtigt, sagt zugleich etwas darüber aus, wie der Text sich zu dem Text verhält, den er heraufruft.“¹²¹ Es ist der Autor, der über das Einbauen von intertextuellen Elementen entscheidet. Seine Einstellung zu vorherigen Texten sowie zum Eigenen und Fremden ist entscheidend.

6.2 Einflussangst nach Bloom

Intertextualität muss die Rolle des Autors in Betracht ziehen und, um Kristevas Begriff zu verwenden, die Intersubjektivität mit einbeziehen. Harold Bloom geht mit seinem Konzept der Einflussangst auf die Intersubjektivität ein und betont die Beziehung eines Autors zum Vorherigen für poetische Produktion.¹²² Für sein Buch *Anxiety of Influence*, das selbst dicht an intertextuellen Bezügen in Form von Zitaten und Anspielungen ist, sind vor allem Nietzsches Idee der Antithese und Freuds Untersuchungen zu Abwehrmechanismen entscheidende Einflüsse.

¹²⁰ Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, 358.

¹²¹ Karlheinz Stierle, „Werk und Intertextualität“, 15.

¹²² Die Idee von Einflussangst wird von Bloom in Werken wie *A Map of Misreading* (1975), *Kabbalah and Criticism* (1975), *Poetry and Repression: Revisionism from Blake to Stevens* (1976) und *Agon: Towards a Theory of Revisionism* (1982) weitergedacht.

Einflussangst beschäftigt sich mit dem Umgang eines Autors mit der Literaturtradition. Im Unterschied zu Kristeva konzentriert Bloom sein Modell auf Literatur und insbesondere auf Dichtung:

„Poetic Influence – when it involves two strong, authentic poets, – always proceeds by a misreading of the prior poet, an act of creative correction that is actually and necessarily a misinterpretation. The history of fruitful poetic influence, which is to say the main tradition of Western poetry since the Renaissance, is a history of anxiety and self-saving caricature, of distortion, of perverse, wilful revisionism without which modern poetry as such could not exist.“¹²³

Unklar ist, warum Bloom Einflussangst als ein eher modernes, besonders ein okzidentales und ein männliches Phänomen einzuordnen sucht. Klar ist für Bloom, dass ein Dichter einen Prätext bewusst für seinen eigenen Text aussucht, was auch Stierle herausstellt – ganz im Gegensatz zu Kristeva. Die Heranziehung eines Prätextes erweist sich nicht als neutral, sondern als problematisch und kreativ zugleich, und die poetische Einflussangst als ein Mechanismus der Abgrenzung und Aneignung.

Wenn ein Autor nach Originalität und Anerkennung in der Literaturtradition strebt, befindet er sich am Anfang seines poetischen Schaffens in einem ödipalen Kampf mit einem vorherigen Autor. Allerdings kann der vorherige Autor als geistiger Vater nur dann dienen, wenn er ein starker ist: „My concern is only with strong poets, major figures with the persistence to wrestle with their strong precursors, even to the death. Weaker talents idealize; figures of capable imagination appropriate for themselves.“¹²⁴ Der beginnende Autor ist also immer ein schwacher, der erst in einer umfassenden Auseinandersetzung mit seinem Vorgänger und dessen Werken an Einzigartigkeit und Autorität gewinnt. Der Vorgänger dient als Katalysator für eine eigene Stimme:

„For the poet is condemned to learn his profoundest yearnings through an awareness of *other selves*. The poem is *within* him, yet he experiences the

¹²³ Harold Bloom, *Anxiety of Influence* (New York: Oxford University Press, 1973) 30.

¹²⁴ Harold Bloom, *Anxiety of Influence*, 5.

shame and splendor of *being found by* poems – great poems – *outside* him.“¹²⁵

Die unvermeidbare Einflussangst ist poetische Beeinflussung. Sie bedeutet eine Fehlinterpretation des vorherigen Autors, also ein von Angst geprägtes Lesen, das den Blick des nach Stärke strebenden Autors für Lücken im Prätext schärft. Die Lektüre des starken Autors ist begleitet von Versagensangst und der Angst vor Feminisierung, die trotzdem ein kreativer Prozess ist und zur Entwicklung eigener Ideen führt. Starke Ideen verhalten sich dialektisch zu den Vorherigen: „A poet, antithetically ‚completes‘ his precursor, by so reading the parent-poem as to retain its terms but to mean them in another sense, as though the precursor had failed to go far enough.“¹²⁶ Nach der Überwindung der Einflussangst und der Aneignung des Vorgängers weicht der nun starke Autor nicht nur von ihm ab, sondern denkt die Ideen des Vorgängers weiter, wobei Bloom nicht erklärt, warum die Weiterentwicklung immer antithetisch sein muss. Der neue starke Autor kann offen zum Vorgänger stehen, ohne an literarischer Originalität einzubüßen.

Bei dem Austausch zwischen den zwei Autoren handelt es sich nicht um einen Dialog, da sie nicht gleichgestellt sind, sondern um eine Art von Diskurs, in dem es um Macht geht. Man kann Einflussangst als Machtdiskurs im Sinne von Foucault interpretieren und, wie Asha Varadharajan in „The Unsettling Legacy of Harold Bloom’s *Anxiety of Influence*“ herausarbeitet, auf den postkolonialen Kontext anwenden:

„Bloom’s writings seem tailor-made for postcolonial contexts, because the themes of failure, lack, and inadequacy that describe his ephebes ‚ubiquitously characterize the speaking subject‘ of colonial pasts and national futures whose historical transformation, like the ephebe’s desire to become a strong poet, is always ‚grievously incomplete‘.“¹²⁷

¹²⁵ Harold Bloom, *Anxiety of Influence*, 26.

¹²⁶ Harold Bloom, *Anxiety of Influence*, 14.

¹²⁷ Asha Varadharajan, „The Unsettling Legacy of Harold Bloom’s *Anxiety of Influence*“, *Modern Language Quarterly* (69 [4] Dez 2008) 479–480.

So müssten alle Autoren des amerikanischen Kontinents zunächst als schwache Autoren verstanden werden – wegen der Ausrichtung der Arbeit auf die Aneignung von Emerson in den Werken von Martí und Rodó soll die Idee von Bloom auf eben Martí und Rodó weitergedacht werden. Schwach wären sie im Vergleich zum noch aus der Zeit des Kolonialismus bestimmten Literaturkanon. Aus dem Kanon müssten sie sich einen starken Vorgänger aussuchen, um durch seinen poetischen Einfluss stark zu werden. Zwar wollen die lateinamerikanischen Schriftsteller von Spanien und von Europa insgesamt als starke Autoren gesehen werden, doch ist ihr Wunsch vor allem das Schaffen einer eigenen, nicht-spanischen Literaturkultur.¹²⁸ Aus diesem Bedürfnis heraus bevorzugen sie es, sich einen starken Autor aus einem anderen (postkolonialen) Kontext zu suchen. Da also der Blick der lateinamerikanischen Autoren nicht nur auf die Literatur Spaniens gerichtet ist, sondern sich gleichzeitig auf die USA und konkret auf Emerson weitet, auf einen Schriftsteller, der nicht Teil dieser spanischsprachigen Tradition und der daraus resultierenden Einflussangst ist, muss das Verständnis eines schwachen Autors revidiert werden. Die Einflussangst (oder der Machtdiskurs) der Lateinamerikaner macht nur dann Sinn, wenn sie doppelt gesehen wird: Zum einen wollen Martí und Rodó generell von der okzidentalen Literaturtradition als starke Autoren anerkannt werden, zum anderen wollen sie sich von ihr allgemein und spezifisch von Emerson absetzen. Entsprechend muss die Schwäche im Verhältnis zu Emerson in einem Bereich gesehen werden, in dem ein gefühltes literarisches Defizit besteht, wie etwa hinsichtlich der intellektuell-kulturellen Emanzipation – ein Punkt, in dem die lateinamerikanischen Autoren als stark wahrgenommen werden wollen. Blooms Modell allerdings sieht Einflussangst nur im Verhältnis zu einer Quelle und nicht zu mehreren. So kritisiert Jacob Blevins in „Influence, Anxiety, and the Symbolic“:

¹²⁸ Die Vorstellung, dass die Autoren Lateinamerikas von Europa als vollwertig wahrgenommen werden wollten, beobachtet auch Heinz Krumpel: „Diese Aneignungsprozesse [von Ideen der Schriftsteller und Philosophen aus Europa] werden einerseits mit dem Bemühen um eine Erneuerung der eigenen Lyrik verbunden, und andererseits drückt sich darin das Streben nach kultureller Selbstbestimmung sowie die Hoffnung aus, mit der alten Welt in einen Kulturwettbewerb eintreten zu können.“ (Heinz Krumpel, *Aufklärung und Romantik in Lateinamerika* [Frankfurt am Main: Peter Lang, 143]).

„This is where Bloom fails. He always suggests that there is a single source, a single literary father with whom the strong poet battles.“¹²⁹

Wenn man das Verhältnis zu Emerson dennoch weiterhin nach Blooms Ein-Quellen-Modell analysiert, dann würden sich Martí und Rodó als schwache Autoren zunächst mit Emerson identifizieren und das Fremde als das Eigene betrachten. Im Verlauf der Lektüre jedoch würden sie Emerson zunehmend kritisch lesen, sich vom Fremden abgrenzen, eine poetische Leerstelle oder eine Differenz finden und diese kreativ mit eigenen Gedanken füllen. Es wäre der Moment, in dem sie das Fremde zu etwas neuem, antithetischem Eigenen aneignen würden. Ohne dabei das Fremde subversiv herauszufordern, würde gleichzeitig die Differenz zu ihm gesteigert. Dank der poetischen Beeinflussung von Emerson wären Martí und Rodó nun starke Autoren, deren Originalität sich in der Artikulation des lateinamerikanischen Selbstverständnisses äußern würde.

Doch Bloom gibt keinen Aufschluss darüber, wie sich das neue Eigene im Text zeigt. Wie auch Varadharajan feststellt, konzentriert er sich stärker darauf, die Effekte der Einflussangst als ihre Verwirklichung im Text zu untersuchen. Die Einflussangst als Machtdiskurs, die es zwar ermöglicht, einen Schriftsteller in seinem kulturellen Umfeld zu situieren, bewirkt allerdings eine „naturalization of authority and cultural hegemony“¹³⁰.

¹²⁹ Jacob Blevins, „Influence, Anxiety, and the Symbolic: A Lacanian Rereading of Bloom“, *Intertexts* (9 [2] Herbst 2005) 129.

¹³⁰ Asha Varadharajan, „The Unsettling Legacy of Harold Bloom’s *Anxiety of Influence*“, 470.

7 Emerson in der lateinamerikanischen Moderne

7.1 Allgemeiner Rezeptionsüberblick

Die Rezeption von Emerson in Lateinamerika ist zunächst im Zusammenhang mit Reisen und Reiseliteratur – zum Beispiel in Form einer Chronik wie *Escenas Norteamericanas* von Martí –, in der die Schriftsteller ihre Beobachtungen der lateinamerikanischen Öffentlichkeit vorstellten, zu betrachten. Das Reisen und seine Verschriftlichung hatten Bildungscharakter. Man wollte das Eigene kennen lernen und zugleich vom Fremden, also über die Grenzen von Lateinamerika hinaus, lernen sowie dieses Wissen teilen. Für die reisenden Schriftsteller, deren journalistische Tätigkeit ein Grund für die Reise sein konnte, galt die Kenntnis der Literatur als Schlüssel zum Verständnis des besuchten Landes. Besonders zwischen 1820 und 1890 waren die USA ein beliebtes Reiseziel innerhalb des amerikanischen Kontinents.¹³¹

Domingo Faustino Sarmiento reiste 1847, noch bevor er 1868 Präsident von Argentinien wurde, nach Neuengland. Er gilt als möglicher erster Lateinamerikaner, der auf Emersons Ideen reagierte:

„Sarmiento apparently spent three days in Concord. During this time he had a turkey dinner at Mary Mann's house, with Elizabeth Peabody in attendance and Ralph Waldo Emerson there as a guest, and two days later he again spent several hours with Emerson at his home and was invited to dine with him. (...) Emerson made a great impression on Sarmiento, and there are seventeen references to him in the *Obras completas*.“¹³²

Mag Sarmiento der erste Lateinamerikaner gewesen sein, der Emerson persönlich kennen lernte, so war er trotzdem nicht der erste, der ihn der lateinamerikanischen Öffentlichkeit in Printmedien im 19. Jahrhundert vorstellte. In dem Jahr, in dem Emerson starb, wurden drei Artikel über ihn in Lateinamerika

¹³¹ Vgl. José de Onís, *The United States as Seen by Spanish American Writers (1776–1890)* (New York: Gordian Press, 1975) 95.

¹³² Michael Aaron Rockland, *Sarmiento's Travels in the United States in 1847* (Princeton: Princeton University Press, 1970) 51–52.

veröffentlicht¹³³. Martí verfasste den Essay „Emerson“ am 6. Mai 1882, der am 19. Mai in der Zeitung *La Opinión Nacional* erschien. Enrique José Varonas (1849–1933) Artikel wurde am 11. Mai in *El Triunfo* veröffentlicht. Ausgerechnet Sarmiento war der letzte der drei Autoren, wobei er in einer der bekanntesten Zeitungen Lateinamerikas publizierte. Er äußerte sich zu Emerson am 26. Juni 1882 in *El Nacional*. Demnach signalisiert das Jahr 1882 den Beginn der Emerson-Rezeption in Lateinamerika.

In seiner Untersuchung „Notes on Emerson in Latin America“, die die Rezeption Emersons vom Ende des 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts verfolgt, weist John E. Englekirk darauf hin, dass ein höherer Bekanntheitsgrad von Emerson nicht vor den ersten spanischen Übersetzungen, die um 1900 erschienen, erkennbar ist – wobei Rafael Pombo bereits 1871 eine Übersetzung von Emersons „Fable“ angefertigt hatte, die allerdings erst 1916 in seinem Band *Fábulas y verdades* veröffentlicht wurde. Davor kannten Emerson nur wenige und sehr engagierte Lateinamerikaner, die ihn auf Englisch oder in freien französischen Übersetzungen gelesen hatten. Mit der Verbreitung der spanischen Übersetzungen änderte sich diese Situation. Emerson wurde Anfang des 20. Jahrhunderts mit europäischen Größen wie Nietzsche, Schopenhauer, Spencer und Wundt assoziiert. So erreichte Emersons Bekanntheit in Lateinamerika vor und nach dem Ersten Weltkrieg einen ersten Höhepunkt. Zahlreiche Essays erschienen in der lateinamerikanischen Presse, auch Vorlesungen wurden über Emerson gehalten.

Nach Englekirk las man sowohl Essays als auch Gedichte von Emerson, den man als den bedeutendsten Transzendentalisten wahrnahm. Besonders bekannt waren Essays wie „The Poet“, „Self-Reliance“, „The Over-Soul“, „Uses of Great Men“, „Compensation“, „Politics“, „Worship“ und „Art“. Dabei interessierte man sich nicht nur für Emersons Vorstellungen von Emanzipation, sondern auch von Literatur. Insgesamt nennt Englekirk folgende Schriftsteller, die auf die eine oder andere Weise auf Emerson reagierten: (Zitat Englekirk) Agustín Álvarez,

¹³³ Vgl. John E. Englekirk, „Notes on Emerson in Latin America“, PMLA (76, Jun 1961) 228–229.

Francisco García Calderón, Manuel González Prada, José Ingenieros, Eduardo de La Barra, José Martí, Calixto Oyuela, Rafael Pombo, Teresa Prats de Sarratea, José Enrique Rodó, Ramón Armando Rodríguez, Adela Rodríguez de Rivadeneira, José Santos Chocano, Domingo Faustino Sarmiento und Enrique José Varona.

7.2 Forschungsüberblick: Darío und Rodó

Darío reiste nicht nur in die USA, wo er während seines Besuchs in New York Martí persönlich kennen lernte, sondern er studierte ebenfalls die Literatur des Landes und fand in Whitman eine sehr anregende Lektüre. Bei der Betrachtung der Primärwerke von Darío finden sich intertextuelle Bezüge zu Emerson in Form von Zitaten. In seinem Buch *La caravana pasa – Libro tercero* zum Beispiel zitiert er Emersons Auslegung des schicksalhaft-determinierten Aspektes der Natur: „El elemento que pasa por la naturaleza entera y al cual llamamos vulgarmente fatalidad, toma un aspecto brutal y bárbaro, dice Emerson.“¹³⁴ Zu der Verbindung zwischen dem Nicaraguaner und Emerson findet man nur zwei Bemerkungen in der Forschungsliteratur – im Gegensatz zu Whitman. Die Aussagen von José Agustín Balseiro in seinem Buch *Seis estudios sobre Rubén Darío*¹³⁵ (1967) und von Antonio Belmás in *Este otro Ruben Darío*¹³⁶ (1968) sind ähnlich oberflächlich. Beide stellen fest, dass sich Darío insgesamt für die Literatur der USA Mitte des 19. Jahrhunderts wie die von Longfellow, Poe, Whitman und Emerson interessierte.

Auch wenn Rodó nie die USA bereiste, war ihm die US-amerikanische Literatur geläufig. In der Forschung existieren hier und da vereinzelte Sätze und Absätze, die auf Emerson als bedeutend – vor allen Dingen auf Emersons Vorstellung von

¹³⁴ Rubén Darío, *La caravana pasa – Libro tercero*, Hrsg. Günther Schmigalle (Berlin: Verlag Walter Frey, 2001) 154.

¹³⁵ Vgl. José Agustín, *Seis estudios sobre Rubén Darío* (Madrid: Editorial Gredos, 1967) 106.

¹³⁶ Vgl. Antonio O. Belmás, *Este otro Rubén Darío* (Madrid: Aguilar, 1968) 74 und 83.

Heldentum¹³⁷ in *Ariel* – für Rodós Denken hinweisen, ohne diese (überzeugend) zu erklären. In ihrem Buch *José Enrique Rodó* (1993) stellt Norma Suiffet heraus, dass Rodó für seine Vorstellung von Heldentum jene von Carlyle und Emerson mit einbezieht, ohne zu sagen, dass auch Emerson Carlyle las und dass Emersons Vorstellung vom *representative man*, also eines beispielhaften Menschen, sich grundlegend von Carlyles Deutung des *hero* unterscheidet. Für sie stellt das Verständnis vom beispielhaften Menschen die wichtigste Inspiration von Emerson für Rodó dar.

Ihren Ergebnissen aus dem kurzen Vergleich von Emerson und Rodó kann in mehreren Punkten nicht zugestimmt werden. Zum Beispiel sieht sie den Helden bei Rodó als einen handelnden, der das Böse bekämpft: „Será todo perfecciones y dulzuras; combatirá los poderes malignos; pasará por la vida con una sonrisa y un canto en sus labios, y siempre poseerá la libertad suprema (...).“¹³⁸ Emersons Held soll nach Suiffet dagegen stoischer Natur sein: „La finalidad del heroísmo es desconfiar de la falsedad y la injusticia y soportar estoicamente el mal.“¹³⁹ Doch Emersons *representative man* ist ein beispielhafter Mensch im Denken und Handeln. So schreibt Emerson zum Beispiel in „The Method of Nature“:

„A man, a personal ascendancy is the only great phenomenon. When nature has work to be done, she creates a genius to do it. Follow the great man, and you shall see what the world has at heart in these ages. There is no omen like that.“¹⁴⁰

Suiffet fehlt es am Verständnis für Emerson, wie auch ihr Vergleich des Schreibstils beider Autoren zeigt: „(...) Rodó es elegante y claro con una limpieza clásica de fuente, Emerson cultiva un estilo breve, de frases cortadas, poco hiladas una con otra, al punto de que la idea no tiene un desarrollo más allá de la

¹³⁷ Im Kontext von Emerson ist es allerdings richtiger, von beispielhaften Menschen zu sprechen.

¹³⁸ Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 44.

¹³⁹ Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 43.

¹⁴⁰ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 123.

simple forma sintética de la frase.“¹⁴¹ Abschließend schreibt sie, dass Rodós „un ser superior elevado“ kein Modell „positivista como pensaban Emerson y Carlyle“¹⁴² ist. Emersons Vorstellung vom *representative man* allerdings ist nicht positivistisch.

Im Gegensatz zur ihrer Lektüre von Rodó bleibt Suiffets Blick auf Emerson insgesamt oberflächlich. Ähnlich verhält es sich mit dem Vergleich von Rodó und Nietzsche. Sie weist zwar auf Rodós intensive Lektüre von Nietzsche hin – wobei sie betont, dass Rodós Held nicht Nietzsches Übermensch ist. Aber eine Verbindung zwischen dem deutschen Philosophen und Emerson erkennt sie nicht und damit auch nicht die Möglichkeit, eine weitere Aneignung von Emerson über Nietzsche zu untersuchen oder zumindest aufzuzeigen.

Die Rhetorik von Emerson und Rodó vergleichend zu untersuchen ist das Ziel von Sophia McClennens „Cultural Politics, Rhetoric, and the Essay: A Comparison of Emerson and Rodó“. Für ihre Analyse bezieht sich McClennen auf Emersons „The American Scholar“ und Rodós *Ariel* als herausragende Beispiele einer intellektuell-kulturellen Emanzipation des jeweiligen Amerika. Beide Autoren setzen Sprache und Literatur ein, um eine Kultur des unabhängigen Denkens einzuleiten.

McClennen weist zunächst auf einen akademischen Rahmen hin: Emerson spricht in „The American Scholar“ als Intellektueller zu Studenten, und in Rodós *Ariel* wendet sich Prospero an Schüler. Sowohl Emerson als auch Rodó wollen die Jugend auf die Herausforderungen im zeitgenössischen Leben vorbereiten und ihre Sicht auf die grundlegenden Probleme wie die Dominanz einer fremden Kultur schärfen. So beobachtet McClennen, dass beide Autoren „become trapped in the paradox that they wish to teach ‚free thinking‘ by means of rhetorical ‚indoctrination‘“¹⁴³. Jedoch trifft das weniger auf Emerson als auf Rodó zu: Im

¹⁴¹ Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 60.

¹⁴² Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 44.

¹⁴³ Sophia McClennen, „Cultural Politics, Rhetoric, and the Essay: A Comparison of Emerson and Rodó“ (CLCWeb Contents: Purdue University Press, 2000) 5.

Gegensatz zu Emerson, dessen tatsächliche Redesituation einen Dialog mit den Zuhörern nicht ausschloss, stellt sich Rodós Lehrer-Schüler-Situation, die einen platonischen Dialog andeutet, als reiner Monolog Prosperos dar. Auch hebt McClennen die intertextuellen Gemeinsamkeiten in beiden Autoren hervor, so etwa, dass Emerson und Rodó in ihren Texten Elemente einer klassischen Rede verwenden. Auch beziehen beide Autoren europäische Literatur in ihren Text ein, wie McClennen erkennt. Sie unterstreicht den Unterschied in der Intensität der Intertextualität, aber nicht im Umgang mit Literaturtradition: Während Rodó sich bewusst überwiegend an abendländischen Denkern orientiert und die griechische Antike als sein Ideal postuliert, löst sich Emerson von der Autorität der europäischen Literatur und lässt sich von ihrer Vielfalt für seine eigenen Ideen inspirieren.

Neben dem Vergleich der Rhetorik geht McClennen kurz auf inhaltliche Gemeinsamkeiten beider Denker wie den elitären Gestus und eine Idee von *self-reliance* ein. So kann man McClennen in der Folgerung durchaus beipflichten, Rodós Deutung von einer *self-reliance* – wobei es sich bei ihr nicht um die Aneignung von Emersons Idee von *self-reliance* handelt – stimmt nicht vollständig mit der von Emerson überein. Rodó ordnet die persönliche Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Einheit unter.

Da aber McClennen nicht herausstellt, dass Rodó Emersons Werke bekannt waren, können die Ähnlichkeiten beider Autoren nicht mehr als (zufällige) Parallelen, bedingt durch ähnliche historische Gegebenheiten, interpretiert werden.

7.3 Forschungsüberblick: Martí

Dass die Rezeption Emersons durch Martí am bekanntesten ist, lässt sich an der Anzahl der Untersuchungen erkennen, wobei sich ebenfalls in der generellen Forschungsliteratur mit Schwerpunkt auf dem Kubaner zahlreiche kurze Verweise auf Emerson finden. Der Anfang der Erforschung der Bezüge zwischen Emerson und Martí liegt in der Mitte der 1950-er Jahre. Die Forschungsentwicklung steht daher auch im Zusammenhang mit den politischen

Beziehungen zwischen Kuba/Lateinamerika und den USA sowie den politischen Einstellungen der Kritiker zu Martí und zu den USA. Insgesamt überwiegt die lateinamerikanische Sicht auf die Beziehungen zwischen den beiden Autoren, aus der heraus Martí überwiegend positiv gedeutet wird und aus der Emersons denkerisches Zentrum, die Natur, oft ungenügend dargestellt wird.

Im Zentrum der anfänglichen Rezeptionsforschung steht der Essay „Emerson“ (1882) und die allgemeine Beobachtung, dass Martí sich sehr für Emerson interessierte. Doch für Esther Shuler kann man nicht von Einfluss sprechen, wie sie in „José Martí – su crítica de algunos autores norteamericanos“ (1950) schreibt:

„Es interesante comparar las imágenes arriba citadas con los siguientes versos que citamos, no para establecer influencia emersoniana – la semejanza no es bastante marcada – sino para recalcar lo que hemos dicho de afinidad espiritual entre los dos autores.“¹⁴⁴

Die ähnlichen Vorstellungen von Natur, die sie in ihrem Artikel kurz herausstellt, sind für sie nicht ausreichend. Zu einem anderen Ergebnis kommen zwei weitere Kritiker, die ebenfalls die Naturvorstellungen vergleichen. So schreibt Félix Lizaso in „Emerson visto por Martí“ (1954):

„En Emerson se fundieron todas esas enseñanzas, y Martí lo tuvo en el lugar de cimero no ya del movimiento trascendentalista, sino también de una concepción de la vida y del hombre, de la ciencia y de la poesía, que tendría muchos puntos de contacto con la suya propia.“¹⁴⁵

William D. Isaacsons Schlussfolgerung in „Un análisis de la crítica de José Martí del ensayo *La Naturaleza* de Ralph Waldo Emerson“ (1953) klingt wie ein Lobgesang auf Martí: „No podemos nosotros, los norteamericanos, pedir una voz más capaz, más inteligente, más clara, para presentar materia de una delicadeza

¹⁴⁴ Esther Shuler, „José Martí – su crítica de algunos autores norteamericanos“, Archivo José Martí (Band 16, 1950) 179.

¹⁴⁵ Félix Lizaso, „Emerson visto por Martí“, Humanismo (3, Sep 1954) 33.

tan fina, como esta voz que tenemos en José Martí.“¹⁴⁶ Insgesamt aber sind die Vergleiche der Naturdeutung oberflächlich und konzentrieren sich auf die Auslegung der konstruktiven Aspekte der Naturdeutung beider Autoren.

Manuel P. González, der Emerson und Martí im Artikel „Las formas sintéticas en el periodo de mayor madurez de la prosa martiana (1880–1895)“ (1960) und in seinem Buch *José Martí – Epic Chronicler of the United States in the Eighties* (1961) kurz vergleicht, weist auf mögliche stilistische Gemeinsamkeiten hin. Zwar schließt er nicht aus, dass Emerson eine leichte Spur in Martí hinterließ. Grundsätzlich aber vertritt er die Meinung, dass Martí in Emerson lediglich eine Bestätigung für seine bereits vorhandenen Ideen gefunden habe: „La lectura de Emerson le sirve a Martí para ratificar y convalidar sus propias ideas, de antaño arraigadas. Más que descubrimiento o revelación, lo que en Emerson percibe es corroboración o confirmación de sus propias intuiciones metafísicas.“¹⁴⁷

Stilistische Gemeinsamkeiten werden von Iván Schulman in *Símbolo y color en la obra de José Martí* (1970) untersucht. Wie im Titel angedeutet, analysiert Schulman die Natursymbole beider Autoren. Neben dem deutschen Philosophen Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832)¹⁴⁸ und den französischen

¹⁴⁶ William D. Isaacson, „Un análisis de la crítica de José Martí del ensayo *La Naturaleza* de Ralph Waldo Emerson“, Memoria del Congreso de Escritores Martianos (1953) 713.

¹⁴⁷ Manuel P. González, „Las formas sintéticas en el periodo de mayor madurez de la prosa martiana (1880-1895)“, 19–20.

¹⁴⁸ Zwischen Krause und Emerson sieht Schulman denkerische Ähnlichkeiten. Allerdings ergeben sich beim zweiten Blick wesentliche Unterschiede zwischen den beiden Denkern, auf die Schulman nicht hinweist: Zum Beispiel denkt Krause Gott als ein „Urwesen“, das über der Welt ist – eine Vorstellung, die Emerson nicht teilt (und genauso wenig Martí). Wegen Martí's großem und umfassendem Interesse an Emerson betrachtet Schulman Krause, auf den sich Martí in seinen Werken nur wenige Male bezieht, als weniger entscheidend (Vgl. Iván A. Schulman, *Símbolo y color en la obra de José Martí* [Madrid: Editorial Gredos, 1970] 50). Der Einfluss Krauses auf Martí aber wird in der Forschung oft herausgestellt: Denn der *krausismo* war in Spanien, als Martí dort studierte, sehr einflussreich. Auch nahmen viele Lateinamerikaner den *krausismo* auf, vor allem in Argentinien und Uruguay. Bekannt war Krauses Philosophie auch in Kuba unter den Freiheitsdenkern, zu denen Martí's Lehrer Mendive zählte. Obwohl Martí in einem von *krausismo* geprägten Umfeld lernte und viel über Krauses Ideen wusste, kann er jedoch nicht als ein Anhänger Krauses angesehen werden, wie O. Carlos Stoetzer in seinem Buch *Karl Christian Friedrich*

Symbolisten wie Baudelaire stellt er Emerson als den wichtigsten Einfluss heraus: „Aun así, si se quiere considerar seriamente la cuestión del influjo sobre la concepción y la utilización del símbolo por parte de Martí, hay que acudir más bien a la doctrina estética de Emerson que a la de los simbolistas.“¹⁴⁹ Wie die ersten Arbeiten zu Emerson und Martí zeichnet sich auch die von Schulman durch eine optimistische Deutung von Emersons Naturauffassung aus.

José Ballón baut auf die Erkenntnis auf, dass Emerson ein bedeutender Einfluss für Martí war. In seinem Buch *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880–1887)* (1995) schreibt er sogar, dass Emerson der einzige große Einfluss war: „En [la] obra [de Martí] no encontramos un recuento similar respecto a ningún otro autor, ni en ningún otro momento, ni en la misma intensidad ni recurrencia.“¹⁵⁰ Damit mag er, wie später Lawrence Buell in *Emerson* (2003) urteilt – dessen Meinung sich die Verfasserin dieser Arbeit anschließt –, sicherlich übertrieben haben.¹⁵¹ Dennoch gewährt Ballóns Veröffentlichung wichtige Einblicke in die Bezüge zwischen Emerson und Martí. Ein weiteres, wichtiges Ergebnis der Analyse von Ballón ist, dass Martí in Emerson eine ähnliche Kritik am Kapitalismus erkennt und sich Emersons Vorstellung vom *beneficent socialism* aneignet. Zu seiner großen Leistung allerdings zählt die intertextuelle Untersuchung unterschiedlicher Werke von Emerson und Martí. Leider legt auch Ballón nicht die destruktiven Aspekte der Naturvorstellung bei Emerson dar, sondern konzentriert sich auf die konstruktiven. Er hinterfragt auch Emersons Einstellung zu Systemen nicht umfassend. Zum Beispiel arbeitet er nicht heraus, dass Emerson so wenig Regierung wie nur möglich fordert und dass Demokratie nach Emerson lediglich

Krause and his Influence in the Hispanic World schlussfolgert: „Martí followed many Krausean ideals although we could not call him a true *krausista*.“ (O. Carlos Stoetzer, *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World* [Köln: Böhlhaus Verlag, 1998] 186).

¹⁴⁹ Iván A. Schulman, *Símbolo y color en la obra de José Martí*, 49.

¹⁵⁰ José Ballón, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880–1887)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995) 8.

¹⁵¹ Vgl. Lawrence Buell, *Emerson*, 350.

eines der am wenigsten schädlichen politischen Systeme ist. Ebenfalls ist Emerson für ihn ein Verfechter des Individualismus, ohne dass er dabei Emersons Deutung von Individualismus interpretiert.

Ein ausgewählter Auszug aus dieser Arbeit erscheint in „Martí a fin de siglo: La voz marginal de Emerson frente a Europa“ (1996). In diesem Artikel konzentriert sich Ballón auf Emersons *English Traits* (1856) als entscheidenden Text für Martí's Emanzipation von Europa.

Einen noch genaueren und umfassenderen Einblick in die intertextuellen Bezüge zwischen den beiden Autoren gewährt Ballón in *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí* (1986). In diesem Buch, für das er Essays und Gedichte beider Autoren einbezieht, untersucht Ballón Martí's intertextuelle Methode, die er „mosaico“ nennt – ohne auf Kristeva oder andere intertextuelle Theorien einzugehen –, Emersons Gedanken in seine Texte einzubauen. Auch interpretiert Ballón die Figur des Kindes als Kritik am Kapitalismus, Martí's *Versos sencillos* und ihren Bezug zu Emerson sowie den Prozess des Sehens bei beiden Autoren. Seine Schlussfolgerung ist, wie im Titel bereits erkennbar, dass Martí durch die Lektüre von Emerson literarische Originalität erreicht sowie politische und kulturelle Emanzipation erlangt, wobei Ballón hier ebenfalls übertrieben haben mag. Außerdem betont er, dass „dentro del marco del modernismo hispanoamericano, Martí se acerca más a la tradición literaria de Nueva Inglaterra que a la europea“¹⁵². Doch auch in dieser Arbeit konzentriert sich Ballón auf Emerson als „fundamentalmente optimista“¹⁵³ und auf die Gemeinsamkeiten beider Autoren.

Die Untersuchung der intertextuellen Bezüge zwischen Martí und Emerson wird von Anne Fountain, die bereits 1973 eine Doktorarbeit zu diesem Thema veröffentlichte, in ihrem Buch *José Martí and the U.S. Writers* (2003) erweitert. Erstmals widmet sich Fountain Referenzen zu Emerson in Martí's zahlreichen

¹⁵² José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 10.

¹⁵³ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 9.

Artikeln und persönlichen Notizen. Auch weist sie auf Martí Übersetzungen von Emersons Gedichten hin. Emersons „Fable“ übersetzte Martí mit „Cada uno a su oficio“, „The World-Soul“ als „Emerson“, „Good-Bye“ als „Adiós Mundo“. Martí Notizen enthalten außerdem Übersetzungen von „The Test“ und „Blight“. Fountain leistet kaum interpretatorische Arbeit. Die Stärke von ihrer Untersuchung besteht jedoch darin, einen Überblick über Martí Interesse an Emerson zu geben und einen Einblick in die Intensität seiner Auseinandersetzung mit Emersons Werken zu gewähren.

In *Emerson* (2003) studiert Lawrence Buell unter anderem die Rezeption von Emerson weltweit und erforscht seine Aneignung durch internationale Autoren. So geht er mehrfach kurz auf Emerson in Martí ein, dessen Präsenz in Martí Werken Buell als „hyperinflation“¹⁵⁴ bezeichnet. Darüber hinaus deutet Buell an, dass Emersons *self-reliance* für Martí *national self-reliance* bedeutet haben könnte.

Georg Martin Schwarzmann beleuchtet in seiner Dissertation *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman* (2006) erstmals Martí in Beziehung zu Emerson und zu Whitman. Er analysiert den Einfluss von Emerson und Whitman auf Martí Suche nach einem politischen und kulturellen Entwurf für ein postkoloniales Lateinamerika. Nach Schwarzmann, der auf Ballóns Arbeiten aufbaut, beeinflusste Emerson Martí in der Vorstellung von *self-reliance*, Individualismus sowie Unabhängigkeit von Europa, Whitman dagegen in der Vorstellung von Freiheit und Demokratie. Alle drei Autoren sind für Schwarzmann universale Denker, die extreme politische Ausrichtungen vermeiden. Abweichende Einstellungen, denen man zustimmen kann, erkennt Schwarzmann vor allem was die indigene Bevölkerung, die Einwanderung aus Europa und den US-amerikanischen Imperialismus betrifft. An Schwarzmanns Arbeit kann (und muss) allerdings bemängelt werden, dass er zum Beispiel nur die konstruktiven Aspekte der Naturauffassung nach Emerson betrachtet, wie Ballón auch. Er stellt die Konzeptionen von *self-reliance/self* sowie Individualismus/Individuum als Synonyme dar, die sie nicht sind. Auch sind

¹⁵⁴ Lawrence Buell, *Emerson*, 327.

seine Interpretationen von Emerson nicht immer haltbar, denn weder intuierte Emerson eine Form von Gott noch einen zu verehrenden Gott: „Natural laws are related to moral laws and teach the worship of God. Nature represents but one form of God (...).“¹⁵⁵ Ebenfalls ist seine Schlussfolgerung zu hinterfragen: „Emerson became Martí’s philosophical ‚father‘ and instilled in him the pantheistic idea that nature represents the place where the Creator reveals himself to man (...).“¹⁵⁶ Denn Emerson wollte für niemanden ein „Vater“ sein, war er auch niemandes „Kind“, und seine revolutionären Ideen lassen sich nicht auf pantheistische Vorstellungen reduzieren.

Eine komplett konträre Position zu allen bisherigen Untersuchungen stellt Laura Lomas in ihrem Buch *Translating Empire* (2008) und ihrem Artikel „José Martí’s ‚Evening of Emerson‘ and the United Statesian Literary Tradition“ (2009) vor, die wegen ihrer weitgehend übereinstimmenden Inhalte zusammen diskutiert werden sollen. Lomas behauptet, dass Martí sich ab 1882 und spätestens ab 1883 nicht mehr mit Emerson identifizierte, weil Emersons Gedanken keine Lösungen für Lateinamerikas Probleme darstellten:

„[H]is writings after Emerson’s death in 1882 reveal increasing skepticism of Emerson’s brand of self-generation through thinking and writing: Emerson’s writing simply provided insufficient explanatory power to sustain Martí’s radical project.“¹⁵⁷

Mag zwar ihre These, dass Martí sich eben nicht vollständig mit Emerson identifizierte, vollkommen richtig sein – und es mag durchaus möglich sein, dass Martí Emerson nicht für alle seine Belange interessant fand –, so sind ihre beiden Arbeiten doch stark ideologisch gefärbt. Lomas orientiert sich an einer, wie sie selbst schreibt, „heterodox Marxist-“¹⁵⁸Ausrichtung und verliert dadurch an

¹⁵⁵ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman* (Columbia: University of South Carolina, 2006) 20.

¹⁵⁶ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 357.

¹⁵⁷ Laura Lomas, *Translating Empire* (Durham: Duke University Press, 2008) 130.

¹⁵⁸ Laura Lomas, *Translating Empire*, 6.

Glaubwürdigkeit. Sie reduziert die Beziehung zwischen Emerson und Martí auf die „positions of colonizer and colonized“¹⁵⁹. Basierend darauf stellt sie die Modernität als „imperial modernity“¹⁶⁰, die USA als „Anglo-American empire“¹⁶¹, Emerson als „Yankee Emerson“¹⁶² und Martí als „Latino migrant“¹⁶³ dar. Die Literatur der USA wird zum Ausdruck einer kulturellen Macht und Emerson zu dem Autor des US-amerikanischen Imperialismus, obwohl seine Bekanntheit erst vor und nach dem Ersten Weltkrieg den ersten Höhepunkt erreichte. Lomas nennt keine Gründe, warum man die USA bereits in den 1880er Jahren als „profoundly assimilationist culture“¹⁶⁴ betrachten sollte – ein Zeitpunkt, zu dem der kulturelle Austausch zwischen den USA und Lateinamerika gerade zu wachsen begann. Eine Stelle aus Emersons „The American Scholar“ reicht für Lomas aus, um Emerson imperialistisch zu deuten: „Emerson nominates youthful New Englanders to act as leaders of a nation destined to accumulate ‚cheap land‘ in order to balance the New and Old Worlds.“¹⁶⁵ So extrem, wie sie die Geschichte und Emerson (um-)deutet, so liest sie auch alle wesentlichen Texte von Martí über Emerson als Auffassungen gegen Emerson. Sieht Ballón „La tarde de Emerson“ (1883) als ein Zeichen für Identifikation von Martí mit Emerson, betont sie genau das Gegenteil. Als problematisch ist dabei herauszustellen, dass Lomas ab 1882, dem Zeitpunkt, ab dem die Forschung von einem klaren Interesse an Emerson und seiner Beeinflussung von Martí spricht, eine Abkehr von Emerson liest und dass diese Abkehr bereits nach einem Jahr – denn erste kurze Hinweise zu Emerson finden sich bei Martí 1881,

¹⁵⁹ Laura Lomas, *Translating Empire*, 135.

¹⁶⁰ Laura Lomas, *Translating Empire*, 5.

¹⁶¹ Laura Lomas, *Translating Empire*, 1.

¹⁶² Laura Lomas, *Translating Empire*, 137.

¹⁶³ Laura Lomas, *Translating Empire*, 2.

¹⁶⁴ Laura Lomas, „José Martí’s ‚Evening of Emerson‘ and the United Statesian Literary Tradition“, *Journal of American Studies* (43 [1] 2009) 3.

¹⁶⁵ Laura Lomas, „José Martí’s ‚Evening of Emerson‘ and the United Statesian Literary Tradition“, 7.

und man kann von diesen nicht auf eine Identifikation schließen – eingesetzt haben soll. Entsprechend ihrer politischen Ausrichtung bezeichnet Lomas Emersons Werk als „Emerson’s Anglo-Saxonist poison“¹⁶⁶ und sieht in Martí ein Bestreben „to provincialize not just Europe, but also the United States“¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Laura Lomas, *Translating Empire*, 158.

¹⁶⁷ Laura Lomas, *Translating Empire*, 9.

8 Emerson

8.1 Begegnung mit Natur

Emersons denkerisches Zentrum, die Naturauffassung, ist die Quelle der intellektuell-kulturellen Emanzipation und der Möglichkeit, in der Literatur und in der Gesellschaft Innovationen einzuleiten. Dabei ist die emanzipatorische Kraft nicht an die USA gebunden, sondern universell – unabhängig von zeitlichen, räumlichen und kulturellen Hintergründen – realisierbar.

Emersons Bemühen, eine alternative Vision des Lebens aus der Naturerfahrung zu entwerfen, rührt sowohl aus den zeitgenössischen religiösen als auch den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen, die er in Europa und besonders in den USA im 19. Jahrhundert beobachtet. Die Deutung und Praxis des Christentums sowie die Vorstellungen und Praktiken in Politik, Wirtschaft und Kultur sind für ihn fehlgeleitet. Allgemein kritisiert Emerson, dass der Mensch Systemen und Institutionen unterworfen und von diesen abhängig ist. Zudem sind es nicht nur die Abhängigkeit von Tradition und Autorität, sondern oft auch ganz persönliche dogmatische Denkweisen der Menschen, die den unfreien Charakter des Lebens im 19. Jahrhundert verstärken. In „The Method of Nature“ (1841) findet sich ein Aspekt der Kritik von Emerson, die im Lauf seiner Karriere unterschiedliche Akzente und Tiefe bekam:

„The land we live in has no interest so dear, if it knew its want, as the fit consecration of days of reason and thought. (...) We hear something too much of the results of machinery, commerce, and the useful arts. We are a puny and fickle folk. Avarice, hesitation, and following, are our diseases. The rapid wealth which hundreds in the community acquire in trade, or by the incessant expansions of our population and arts, enchants the eyes of all the rest; the luck of one is the hope of thousands, and the bribe acts like the neighborhood of a gold mine to impoverish the farm, the school, the church, the house, and the very body and feature of man.“¹⁶⁸

Emerson beobachtet, dass das Leben in der jungen Nation, die sich nach dem Bürgerkrieg in einem intensiven Aufbau befindet, materialistisch und mechanisiert

¹⁶⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 115.

erscheint. In dieser Wirklichkeit, die von hier an materialistisch-mechanisierte Wirklichkeit genannt wird, fehlen dem Leben dynamische Vitalität und dadurch Freiheit im Denken und Handeln. Doch geht es Emerson in seiner kritischen Beobachtung nicht darum, Handeln und Produktion von Gütern an sich abzulehnen. Vielmehr ist es die Herangehensweise der Menschen an diese Dinge selbst, die er beanstandet, wie man aus „Man the Reformer“ (1841) entnehmen kann:

„I content myself with the fact, that the general system of our trade, (apart from the blacker traits, which, I hope, are exceptions denounced and unshared by all reputable men,) is a system of selfishness; is not dictated by the high sentiments of human nature; is not measured by the exact law of reciprocity; much less by the sentiments of love and heroism, but is a system of distrust, of concealment, of superior keenness, not of giving but of taking advantage.“¹⁶⁹

Das Fehlen an „high sentiments of human nature“, „law of reciprocity“ und „sentiments of love“ und damit die Fehlentwicklungen in Politik, Wirtschaft, Kultur und Spiritualität liegen in einer fehlgeleiteten Ausrichtung des Geistes. Sie bedarf einer umfassenden Re-Fokussierung, die das Zurechtrücken der inneren Sicht eines einzelnen Menschen bedeutet, denn „[w]here there is no vision, the people perish“¹⁷⁰.

8.1.1 Sehen und Erleben

Für die neue Vision postuliert Emerson eine Hinwendung zur Natur, die er bereits in *Nature* (1836) formulierte. Der Mensch tritt in die Natur, weil „[i]n the woods, we return to reason and faith“¹⁷¹. In der Begegnung mit ihr erlebt er befreiende Prozesse:

¹⁶⁹ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 137–138.

¹⁷⁰ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 115.

¹⁷¹ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 10.

„There I feel that nothing can befall me in life,—no disgrace, no calamity, (leaving me my eyes,) which nature cannot repair. Standing on the bare ground,—my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite grace,—all mean egotism vanishes.“¹⁷²

Im Wald ist der Mensch frei von Zwängen und Abhängigkeiten. Die Natur stellt sowohl seine körperliche Gesundheit als auch sein geistiges Gleichgewicht wieder her, die in der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit nachhaltig gestört wurden. Das Hinausgehen in die Natur bedeutet eine Re-Naturalisierung des Menschen¹⁷³ und ist ein Befreiungsakt.

Die Art und Weise des Sehens ist entscheidend. Derjenige, der seinen Blick und seinen Geist für Natur, die über das Physische hinausgeht, öffnet, erfasst ihre wahre Bedeutung, wie Emerson in *Nature* schreibt: „When we speak of nature in this manner, we have a distinct but most poetical sense in the mind. We mean the integrity of impression made by manifold natural objects.“¹⁷⁴ Bei der richtigen Ausrichtung der Sicht erkennt der Mensch nicht nur die Wirkung der Natur, sondern auch die Schönheit seiner eigenen Natur und damit sich selbst in einem unverfälschten Zustand:

„The sun illuminates the eye and the heart of the child. The lover of nature is whose inward and outward senses are still truly adjusted to each other; who has retained the spirit of infancy even into the era of manhood.(...) In the tranquil landscape, and especially in the distant line of the horizon, man beholds somewhat as beautiful as his own nature.“¹⁷⁵

Der Einblick des Menschen in seine natürliche Schönheit, ein quasi natürlich-unschuldiger Zustand, ist nicht an einen Ort gebunden. Die Naturbegegnung

¹⁷² Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

¹⁷³ Die Re-Naturalisierung ist ein Prozess, in dem der Mensch sich zur Natur hinwendet und ihr Wirken in sich entdeckt. Auch in Nietzsches Kreislaufgedanken entdeckt Karl Löwith „die Rückkehr zur Natur“ (Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [Stuttgart: Kohlhammer, 1956] 92), die den Menschen wiederherstellt und heilt, und somit das Konzept der Re-naturalisierung.

¹⁷⁴ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 9.

¹⁷⁵ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

kann der Mensch im Wald, in den Bergen oder in der Betrachtung der Sonne erfahren. Was Emerson hier andeutet, ist demnach eine universelle Naturbegegnung – ein Raum und ein Moment außerhalb der weltlichen Wirklichkeit. Das Zurechtrücken der Sicht ist ein subversiver Vorgang, indem der Mensch sich von den gesellschaftlich auferlegten Zwängen befreit. Das Sehen erscheint bei Emerson als der dritte Raum nach Bhabha, in dem Widerstand möglich ist.

Doch Bhabhas Vorstellung des dritten Raumes kann bei Emerson nicht vollständig greifen. Nach Emerson ermöglicht die neue Sicht dem Menschen zudem eine Analogie zwischen ihm und der Natur zu erfassen, also zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen dem Eigenen und Fremden: „The greatest delight which the fields and woods minister, is the suggestion of an occult relation between man and the vegetable. I am not alone and unacknowledged. They nod to me, and I to them.“¹⁷⁶ Der Mensch und die Pflanzen erkennen in ihrem Gegenüber eine Entsprechung, es erfolgt eine Erfahrung der Korrespondenz. Eine gemeinsame Sprache erlaubt es Mensch und Pflanzen, miteinander in einen Dialog zu treten, wohingegen Bhabhas Modell nur eine Untergrabung der Machtdiskurse impliziert.

Während nach Bhabha im *beyond* eine Art von Orientierungslosigkeit geschieht, in der der Mensch neue Differenzen entwirft, zeichnet sich nach Emerson eine ganzheitliche Analogie zwischen der Menschheit und der natürlichen Welt ab. Der Mensch nach Emerson scheint vielmehr die Aneignung der Welt und weniger die Abgrenzung von ihr zu suchen. Die Fülle der Welt ist allein Schöpfung der Natur. Der Mensch als ihr Geschöpf geht mit seinem Körper und Geist nicht nur in die Natur zurück, sondern geht ursprünglich aus ihr hervor. So schreibt Emerson:

„Nature says,—he is my creature, and maugre all his impertinent griefs, he shall be glad with me. Not the sun or the summer alone, but every hour and season yields its tribute of delight; for every hour and change corresponds

¹⁷⁶ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 11.

to and authorizes a different state of mind, from breathless noon to grimmest midnight.“¹⁷⁷

Die Natur wird in Anlehnung an Swedenborgs Korrespondenzlehre gedeutet: Jeder physische und geistige Vorgang in der Welt stimmt mit der Natur überein, jeder körperliche und gedankliche Schritt entspringt aus ihr. Die Vielheit der Welt korrespondiert mit ihr. Die Natur ist die große Einheit und ist als das Seiende im Ganzen zu verstehen:

„The Supreme Critic on the errors of the past and the present, and the only prophet of that which must be, is that great nature in which we rest, as the earth lies in the soft arms of the atmosphere; that Unity, that Over-soul, within which every man's particular being is contained and made one with all other; that common heart, of which all sincere conversation is the worship, to which all right action is submission; that overpowering reality which confutes our tricks and talents, and constrains every one to pass for what he is, and to speak from his character, and not from his tongue, and which evermore tends to pass into our thought and hand, and become wisdom, and virtue, and power, and beauty.“¹⁷⁸

In diesem bekannten Ausschnitt aus „The Over-Soul“ (1841) erweitert Emerson das Verständnis von der großen Einheit. Die Natur ist Einheit, Zeit, Realität, Sprache, Handlung und Schönheit. Es deutet sich an, dass alle Dinge wesensgleich sind.

Man kann den Gedanken von der Einheit der Natur auf Ortiz' Modell der *transculturación* wie folgt übertragen: Wenn das Eigene und Fremde wesensgleich sind, bedeutet es, dass es keine Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden gibt. Weil auch die eigenen und fremden Elemente wesensgleich sind, gibt es in ihrer Wechselbeziehung keine störenden Machtaspekte.

Die Wesensgleichheit der Dinge nach Emerson hat umfassende Konsequenzen für den Menschen, der als Individuum aus der materialistisch-mechanisierten

¹⁷⁷ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

¹⁷⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 385–386.

Wirklichkeit in die Natur tritt. „I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part and particle of God“¹⁷⁹, stellt Emerson heraus. Als *transparent eye-ball* erfährt der Mensch, wie alles Bindende entbunden und miteinander verbunden wird, einschließlich seiner selbst. Das Individuum geht vollständig in allem, was es nicht ist, auf, wie Krusche in *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge* beobachtet:

„Der Idealist/Transzendentalist erkennt in der Gesamtheit der Welt sein eigenes anderes; alles Seiende spiegelt ihm – mehr oder weniger getreu – das einzig existierende Sein des Geistes. Das Subjekt erfährt sich nicht als Vereinzelt, das anderen gegenübersteht, sondern als in der Tiefe seines Wesens eins mit der von ihm angeschauten Welt.“¹⁸⁰

In dem Moment, in dem der Mensch eins mit der Natur ist, wird er zum Selbst-Bewusstsein (*self-consciousness*). So erfährt der Mensch in der Naturbegegnung einen neuen Bewusstseinszustand – die Einheit mit der transzendenten Totalität, die von hieran *Self* genannt wird. Das *Self* löst sich vom Bewusstseinszustand des rational-handelnden Individuums ab, das von hieran *self* genannt wird, und ermöglicht eine neue Einsicht in die Welt.

Das Zentrum der neuen Einsicht ist das Auge, *transparent eye-ball*. Somit ist das Auge auch Zentrum des Intellekts. Horizontfreies Sehen wird gleichgesetzt mit grenzenlosem Denken, wodurch der epistemologische Dualismus aufgehoben wird.¹⁸¹ Im *Self* erfährt also der Intellekt eine unendliche Freiheit. „There are no fixtures to men, if we appeal to consciousness“¹⁸², stellt Emerson in „Circles“ (1841) heraus. Das Denken des Menschen kennt in seinem natürlichen Zustand nichts Fremdes und damit keine intellektuellen Einschränkungen – ähnlich wie in

¹⁷⁹ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

¹⁸⁰ Thomas Krusche, *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge*, 18.

¹⁸¹ Vgl. Harold Bloom, „Emerson: Power at the Crossing“, *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Lawrence Buell (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993) 153.

¹⁸² Ralph Waldo Emerson, „Circles“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 405.

der Transkulturalität nach Welsch. Auch erkennt der Mensch im *Self* den Schlüssel zu sich selbst, nämlich seinen Intellekt: „The key to every man is his thought.“¹⁸³ Der Schlüssel zu sich selbst beinhaltet die Auseinandersetzung mit dem Eigenen und dem Fremden sowie die Wechselbeziehung zwischen den beiden Elementen. Ein so offener Umgang mit den eigenen und fremden Elementen wird nur in Welschs Konzept gedacht, denn Ortiz sucht in der *transculturación* letztlich die Abgrenzung zu einer bestimmten (Denk-)Kultur.

Wie mit den Begriffen aus obigen Zitaten, „the Supreme Critic“ und „God“, angedeutet, ist die Natur überdies erfüllt mit Spiritualität. Im Essay „The Over-Soul“ deutet Emerson eindringlich eine neue Vorstellung von Spiritualität an: „We live in succession, in division, in parts, in particles. Meantime within man is the soul of the whole; the wise silence; the universal beauty, to which every part and particle is equally related; the eternal ONE.“¹⁸⁴ Die spirituelle Wesenheit nach Emerson ist allem Seienden immanent und zu jedem Zeitpunkt gegenwärtig. Die große Einheit ist nun eine spirituelle, und durch die Begegnung mit der Natur „[w]e know that all spiritual being is in man“¹⁸⁵. Die Naturbegegnung bringt das *Self* des Menschen mit der spirituellen Wesenheit in Verbindung.

Das Eingehen einer Verbindung nennt Emerson Offenbarung: „We distinguish the announcements of the soul, its manifestations of its own nature, by the term *Revelation*.“¹⁸⁶ Für die Offenbarung, wie im bereits erwähnten Bild des *transparent eye-ball* enthalten, kehrt der Mensch seinen Blick von außen nach innen und versenkt in sein Innerstes. In diesem zeit- und raumlosen Zustand – der natürlichen Realität – weitet sich das *Self* in dem vom Spirituellen erfüllten Universum aus und sieht durch alles hindurch:

¹⁸³ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 404.

¹⁸⁴ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 386.

¹⁸⁵ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 387.

¹⁸⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 392.

„Every moment when the individual feels himself invaded by it is memorable. By the necessity of our constitution, a certain enthusiasm attends the individual's consciousness of that divine presence. The character and duration of this enthusiasm varies with the state of the individual, from an ecstasy and trance and prophetic inspiration, — which is its rarer appearance, — to the faintest glow of virtuous emotion, in which form it warms, like our household fires, all the families and associations of men, and makes society possible.“¹⁸⁷

Dieses Versenken bildet das höchste Ereignis für den Menschen und im Naturgeschehen. Dieser Höhepunkt bringt einen Überschuss an Natur hervor, die Ekstase. Die Offenbarung enthüllt sich als ein spirituelles Erleben.

Für diese Vorstellung von Spiritualität greift Emerson auf westliche und östliche Traditionen zurück, worauf unter anderem David M. Robinson in „Emerson and Religion“ hinweist:

„Although initially skeptical of what [Emerson] felt were the pantheistic and ‚superstitious‘ qualities of Asian religions, he found an affinity with Hinduism's mythical representations of the indwelling of God in the individual, and the concept of the universe as the manifestation of one mind, doctrines that he had worked out on a Platonic basis, but for which he found important confirmation in Asian scripture. Using both western and Eastern traditions, he attempted to forge a universal religion (...).“¹⁸⁸

Die „universal religion“ ergibt sich nicht nur daraus, dass Emerson unterschiedliche Denkweisen für seine Vorstellung verbindet. Hervorzuheben ist zudem, dass Emerson in seiner Vorstellung „abandoned the idea of a personal deity“¹⁸⁹. Für ihn ist das spirituelle Erleben – wie die Naturbegegnung – frei von historischen und kulturellen Kontexten. Das Erleben kann sich in jedem Menschen entfalten, ist nur an ihn selbst gebunden und im Bewusstseinszustand

¹⁸⁷ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 392.

¹⁸⁸ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson, Hrsg. Joel Myerson (New York City: Oxford University Press, 2000) 164–165.

¹⁸⁹ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 165.

des *Self* immanent. Somit stellt Emerson die Idee der „self-deification“¹⁹⁰ vor, wie Harold Bloom feststellt.

In der Ekstase offenbart sich dem *Self* Wahrheit, und der Mensch versteht, dass die Welt eine ethische ist:

„But beyond this recognition of its own in particular passages of the individual's experience, it also reveals truth. (...) For the soul's communication of truth is the highest event in nature, since it then does not give somewhat from itself, but it gives itself, or passes into and becomes that man whom it enlightens; or, in proportion to that truth he receives, it takes him to itself.“¹⁹¹

Emersons spirituelle Wesenheit ist ein prozesshaftes Ereignen, dessen ethische Offenbarung sich überall entfalten kann. Die Natur enthüllt sich als ein Text des neuen Spirituellen, dessen Lektüre jedem Menschen unabhängig von Zeit und Ort offen steht. So hält die natürliche Realität eine vollkommene Erlösung für den Menschen in jedem Moment seines Lebens bereit. Somit ist Emersons Deutung des Spirituellen subversiv und demokratisch zugleich, wie Krusche erläutert:

„Für die Transzendentalisten dagegen liegt die Botschaft Christi im Weisen eines Weges der Teilhabe der Menschen an der ewigen geistigen Welt. In wahrer Verwirklichung der ‚priesthood of believers‘ will Emerson eine Lehre aus zweiter, ihre gesellschaftliche Autorität aus ihrem Amt beziehender Hand ersetzen durch die von jedem zu empfangende Einsicht; statt des Glaubens an einen göttlichen Christus lehrt er den Glauben Christi an den göttlichen Menschen.“¹⁹²

Für den göttlichen Menschen ist die Offenbarung – wie auch die Naturbegegnung – gleichzeitig eine spirituelle Enthüllung des Menschen selbst, und die in der Ekstase erblickte Wahrheit ist Selbsterkenntnis, also die Einsicht in das ethische Vermögen und in das schöpferische Potenzial des Menschen. Folglich bedeutet *self-deification* für den Menschen auch, wie Robinson erkennt, „[an] increasing

¹⁹⁰ Harold Bloom, „Emerson: Power at the Crossing“, 153.

¹⁹¹ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 392.

¹⁹² Thomas Krusche, *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge*, 50.

capacity to displace private needs and desires with more selfless and universal ones“¹⁹³.

Der göttliche Mensch braucht keine Autoritäten und Eliten mehr, die García Canclini für sein Modell der externen Hybridität jedoch als bestimmend anführt, die über sein Wissen, was das Eigene und das Fremde sind, und damit über sein Leben und seine eigene Identität bestimmen. Dabei ist die Identität des Menschen im *Self* universell. Das im Menschen immanente Spirituelle öffnet sich nach Emerson für das Nicht-Ich und das Fremde:

„I am somehow receptive of the great soul, and thereby I do overlook the sun and the stars, and feel them to be the fair accidents and effects which change and pass. More and more the surges of everlasting nature enter into me, and I become public and human in my regards and actions.“¹⁹⁴

8.1.2 Destruktion und Konstruktion

Die Vorstellung, dass die Offenbarung ein spirituelles Erleben ist, deutet darauf hin, dass Emerson die Welt nicht statisch denkt. Die Natur befindet sich in einer permanenten Bewegung, auf die Emerson unter anderem in „The Method of Nature“ eingeht:

„The method of nature: who could ever analyze it? That rushing stream will not stop to be observed. We can never surprise nature in a corner; never find the end of a thread; never tell where to set the first stone. The bird hastens to lay her egg: the egg hastens to be a bird. The wholeness we admire in the order of the world, is the result of infinite distribution. Its smoothness is the smoothness of the pitch of the cataract. Its permanence is a perpetual inchoation.“¹⁹⁵

Die Natur offenbart sich als „rushing stream“, in dem es keinen endgültigen Anfang und kein definitives Ende gibt, sondern eine unendliche Abfolge von Anfang und Ende. Die permanente Destruktion und Konstruktion in der Welt ist Teil einer sogenannten „Methode“ der Natur. Eine genaue Beschreibung einer

¹⁹³ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 173.

¹⁹⁴ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 400.

¹⁹⁵ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 119.

heraklitisch gedeuteten Natur ist unmöglich, denn die permanente Dynamik lässt kein definitives Festhalten zu.

Da die Welt ununterbrochen zwischen ihrer Destruktion und Konstruktion pendelt, gibt es nichts Festes und Konstantes. Alles Verfestigte und Statische wird bewegt und aufgelöst. „Nothing solid is secure; every thing tilts and rocks“¹⁹⁶, betont Emerson. Letztlich wird aber alles Seiende als vollständig destruiert gedacht, alles ist eine Emanation: „Every natural fact is an emanation, and that from which it emanates is an emanation also, and from every emanation is a new emanation.“¹⁹⁷ Für diesen Gedanken stellt Emerson die Metapher des Kreises vor, die er in „Circles“ (1841) ausführlich deutet:

„The natural world may be conceived of as a system of concentric circles, and we now and then detect in nature slight dislocations, which apprise us that this surface on which we now stand is not fixed, but sliding. These manifold tenacious qualities, this chemistry and vegetation, these metals and animals, which seem to stand there for their own sake, are means and methods only (...).“¹⁹⁸

Alles prozesshafte Geschehen verflüchtigt sich, bis der Eindruck entsteht, dass die Welt *means and methods* ist. In einer Welt ohne festen Grund und ohne Substanz wird alles Seiende als transitorisch gedacht: „There are no fixtures in nature. The universe is fluid and volatile. Permanence is but a word of degrees.“¹⁹⁹

Auch die spirituelle Wesenheit wird von der Dynamik der Welt ergriffen und kann deshalb sprachlich nicht erfasst werden: „Language cannot paint it with his colors. It is too subtile. It is undefinable, unmeasurable, but we know that it pervades and contains us.“²⁰⁰ In einer Welt von Destruktion und Konstruktion

¹⁹⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 116.

¹⁹⁷ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 119.

¹⁹⁸ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 409–410.

¹⁹⁹ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 403.

²⁰⁰ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 387.

bedeutet Spiritualität eine Abfolge von Offenbarung und Nicht-Offenbarung. Das spirituelle Erleben wird somit zum prozesshaften Geschehen, dessen Ereignen der Mensch immer wieder sucht. Den Menschen kennzeichnet also, wie Robinson schreibt, „perpetual openness to new revelation“²⁰¹. Dabei zeigt sich die in der Offenbarung erblickte ethische Einsicht als universell. Es gibt kein Gutes und kein Schlechtes in der natürlichen Realität, wie Robinson herausstellt: „Punishment is not judgment from some external source such as God but manifestation of the ‚balance‘ of reality.“²⁰² Der Mensch kann nur ein Dasein an Natur oder ein Fehlen an ihr erfahren oder, wie Robinson schreibt, „‚reward‘ and ‚punishment‘“²⁰³. Da aber der göttliche Text der dynamischen Natur unaufhaltsam neu geschrieben wird, teilt er dem Menschen nie etwas endgültig mit. „There is no virtue which is final; all are initial“²⁰⁴, konstatiert Emerson. Dementsprechend ist Dasein an Natur auch nur transitorisch.

Das Leben, das erfüllt ist von unaufhörlicher Bewegtheit, verfügt über kein ultimatives Ziel: „We can point nowhere to anything final; but tendency appears to all hands: planet, system, constellation, total nature is growing like a field of maize in July; is becoming somewhat else; is in rapid metamorphosis.“²⁰⁵ Im scheinbaren Chaos der Natur erkennt man eine Tendenz, nämlich das unaufhörliche Umwandeln. Inmitten der Welt der „rapid metamorphosis“ herrscht keine Gewaltsamkeit und keinerlei Zwang, nur „holy silence and eternity“²⁰⁶. Der dynamische Verlauf der Natur, der die christlich gedachte Linearität der Geschichte aufhebt, ist die absolute Ordnung und die göttliche Harmonie. In dieser Ordnung werden nicht nur Autoritäten und Traditionen umgeworfen, sondern die Geschichte und alles Vergangene an sich.

²⁰¹ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 165.

²⁰² David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 163.

²⁰³ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 163.

²⁰⁴ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 411.

²⁰⁵ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 121.

²⁰⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 124.

Die einzige Daseinsform ist diejenige im prozesshaften Geschehen – das Werden. Die Welt ereignet sich in einer fortwährenden Gegenwart, die sich aber nie vollständig entfaltet, die Gegenwart selbst ist nur vorübergehend und flüchtet aus sich selbst heraus.²⁰⁷ Die Welt scheint zu schwinden, und auch die göttliche Immanenz verschafft ihr keine Präsenz. Die Offenbarung ereignet sich „as moments of grace, but depart just as quickly and mysteriously. They thus provide an increasingly unreliable basis for faith“²⁰⁸. Robinson deutet auf den destruktiven Aspekt der Vorstellung des spirituellen Erlebens: Eine dynamische spirituelle Wesenheit negiert eine vollendete Schöpfung, eine endgültige Erlösung und eine vollendete Identität. „In such a world, there was no secure identity except in movement and direction, and even that identity had elements of the unpredictable“²⁰⁹, schreibt Robinson. Nach dem Eintauchen in das universell Vollkommene folgt außerdem die Erkenntnis über das eigene Unvollkommene. Mensch und Gott sind zwar wesensverwandt, dennoch auch radikal unterschiedlich: „I am God in nature; I am a weed by the wall.“²¹⁰ Alles, was der Mensch erfassen kann, ist, dass „[t]here is the incoming or receding of God: that is all we can affirm; and we can show neither how nor why“²¹¹.

Die Oszillation zwischen Destruktion und Konstruktion bestimmt auch die Existenz und die Denkweise des Menschen. Wenn man die Vorstellung von *means and methods* auf den Menschen überträgt, zeichnet sich zunächst eine apokalyptische Vision seiner Existenz ab. In der Natur wird er zwar re-naturalisiert, aber er erfährt niemals ein Dasein als vollendeter Mensch, wie Emerson aufzeigt: „There is no man; there hath never been. The Intellect still asks that a man may be born.“²¹² Der re-naturalisierte Mensch kehrt immer

²⁰⁷ Vgl. Herwig Friedl, „Ralph Waldo Emerson und die Erosion der Metaphysik“, 63.

²⁰⁸ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 167.

²⁰⁹ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 166.

²¹⁰ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 406.

²¹¹ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 122.

²¹² Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 117.

wieder zu seinem geistigen Anfang zurück, ohne jemals sein endgültiges Ziel und Ende zu realisieren:

„The life of man is a self-evolving circle, which, from a ring imperceptibly small, rushes on all sides outwards to new and larger circles, and that without end. The extent to which this generation of circles, wheel without wheel, will go, depends on the force of truth of the individual soul.“²¹³

Der re-naturalisierte Mensch ist nur eine Andeutung seiner selbst, die fortwährend einen neuen Ausdruck erhält: „Every man is not so much a workman in the world, as he is a suggestion of that he should be. Men walk as prophecies of the next age.“²¹⁴

Das Denken des re-naturalisierten Menschen kennt keinen Stillstand. Es bewegt sich von einer Idee zur anderen, ohne jemals über ein abgeschlossenes Gesamtwissen zu verfügen, denn „[t]he power of mind is not mortification, but life“²¹⁵. Die intellektuelle Bewegtheit im *Self* erreicht keinen endgültigen Gedanken und keine bevorzugte Sichtweise. Die Nichtfixierbarkeit und die Vielfalt der Gedanken bedeuten nicht nur Liberalisierung und Demokratisierung der Ideen, sondern vermeiden jegliche Tendenz zum Extrem, das sich als Diktatur einer Idee einstellen könnte. Indem das Denken sich der im Fluss befindenden Welt in jedem Moment neu anpasst, offenbart sich das innovative und subversive Potenzial des Intellekts, durch das sich der Mensch von Machtdiskursen, wie sie Foucault zeichnet, jederzeit befreien kann.

Selbst das Schwinden der Welt ist transitiv, und Emerson kehrt die Bewegung um: „To questions of this sort, nature replies, ‚I grow‘. All is nascent, infant.“²¹⁶ Der Vorgang des Wachsens weist darauf hin, dass die Natur auf ein räumliches und zeitliches Bewegen nach oben ausgerichtet ist. Der Prozess des Daseins, in

²¹³ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 404.

²¹⁴ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 405.

²¹⁵ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 116.

²¹⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 121.

dem die Welt stets als nur anfänglich erscheint, befindet sich im ununterbrochenen zukünftigen Werden. Die Natur gibt einen Fingerzeig in die Zukunft. Allerdings ist die Zukunft, wie schon die Gegenwart, eine genauso dahinschwindende und offene. Das Werden ist ein Fortgang aus der Gegenwart, der jederzeit umbewegt werden kann. Trotzdem lässt das Werden als Wachsen eine wahrnehmbare Form erahnen. Genau in ihrer Aussicht auf das zukünftige Werden konstruiert sich die Welt selbst – wenn auch nur für einen unmessbaren Moment.

Das Werden der Natur spiegelt sich ebenfalls im Leben des Menschen: Er erfährt die Kraft der Erneuerung in der Natur, die ebenfalls in ihm selbst präsent ist. „In the woods, is perpetual youth“²¹⁷, weist Emerson zunächst auf die Natur hin und später auf die erneuernde Kraft des Geistes im Menschen: „In the woods too, a man casts off his years, as the snake his slough, and at what period soever of life, is always a child.“²¹⁸ Auch ist das innovative Denken des Menschen auf das Werden, auf die Zukunft, ausgerichtet: „In the thought of to-morrow there is a power to upheave all thy creed, all the creeds, all the literatures, of the nations, and marshal thee to a heaven which no epic dream has yet depicted.“²¹⁹

Wie im Bild des „I grow“ angedeutet, strebt die Natur nach höheren Formen und somit nach ihrer eigenen Weiterentwicklung und der des Menschen. Wie Krusche herausarbeitet, vereint Emerson einen evolutionstheoretischen Ansatz mit einem religiös geprägten Naturbild, der im Gegensatz zu Darwins Vorstellung von Weiterentwicklung und Auslese steht:

„Diese Perspektive eröffnet sich für Emerson durch den Gedanken der Evolution, der hier jedoch nicht die Darwinsche Theorie der Entwicklung der Arten meint, sondern die ‚poetische‘ Idee einer aufsteigenden Spirale von Lebensformen.“²²⁰

²¹⁷ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

²¹⁸ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

²¹⁹ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 405.

²²⁰ Thomas Krusche, *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge*, 228.

Nach Emerson ist der natürliche Mensch an sich bereits eine höhere Schöpfung: „A man, a personal ascendancy is the only great phenomenon.“²²¹ Weil aber die Natur nach höchsten Schöpfungen strebt, ist der Mensch nicht gleich Mensch und nicht in jedem Moment gleich, und da Evolution ein geistiger Vorgang ist, äußert sich die Differenz im gesteigerten Potenzial: „But nature has a higher end, in the production of new individuals, than security, namely, *ascension*, or, the passage of the soul into higher forms.“²²² Die höhere Form des Potenzials nennt Emerson *genius*: „When nature has work to be done, she creates a genius to do it. Follow the great man, and you shall see what the world has at heart in these ages.“²²³ So ist *genius*, wie Richard Poirier in *The Renewal of Literature* schreibt, eine radikalere Deutung des *Self*: „Through his concept of ‚genius‘ he manages to hold onto an idea of the self, even though it is a self far more shadowy than his rhetoric of individualism has led people to suppose.“²²⁴

Im Vorgang des Werdens manifestiert sich eine neue Macht in der Welt, „the new prospect of power“²²⁵. Diese *power* ist der Agens des Werdens, dieses Potenzial ermöglicht eine vorübergehende Konstruktion der Welt:

„Life only avails, not the having lived. Power ceases in the instant of repose; it resides in the moment of transition from a past to a new state, in the shooting of the gulf, in the darting to an aim. This one fact the world hates, that the soul *becomes*; for that for ever degrades the past, turns all riches to poverty, all reputation to a shame, confounds the saint with the rogue, shoves Jesus and Judas equally aside. Why, then, do we prate of self-reliance? Inasmuch as the soul is present, there will be power not confident but agent.“²²⁶

²²¹ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 123.

²²² Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 458.

²²³ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 123.

²²⁴ Richard Poirier, *The Renewal of Literature* (New York: Random House, 1987) 86–87.

²²⁵ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 405.

²²⁶ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 271–272.

Doch auch dieses fundierende Vermögen ist von der Bewegtheit der Welt ergriffen. Es ist keine feste Substanz der Welt, sondern ein nicht-essenzielles Ereignen, das in nichts Permanentes gründet.²²⁷ Dennoch ist diese neue Macht essenziell, denn sie verhilft der Welt zu einem transitorischen Ausdruck. Weil Emerson „took the risk of exalting transition for its own sake“²²⁸, erkennt Bloom in ihm „the American theoretician of power“²²⁹.

8.1.3 Schöpfen und Konstruieren

Die dynamische Natur erscheint als *means and methods* und somit als bedeutungsleer. Das Werden als Konstruktion allerdings und *power* lassen auf die Möglichkeit von Werten schließen: Der Mensch erfährt die Natur als „numberless and endless benefit“²³⁰, wenn er die offenbarte Wahrheit in seine tägliche Praxis verlegt und sie rational handelnd verwirklicht – eine pragmatistische Weltsicht zeichnet sich bei Emerson ab: „In these communications, the power to see is not separated from the will to do (...).“²³¹ Damit der Mensch die Natur verwirklichen kann, wird die radikale Trennung zwischen passiver *natura naturata* und aktiver Natur *natura naturans* aufgegeben und im re-naturalisierten Menschen vereint:

„The life of man is a self-evolving circle, which, from a ring imperceptibly small, rushes on all sides outwards to new and larger circles, and that without end. The extent to which this generation of circles, wheel without wheel, will go, depends on the force of truth of the individual soul.“²³²

²²⁷ Die Vorstellung eines nicht-essenziellen Seins bei Emerson beeinflusste später die Denker der Moderne wie Nietzsche und die Pragmatisten.

²²⁸ Harold Bloom, „Emerson: Power at the Crossing“, 151.

²²⁹ Harold Bloom, „Emerson: Power at the Crossing“, 151.

²³⁰ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 121.

²³¹ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 392.

²³² Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 404.

Als *natura naturata* steht der Mensch als Schöpfung der Natur da, und als *natura naturans* verleiht die Natur dem Menschen das Potenzial, selbst schöpferisch zu sein und zu konstruieren.

Der Mensch taucht also aus der mystischen Naturschau auf und tritt aus der natürlichen Realität im *Self* in die Endlichkeit hinein und blickt der Welt aus dem *self* entgegen.²³³ Er versteht, dass er die in *Self* gewonnene Erkenntnis nur im *self* als rational-handelndes Individuum in seinem praktischen Leben vollziehen kann. Wie Emerson schreibt: „Who heeds the waste abyss of possibility? The ocean is everywhere the same, but it has no character until seen with the shore or the ship.“²³⁴ So sieht die Intuition die Unendlichkeit des Meeres und die Ratio den Schiffsbau, um die Idee des Zitates fortzuführen. Um das Schiff zu bauen, verfügt der re-naturalisierte Mensch zudem über *power*, den Agens der sich konstruierenden Welt. In „Power“ (1860), der als einer der späteren Essays für den *pragmatical turn* steht, liest man: „All successful men have agreed in one thing,—that they were *causationists*.“²³⁵ Dabei schafft die Handlung des *causationist* einen universellen und einen individuellen Wert zugleich, der sich mit jeder neuen Tat verändert. Revision der Handlung entspricht der Natur, denn „[a] man’s wisdom is to know that all ends are momentary, that the best end must be superseded by a better“²³⁶. Entsprechend wird die Freiheit im Bewusstseinszustand des *Self* zur vorübergehenden Emanzipation im *self*. Das Leben entfaltet sich also nicht nur als „morally directed action“²³⁷, wie Robinson schreibt, sondern auch als machtwirksames und politisches Handeln. Doch eine endgültige Bewertung der Natur und eine dauerhafte Emanzipation erreicht der

²³³ Emerson unterscheidet auf Kant zurückgreifend zwischen sinnlicher und intelligibler Welt, stellt die Vernunft als das Zentrum der intuitiven und ganzheitlichen Erkenntnis im *Self* über den Verstand, der nur zu systematischem und praxisorientiertem Denken im *self* befähigt.

²³⁴ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 122.

²³⁵ Ralph Waldo Emerson, „Power“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 971.

²³⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 124.

²³⁷ David M. Robinson, „Emerson and Religion“, 168.

causationist nicht. Im kontinuierlich neuen Handeln und in einer permanenten Revision aber vermeidet er die Herrschaft eines Gedankens und totalitäres Handeln. Auf diese Weise erneuert er unablässig seine Emanzipation.

Nach Emerson strebt jeder Mensch nach einer pragmatistischen Leistung und somit danach, die offenbarte Wahrheit zu übersetzen. Sie kann vielfältige Formen annehmen, wie die Natur selbst:

„Each individual soul is such, in virtue of its being a power to translate the world into some particular language of its own; if not into a picture, a statue, or a dance,—why, then, into a trade, an art, a science, a mode of living, a conversation, a character, an influence.“²³⁸

All das, was der Mensch praktisch umsetzt, nennt Emerson Kunst. In „Art“ (1841) schreibt er:

„Art is the need to create; but in its essence, immense and universal, it is impatient of working with lame or tied hands, and of making cripples and monsters, such as all pictures and statues are. Nothing less than the creation of man and nature is its end.“²³⁹

Kunst ist ein schöpferischer Prozess, und in ihrem höchsten Ausdruck gleicht sie dem beständigen Fließen der Natur. „But true art is never fixed, but always flowing“²⁴⁰, erklärt Emerson. Am besten deuten Symbole die Welt an, wie Emerson hervorhebt: „Things admit of being used as symbols, because nature is a symbol, in the whole, and in every part.“²⁴¹

In einer dynamischen Welt allerdings gibt es keine festen und endgültigen Symbole, sie verändern sich genauso wie alles in der großen Einheit. Es gibt auch keine vorgeschriebenen Formen von Kunst. Ein Bild, eine Wissenschaft und

²³⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 122–123.

²³⁹ Ralph Waldo Emerson, „Art“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 437.

²⁴⁰ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 438.

²⁴¹ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 452.

ein Gedicht verfügen in ihrer Essenz über kein Differenz bildendes Wesen mehr, sie sind ein Ausdruck der transzendenten Totalität, sie sind universelle Kunst. Alle Künste und darin enthaltene Symbole „are but initial“²⁴².

„Words and deeds are quite indifferent modes of the divine energy. Words are also actions, and actions are a kind of words“²⁴³, schreibt Emerson und weist darauf hin, dass Natur als göttlicher Text bevorzugterweise eine Verwirklichung in der Literatur findet. Der Mensch, der die neue Literatur verfasst, kann nur ein Dichter sein: „[B]ut he whose eye can integrate all the parts, that is, the poet.“²⁴⁴ Das die Welt andeutende Symbol soll der Dichter als Metapher verschriftlichen.

Doch sprachliches Festhalten und Sprache an sich erweisen sich als problematisch: In ihrer ursprünglichen Form ist Sprache, wie alles in der Natur, eine Emanation. „[A]ll language is vehicular and transitive“²⁴⁵, erklärt Emerson in „The Poet“ (1844). Aber in der natürlichen Realität ist sprachliches Erfassen unmöglich und kann nur eine Andeutung der Welt sein. Außerdem ist Sprache weniger an die heraklitische Natur als an einen Sprecher gebunden, dessen Ausdrucksvermögen sich im Vollzug des Sprachaktes im *self* ändert.

In der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit verfügt die Sprache des *self* nicht mehr über die ursprüngliche Verbindung mit der transzendenten Einheit, wie Emerson in *Nature* schreibt: „The corruption of man is followed by the corruption of language.“²⁴⁶ Sprache ist also statisch und ohne Ausdruck, wie Poirier interpretiert: „Language not as a transparency but as an obstruction, language not as inherently mobile but as static and resistant, unless made momentarily otherwise (...).“²⁴⁷ Folglich muss der natürliche Dichter die

²⁴² Ralph Waldo Emerson, „Art“, 437.

²⁴³ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 450.

²⁴⁴ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 9.

²⁴⁵ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 463.

²⁴⁶ Ralph Waldo Emerson, „Language“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 22.

²⁴⁷ Richard Poirier, *The Renewal of Literature*, 30.

ursprüngliche Verbindung der Sprache mit der dynamischen Natur für die Dauer eines Momentes wiederherstellen. Trotz des sprachlichen Skeptizismus, den Poirier aufzeigt, versichert Emerson, dass ein herausragender Mensch über das Potenzial verfügt, Sprache als eine hörbare Stimme ertönen zu lassen und Schrift lesbar zu machen: „Nature is mute, and man, her articulating brother, lo!, he also is a mute. Yet when Genius arrives, its speech is like a river; it has no straining in nature to exist.“²⁴⁸

Doch ist es gerade dieser Skeptizismus, wie Poirier erkennt, in dem subversives Potenzial zu finden ist. Die Herausforderung des literarischen Schaffens verlegt Emerson also mehr in die problematische Beschaffenheit der Sprache als in äußere, geschichtliche Umstände.²⁴⁹ Demnach ist Sprache für Poirier der Raum des Widerstandes, sie ermöglicht eine prozesshafte und polysemantische Literatur:

„Language is however, the place wherein we can most effectively register our dissent from our fate by meanings of troping, punning, parodistic echoings, and by letting vernacular idioms play against revered terminologies. Through such resistances, more than through directly political ones, sporadic evidences might emerge of some truer self or ‚genius‘. Language is the only way to get around the obstructions of language, and in his management of this paradox Emerson shows why he is now and always essential.“²⁵⁰

Emerson denkt nicht nur den Prozess des Schreibens der Literatur neu, sondern auch den Prozess des Lesens. „One must be an inventor to read well“²⁵¹, unterstreicht Emerson in „The American Scholar“ (1837). Lesen ist wie Schreiben ein spiritueller und schöpferischer Vorgang: „There is then creative reading as well as creative writing.“²⁵² Der re-naturalisierte Mensch erkennt in der

²⁴⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 129.

²⁴⁹ Vgl. Richard Poirier, *The Renewal of Literature*, 10.

²⁵⁰ Richard Poirier, *The Renewal of Literature*, 72.

²⁵¹ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 59.

²⁵² Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 59.

natürlichen Kunst die große Einheit und darin die Vielheit der Deutung. Daher gibt es nicht eine einzige Lesart eines Kunstwerkes, sondern unendlich viele, die vom Kunst-Rezipienten abhängen. Entsprechend beobachtet Poirier:

„The effort of reading, like the effort of writing, is entirely its own reward. (...) Literature is supremely the place where this process goes on, a process in which, ideally, the reader and writer become indistinguishable as partners in the enterprise of ‚genius‘.“²⁵³

Somit kann nicht mehr von einem passiven Leser oder Kunst-Rezipienten gesprochen werden. Durch seine Interpretation schafft der Kunst-Rezipient vielmehr ein neues Kunstwerk und wird so zum Kunst-Schaffenden oder zum Autor. So wie das Schreiben subversiv ist, so ist auch das Lesen ein Prozess, in dem Autoritäten umgeworfen werden können.

8.1.4 Zusammenfassung

In der Begegnung mit der Natur erfährt der Mensch eine Befreiung aus den Zwängen und Abhängigkeiten der weltlichen Wirklichkeit und eine alternative Vision des Lebens. Die Natur offenbart sich dem Menschen nicht nur als ein Objekt der Anschauung, sondern vielmehr als eine spirituell erfüllte Quelle für ein freies und subversives Denken und Handeln. Der dynamische Verlauf der Natur – die Oszillation zwischen Destruktion und Konstruktion des Fixierten sowie dem Streben nach Evolution – ergreift auch den Menschen. So entdeckt der re-naturalisierte Mensch zwei Bewusstseinszustände, das *Self* und das *self*, und ihre jeweiligen Erkenntnisvermögen, die Intuition und die Ratio. In der Bewegung zwischen dem *Self* und dem *self* entfaltet sich ein schöpferisches Potenzial, das den Einzelnen befähigt, die Offenbarungen der Natur in Handlungen zu verwirklichen. Im herausragenden Menschen potenzieren sich das *Self* und das schöpferische Vermögen. Die grenzenlose Freiheit, die der Mensch im *Self* erblickt, kann erst in der Verwirklichung im *self* ihr subversives Potenzial entfalten und den Wert als Emanzipation erhalten. Unabhängig davon, ob ein herausragender Mensch oder nicht, Gedanken und Taten unterliegen einer permanenten Revision genauso wie die Verwirklichung der Freiheit.

²⁵³ Richard Poirier, *The Renewal of Literature*, 44.

8.2 Der re-naturalisierte Mensch

Nach der Begegnung mit der Natur blickt der re-naturalisierte Mensch mit einem kritischen Auge auf die Welt und nimmt die Konsequenzen einer fehlgeleiteten Ausrichtung des Geistes wahr. Freiheit und Emanzipation als wesentliche Gesetze der Natur können sich laut Emerson noch nicht voll entfalten, als Beispiel zeigt er auf die USA. So heißt es in der Rede „The American Scholar“, die Emerson 1837 in Cambridge hielt:

„We have listened too long to the courtly muses of Europe. The spirit of the American freeman is already suspected to be timid, imitative, tame. Public and private avarice make the air we breathe thick and fat. The scholar is decent, indolent, complaisant. See already the tragic consequence. The mind of this country, taught to aim at low objects, eats upon itself. There is no work for any but the decorous and the complaisant. Young men of the fairest promise, who begin life upon our shores, inflated by the mountain winds, shined upon by all the stars of God, find the earth below not in unison with these,—but are hindered from action by the disgust which the principles on which business is managed inspire, and turn drudges, or die of disgust,—some of the suicides.“²⁵⁴

Die US-Amerikaner sind zwar als Staat unabhängig, in ihrem Geist allerdings seien sie weiterhin von Großbritannien abhängig. In den USA werde die europäische Kultur oft unkritisch aufgenommen und unbedacht imitiert – mit fatalen Folgen: Wegen der nachahmenden Haltung bleibe die souveräne Nation ein bedeutungs- und lebloser Raum. Die politische Unabhängigkeit könne nicht in eine ganzheitliche Emanzipation, die eine emanzipierte Gesellschaft und Nation ausmachen, münden. Darum sei weder die Weiterentwicklung eines einzelnen Menschen noch der Gesellschaft möglich. Es setze der Rückschritt ein, der jeden Bereich erfasse. Die Gesetze der Natur, die ignoriert würden, müssten dringend in den USA verwirklicht werden. Deshalb lautet Emersons revolutionärer und zukunftsorientierter Aufruf:

„We will walk on our own feet; we will work with our own hands; we will speak our own minds. The study of letters shall be no longer a name for pity, for doubt, and for sensual indulgence. The dread of man and the love of man shall be a wall of defense and a wreath of joy around all. A nation of

²⁵⁴ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 70.

men will for the first time exist, because each believes himself inspired by the Divine Soul which also inspires all men.“²⁵⁵

Diese letzten Zeilen von „The American Scholar“ formulieren noch einmal die zentrale Idee der „Intellectual Declaration of Independence“: Die US-Amerikaner sollen sich nicht mehr auf das fremde Europa konzentrieren, sondern den Blick auf ihre eigene Natur wenden. Die politischen und wirtschaftlichen Systeme sowie kulturellen Normen und Werte mögen für die Europäer gut sein, weil sie dem europäischen Geist entstammen. Ihre Nachahmung ist jedoch nicht akzeptabel, denn der amerikanische und der europäische Kontinent sind trotz vieler Gemeinsamkeiten kulturell grundsätzlich verschieden.

Mit seinem Aufruf zur ganzheitlichen Emanzipation möchte Emerson eine radikale Umgestaltung der Gesellschaft nach der Naturauffassung initiieren. Das Zentrum der Emanzipationsbewegung, wie er in „The American Scholar“ postuliert, ist der *scholar*: „In this hope, I accept the topic which not only usage, but the nature of our association, seem to prescribe to this day,—the AMERICAN SCHOLAR.“²⁵⁶ Emerson setzt demnach auf den Einzelnen und auf das Potenzial des re-naturalisierten Menschen zur Verwirklichung der emanzipierenden Ideen.

8.2.1 Self-reliance

Zentrale Eigenschaften des herausragenden Menschen als *scholar* sollten nach Emerson folgende sein: „Free should the scholar be,— free and brave.“²⁵⁷ Freiheit und Mut wiederum entstehen aus *self-reliance*.

Der Ausgangspunkt für *self-reliance* ist der Blick auf die Natur. Im Einklang mit ihr erlebt jeder Mensch als intuitives *Self*, wie die spirituelle Wesenheit in ihm wirkt. Er erkennt, dass „the wide universe is full of good“²⁵⁸. Er kann auf das

²⁵⁵ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 71.

²⁵⁶ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 53.

²⁵⁷ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 65.

²⁵⁸ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 259.

schöpferische Potenzial in sich selbst vertrauen, er kann auf sein *Self* vertrauen, er ist *self-reliant*: „Trust thyself: every heart vibrates to that iron string.“²⁵⁹ Als *self-reliant* kann der Mensch sich von allen Normen und Werten der einengenden Wirklichkeit abwenden. „No law can be sacred to me but that of my nature. Good and bad are but names very readily transferable to that or this; the only right is what is after my constitution, the only wrong what is against it“²⁶⁰, stellt Emerson im Essay „Self-Reliance“ (1841) – in dem er die Idee von *self-reliance* am prägnantesten, wenn auch nicht exklusiv darstellt – mit Nachdruck eine zentrale Konsequenz für jeden Menschen heraus. „Die Doktrin der ‚Self-Reliance‘ kann Emerson mit solch irritierender Gewißheit und Überzeugung verkünden“²⁶¹, schreibt Krusche, für den *self-reliance* ein der Naturauffassung „komplementär gegenüberstehendes Phänomen“²⁶² ist, „weil für ihn das Ich nicht in sich, sondern in dem in ihm anwesenden Göttlichen seinen Grund hat. (...) Das moralisch autonome Individuum ruht in der Allseele und bezieht von daher die Grundlage seiner Existenz (...)“²⁶³. Weil der Mensch in der Allseele ruht, bedeutet *self-reliance* zudem eine Befreiung von materiellen, politischen und persönlichen Interessen sowie jeglicher Art von Machtdiskursen und somit eine totale Unabhängigkeit, wie Bloom erläutert: „Emerson dismisses the fear, and insists upon the necessity of the single self achieving a total autonomy, of becoming a cosmos without first ingesting either nature or other selves.“²⁶⁴

Nach Bloom ist *self-reliance* das Zentrum einer neuartigen, post-christlichen Religion und damit einer amerikanischen Spiritualität – eine umstrittene Deutung,

²⁵⁹ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 260.

²⁶⁰ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 262.

²⁶¹ Thomas Krusche, R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge, 34.

²⁶² Thomas Krusche, R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge, 17.

²⁶³ Thomas Krusche, R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge, 34.

²⁶⁴ Harold Bloom, „Emerson: Power at the Crossing“, 149.

die jedoch Emersons revolutionäres Denken in *self-reliance* herausstellt. So schreibt er in „Emerson and the American Religion“:

„The mind of Emerson is the mind of America, for worse and for glory, and the central concern of that mind was the American religion, which most memorably was named ‚self-reliance.‘ Of this religion, I begin by noting that it is *self-reliance* as opposed to God-reliance (...).“²⁶⁵

Bloom versteht das Verlassen auf das *Self* als das Verlassen auf das Sein, das Ursprüngliche und jeder Existenz vorhergehende:

„Deeper than *psyche* is the *pneuma*, the spark, the uncreated self, distinct from the soul that God (or Demiurge) created. *Self-reliance*, in Emerson as in Meister Eckhart or in Valentinus the Gnostic, is the religion that celebrates and reveres what in the self is before the Creation, a whatness which from the perspective of religious orthodoxy can only be the primal Abyss.“²⁶⁶

So macht das *Self* den Menschen zu einem ursprünglichen. Der ursprüngliche Adam also sieht in der Offenbarung sich selbst und die Welt vor der Entstehung. Auch befindet er sich in einem Prozess „in which the knower himself is known, a reading in which he is read“²⁶⁷. Die „American Religion“ ist demnach gnostisch. Es handelt sich nach Bloom um „the American Gnosis“²⁶⁸, die mit historischen Gnostizismus nichts zu tun hat: „Emerson’s Gnosis rejects all history, including literary history, and dismisses all historians (...).“²⁶⁹ Durch die subversive Gnosis sagt sich der ursprüngliche Adam, den Bloom in Emerson erkennt, von jeder Tradition los und feiert „the American difference of *discontinuity*“²⁷⁰.

²⁶⁵ Harold Bloom, „Emerson: The American Religion“, *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Harold Bloom (New York: Infobase Publishing, 2007) 33.

²⁶⁶ Harold Bloom, „Emerson: The American Religion“, 34.

²⁶⁷ Harold Bloom, „Emerson: The American Religion“, 55.

²⁶⁸ Harold Bloom, „Emerson: The American Religion“, 60.

²⁶⁹ Harold Bloom, „Emerson: The American Religion“, 54.

²⁷⁰ Harold Bloom, „Emerson: The American Religion“, 45.

In *self-reliance* erkennt Kateb ein Verfahren, Wahrheit zu erfassen: „[T]he core of self-reliance is a proper engagement with truth, requiring as much substantive withholding as possible.“²⁷¹ In *self-reliance* öffnet sich der Mensch für den „universal sense“²⁷². Seinem intuitiv geleiteten Denken des *Self* werden keine Grenzen gesetzt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Ich und Nicht-Ich, Eigenes und Fremdes – der Mensch erfasst alles. „But [Emerson] withholds nothing, it would seem, from the principle of self-reliance, which is the method of sympathetic withholding“²⁷³, beobachtet Kateb und resümiert: „At its best, self-reliance is nothing but an intellectual method, a method of truth.“²⁷⁴ Auch wenn Kateb auf den rezeptiven Aspekt der „method of truth“ alludiert, ist der Blick des Menschen flexibel. Auf diese Weise kann er sein Wissen neu ordnen: Er kann sich mühelos die Autoren der griechischen Antike, die Denker der asiatischen Kultur und die zeitgenössischen Schriftsteller in Europa und in Amerika erschließen und einen Blick auf künftige Tendenzen wagen. Dabei bevorzugt der Mensch als *scholar* keinen Gedanken, alle haben ein Recht darauf, gedacht zu werden, und alle haben ihren Gegenentwurf. So lässt die Interpretation der *self-reliance* als ein Verfahren der Wahrheitserkenntnis Kateb auf einen demokratischen Aspekt schließen: „[Emerson] is revealing democracy. But [Henry] James is right to insist on Emerson’s democracy: his receptivity, his power of uncommitted sympathy is democracy. Receptivity is the highest form of self-reliance.“²⁷⁵

In der Vorstellung von *self-reliance* beabsichtigt Emerson, die Fülle der Welt und gleichzeitig die Einheit der Natur einzuschließen. Im Essay „Self-Reliance“ weist Emerson außerdem darauf hin, dass der Mensch nicht nur mit seinem Intellekt

²⁷¹ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 1995) 3.

²⁷² Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 259.

²⁷³ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 4.

²⁷⁴ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 4.

²⁷⁵ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 6.

eins ist mit der Natur, sondern sich mit seinem Leben vollständig in den Gesetzen der Natur wiederfindet:

„Accept the place the divine providence has found for you, the society of your contemporaries, the connection of events. Great men have always done so, and confided themselves childlike to the genius of their age, betraying their perception that the absolutely trustworthy was seated at their heart, working through their hands, predominating in all their being.“²⁷⁶

Re-naturalisiert zu sein bedeutet auch, das Schicksal als „transcendent destiny“²⁷⁷ und seine Bestimmung für den Menschen zu akzeptieren. So wirkt der *scholar* in seinen Gedanken gefangen, und die Umgestaltung der Gesellschaft scheint eine Illusion.

Doch in „The American Scholar“ schreibt Emerson: „The mind now thinks; now acts; and each fit reproduces the other.“²⁷⁸ Damit gibt er einen Ausblick darauf, dass er nicht nur einen geistigen Aspekt in *self-reliance*, sondern auch *self-reliance* im Handeln sieht. Der Mensch „shall see, that nature is the opposite of the soul, answering to it part for part. One is seal, and one is print“²⁷⁹. So wie der Stempel als Methode und der Abdruck als Ausführung als aufeinander bezogen erkannt werden, so äußert sich *self-reliance* sowohl im *Self* als auch im *self*. Die Vorstellung von *self-reliance* erscheint als eine Möglichkeit das Schicksal als *transcendent destiny* aktiv zu gestalten, eine Befreiung aus den Zwängen der Geschichte jederzeit zu erreichen, und als der unbegrenzten Selbst-Entfaltung. Der Vollzug der *self-reliance* äußert sich außerdem als ein unverwechselbarer und transitiver Ausdruck eines Menschen, wie Kateb schreibt:

„Singularity or individuation is tied to one’s active vocation. Self-reliance means yielding to one’s real work, if one is released enough to insist on

²⁷⁶ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 260.

²⁷⁷ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 260.

²⁷⁸ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 62.

²⁷⁹ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 56.

discovering it. One's active vocation is the expression and completion of one's being, but it is also the reason for being.²⁸⁰

Allerdings ist *self-reliance* im Handeln der Vorstellung von *self-reliance* als ein Verfahren der Wahrheitserkenntnis untergeordnet und von den Einsichten im *Self* abhängig. Aus dieser Perspektive erscheint ein *self-reliant* Handeln immer defizitär, weil es im rational-handelnden Individuum²⁸¹ vollzogen wird. Kateb argumentiert wie folgt:

„There are impediments to active self-reliance that Emerson ponders (...). But even if these impediments were less strong, active self-reliance would still be, in his theory, inherently less worthy, less dignified, than mental self-reliance. I think there are two reasons for this. First, only mental self-reliance can be impersonal. Second, active self-reliance – even when and to the extent that it can be achieved – seems incomplete or inadequate unless one makes the effort to disclose it and make it signify, and such an effort of contemplation and interpretation is of course a mental one.“²⁸²

Trotz der von Kateb herausgestellten Unwägbarkeiten von *self-reliance* im Handeln oder, wie Kateb schreibt, *active self-reliance*, betont Emerson beständig, wie bedeutsam der Vollzug von *self-reliance* und die Ergänzung der beiden Varianten dieses Phänomens sind:

„It is easy to see that greater self-reliance must work a revolution in all the offices and relations of men; in their religion; in their education; in their pursuits, their modes of living; their association; in their property; in their speculative views.“²⁸³

²⁸⁰ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 24.

²⁸¹ In „Emerson, Individualism, and the Ambiguities of Dissent“ (in *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Lawrence Buell [Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1993] geht Sacvan Bercovitch Emersons Deutung von Individualismus nach: Bercovitch beobachtet, dass Emersons „individualism centers first and last on the independent self“ (S. 105–106). Somit ist Emersons „individualism as conscience“ (S. 103) anti-systemisch, der zeitgenössischen Auffassung von Individualismus radikal entgegengesetzt und damit eine kritische Vorstellung.

²⁸² George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 28–29.

²⁸³ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 275.

Erst in der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit kann die Vorstellung von *self-reliance* ihre volle Bedeutung enthüllen: In seiner höchsten Form ist das Phänomen Grundlage einer umfassenden Revolution und der *self-reliant* handelnde Mensch ein Reformierender:

„What is a man born for but to be a Reformer, a Remaker of what man has made; a renouncer of lies; a restorer of truth and good, imitating that great Nature which embosoms us all, and which sleeps no moment on an old past, but every hour repairs herself, yielding us every morning a new day, and with every pulsation a new life? Let him renounce everything which is not true to him, and put all his practices back on their first thoughts, and do nothing for which he has not the whole world for his reason.“²⁸⁴

Im Essay „Self-Reliance“ heißt es zudem: „Whoso would be a man must be a nonconformist.“²⁸⁵ Der re-naturalisierte Mensch weist die Vorstellungen der unnatürlichen Gesellschaft von sich, als Nonkonformist kann er sein schöpferisches Potenzial als Reformierender einsetzen, um seine eigenen Vorstellungen zu verwirklichen: „Insist on yourself; never imitate.“²⁸⁶

8.2.2 Der neue Dichter

Trotz aller Bedeutung von *self-reliance* als Verfahren der Wahrheitserkenntnis, strebt der Mensch nach dem Vollzug von *self-reliance*. Mit der aktiven Variante von *self-reliance* verfügt der Mensch über die Möglichkeit, Emersons Aufruf in *Nature*, „build, therefore, your own world“, zu verwirklichen und seine eigene Welt zu konstruieren – die Vorstellung, dass der Mensch fortwährend selbst über sein eigenes Selbstverständnis bestimmt, korrespondiert bei den in dieser Arbeit diskutierten Theorien nur mit Welschs Transkulturalität.

Da der re-naturalisierte Mensch bevorzugterweise die Einsichten der Natur in der Literatur verwirklicht, ist literarisches Schaffen *self-reliant* Handeln. Der *self-reliant* Mensch ist der neue Dichter, der wahre, natürliche Literatur verfasst.

²⁸⁴ Ralph Waldo Emerson, „Man the Refomer“, 146.

²⁸⁵ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 261.

²⁸⁶ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 278.

Damit sein Text in einer lesbaren Schrift erscheint und seine Worte eine Bedeutung transportieren, re-naturalisiert der neue Dichter als „emperor of his own right“²⁸⁷ die Sprache und stellt damit, wie im Kapitel zuvor erläutert, die ursprüngliche Verbindung der Worte mit der Natur her. Die re-vitalisierte Sprache spiegelt die Veränderungen der Welt, für jede Schöpfung findet der natürliche Dichter neue Worte, denn „[e]very new relation is a new word“²⁸⁸. Doch sobald der neue Dichter einen Sprachakt vollzogen hat, zweifelt er ihn an. Poirier weist darauf hin:

„And third, because the strongest evidence for me of Emerson’s own genius is that his way of writing simultaneously affirms and calls into doubt his, or anyone else’s, individual authority over language, the language he himself chooses to use. He calls into doubt the very existence in language of the individual self, even while he famously affirms it.“²⁸⁹

In einer dynamischen Welt hat ein Wort nie nur eine Bedeutung. Es verfügt über unendlich viele, aber keine definitive. Auch nach Kristevas Modell der Intertextualität kennt die poetische Sprache nicht die eine Deutung, sie lässt sich mindestens als eine doppelte lesen. Im Gegensatz zu Kristeva allerdings, nach deren Modell die Mehrfachbedeutung der Worte ihren Anspruch auf Autorität relativiert, sucht nach Emerson der neue Dichter immer wieder eine neue Bedeutsamkeit des Wortes für den vorübergehenden Moment.

Der sprachliche Skeptizismus und das bewegte Denken, *the onward thinking*²⁹⁰ wie Emerson in „History“ (1860) schreibt, fordern eine freie textliche Darstellung:

„For it is not metres, but a metre-making argument, that makes a poem,—a thought so passionate and alive, that, like the spirit of a plant or an animal,

²⁸⁷ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 449.

²⁸⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 455.

²⁸⁹ Richard Poirier, *The Renewal of Literature*, 69.

²⁹⁰ Ralph Waldo Emerson, „History“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 247.

it has an architecture of its own, and adorns nature with a new thing. The thought and the form are equal in the order of time, but in the order of genesis the thought is prior to the form.“²⁹¹

Für eine neue Literatur verabschiedet sich der natürliche Dichter von starren Vorbildern und befreit Kunst von formalen sowie von normativen Zwängen. Die lebendige Fülle der Welt wird zum transitiven Ausdruck in der Literatur des re-naturalisierten Menschen. Gleichzeitig wird die Natur, auf deren Territorium sich der natürliche Dichter befindet, zur Inspiration der neuen Literatur und die Landschaft zum Gedicht selbst: „Yet America is a poem in our eyes; its ample geography dazzles the imagination, and it will not wait long for metres.“²⁹² Auch verleiht der neue Dichter dem jeweiligen Zeitgeist, in dem er lebt, einen Ausdruck und ist selbst nur ein kurzzeitiges Symbol dieses Geistes: „But the artist must employ the symbols in use in his day and nation, to convey his enlarged sense to his fellow-men.“²⁹³ Entweder erneuert sich der Dichter selbst und wird zum neuen Dichter oder er wird von einem anderen abgelöst.

Emersons Dichter will sich von einschränkenden Denkweisen und dem abendländischen Machtdiskurs, auf den Foucault eingeht, befreien. Doch die Anwendung von Foucaults Modell zeigt ihre Grenzen. Im Gegensatz zur Vorstellung des französischen Denkers, nach dem der Autor das „Verlangen, nicht anfangen zu müssen“²⁹⁴ verspürt, will der neue Dichter nach Emerson immer wieder einen neuen Diskurs anfangen und ihn fortwährend neu schreiben. Aber anstatt am Machtdiskurs der Europäer auf Augenhöhe teilzunehmen beziehungsweise ihn zu beeinflussen, will der natürliche Dichter jeglichen Machtaspekt umwerfen. Dennoch zeichnen den neuen Dichter nach Emerson ein „Wille zur Wahrheit“²⁹⁵ und der Wunsch nach neuem Wissen aus. Die

²⁹¹ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 450.

²⁹² Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 465.

²⁹³ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 431.

²⁹⁴ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 9.

²⁹⁵ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 16.

emanzipierte Stimme des natürlichen Dichters aber wird vom Machtdiskurs nicht bestimmt werden und auch nicht ein Teil von ihm sein. In seinen Texten wird er neues Wissen artikulieren und einen neuen Diskurs konstruieren, ohne ihn zu kontrollieren und den Zugang zu ihm zu organisieren.

Der neue Dichter löst sich von vorangegangenen Dichtern und ihren literarischen Werken. So scheint er, um den Begriff von Bloom zu verwenden, ein starker Dichter. Ähnlich wie in Blooms Modell der Einflussangst setzt sich der neue Dichter nach Emerson mit anderen starken Dichtern auseinander: „Genius is always sufficiently the enemy of genius by over influence.“²⁹⁶ Emerson scheint also Blooms Einflussangst vorzudenken. Doch kann nach Emerson ein Dichter der unnatürlichen Gesellschaft – ein Dichter, der sich an Traditionen bindet – nicht ein starker sein. Zudem will der neue Dichter nicht zwangsläufig von der Literaturtradition der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit als stark anerkannt werden, sondern vor allem sich von ihr befreien – eine Vorstellung, die bei Bloom nicht vorhanden ist. Jedoch studiert der neue Dichter die bereits geschriebene Literatur und besonders die von natürlichen Autoren. Anstatt den Prätext auf seine Lücken zu lesen, erkundet er seine weitere Bedeutung:

„But the highest minds of the world have never ceased to explore the double meaning, or, shall I say, the quadruple, or the centuple, or much more manifold meaning, of every sensuous fact: Orpheus, Empedocles, Heraclitus, Plato, Plutarch, Dante, Swedenborg, and the masters of sculpture, picture, and poetry.“²⁹⁷

Der neue Dichter inspiriert sich an existierenden und bevorzugt an natürlichen Werken für sein eigenes literarisches Schaffen. Sie dienen ihm, wie für Emerson, „als bloße Anregung für sein in ihnen nicht aufgehendes Denken dienten (...)“²⁹⁸.

²⁹⁶ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 58.

²⁹⁷ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 447.

²⁹⁸ Thomas Krusche, *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge*, 13.

Emerson selbst kann als ein starker Dichter gesehen werden. Bloom deutet darauf hin:

„Emerson, by no means the greatest American writer, perhaps more an interior orator than a writer, is the inescapable theorist of all subsequent American writing. From his moment to ours, American authors either are in his tradition, or else in a countertradition in opposition to him.“²⁹⁹

Emerson als starker Dichter wird zum allgemeinen Objekt kreativer Auseinandersetzung. So wird der Vorgang der Auseinandersetzung, wenn man ihn wie Poirier weiterdenkt, selbst zu einem Gesetz, der wie Tradition anmutet: „Nothing is more recurrent in the canons of literature – or in Emerson – than the call for originality, until it becomes a sort of oxymoron, a tradition created by its own denial.“³⁰⁰ Die Originalität des neuen Dichters, die aus der Auseinandersetzung mit Emerson oder anderen starken Dichtern erfolgt, äußert sich nicht zwangsläufig antithetisch. Dickinson und Nietzsche zum Beispiel dachten Emerson weiter und gelangen dennoch zur literarischen Einzigartigkeit. Somit zeigt sich ein weiteres Defizit von Blooms Einflussangst.

Anders als Bloom inspiriert sich der neue Dichter nach Emerson nicht nur an einem Autor, sondern an vielen – Emerson selbst vermeidet die Einschränkung einer Quelle der Inspiration. Für eine natürliche Literatur inspiriert sich der neue Dichter an der Fülle der Welt. Er betrachtet nicht nur das Eigene, sondern auch das Fremde. Dabei imitiert er die kulturellen Elemente nicht, sondern eignet sie sich für sein Denken an. Auch in den Werken von Emerson erkennt man zahlreiche und vielfältige Quellen der Inspiration. Aber auch Denker, die sich an Emerson inspirierten wie Nietzsche und James, spiegeln Emersons Quellen der Inspiration.

Nach Emerson entstehen Texte aus anderen Texten und anderen Kontexten – so wie seine eigenen. Die natürliche Literatur verweist immer auf die Fülle der Kontexte und damit auf die Vielfalt der eigenen und fremden Elemente. Nach

²⁹⁹ Harold Bloom, „Emerson: Power at the Crossing“, 148.

³⁰⁰ Richard Poirier, *The Renewal of Literature*, 28.

Emerson ist der natürliche literarische Text, wie in Kristevas Intertextualität, immer intertextuell, und Intertextualität ist essenziell für literarisches Schaffen. Entsprechend ist ein Text nach Emerson gleichzeitig ein universaler, der mit anderen Prätexten vertextet ist. Jedoch weist der Text nach Emerson nicht mit Anwesenheit oder Abwesenheit auf einen Prätext, denn im Prozess der Aneignung wird er weiter gedacht und erscheint in umgewandelter Form.

Poirier folgert, dass es in der Literatur als Symbol der transzendenten Totalität streng genommen keine Originalität mehr gibt:

„When Emerson says that literature is ‚ephemeral‘ or that we should look toward its ‚entire disappearance,‘ he is best understood, then, to be participating in an aspiration that is anciently a part of the literary enterprise itself, the aspiration for ‚originality.‘ Strictly speaking there is no such thing as originality. A literary text, any text, generates itself, word by word, only by compliance with or resistance to forms of language already available to it.“³⁰¹

Entsprechend dieser Interpretation erscheint der Dichter als ein neutraler Vermittler zwischen Texten und Eigenem sowie Fremdem, der „es der Struktur ermöglicht, als solche zu existieren“³⁰², um den Gedanken von Kristeva aufzunehmen. Allerdings zeigt der Vollzug der Natur in einem literarischen Werk gleichzeitig auf die einzigartige Bedeutung des Textes. Es ist also der Dichter, der in einem bestimmten Moment über die Situierung des Textes entscheidet und ihm somit den ersten Ausdruck verleiht, wie Stierle in seinen Ausführungen zur Intertextualität herausstellt. Im Gegensatz zu Kristevas Vorstellung nimmt sich der neue Dichter nach Emerson in seiner Rolle als Autor nicht zurück. Außerdem ist nach Emerson die Originalität des Textes immer auch vom Leser abhängig. Trotz seiner vielfältigen Interpretation verliert der Text nach Emerson nicht an seiner Einzigartigkeit, vielmehr wird sie durch jede Lektüre neu vollzogen.

8.2.3 Der beispielhafte Mensch

³⁰¹ Richard Poirier, *The Renewal of Literature*, 29.

³⁰² Julia Kristeva, „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, 358.

Auch wenn Emerson für die Idee der *self-reliance* den einzelnen Menschen, sein Dasein und seine eigene Natur betont, bedeutet sie nicht, dass der Mensch sich ausschließlich auf sich selbst konzentriert und in Einsamkeit lebt.

Wie im Bild des *transparent eye-ball*, das bereits im vorhergehenden Kapitel kurz interpretiert wurde, erkennbar, öffnet sich der Mensch im *Self* auf alles, was Nicht-Ich ist. Er erkennt, dass „[a]ll things are shadow of him“³⁰³, der spirituellen Wesenheit, und seine Ähnlichkeit mit den Dingen. Der Mensch ist ein Kreis, der alles Seiende erfasst. Die Ausrichtung des Geistes nach der Natur heißt das Einbeziehen und nicht das Ausschließen des Nicht-Ich, des Objektes und des Fremden.

Vereint mit der Welt versteht der Mensch, dass die spirituelle Wesenheit „exact law of reciprocity“³⁰⁴ und „sentiments of love“³⁰⁵ impliziert. Das Spirituelle im Menschen beeinflusst sowohl ihn selbst als auch seine Beziehungen zu anderen Menschen: „When it breathes through his intellect, it is genius; when it breathes through his will, it is virtue; when it flows through his affection, it is love.“³⁰⁶ Nur wenn der Mensch mit anderen Menschen interagiert, kann sich der Vollzug des Spirituellen als eine ethische Handlung und emotionale Verbundenheit manifestieren.

Auch die Beziehungen des herausragenden Menschen wie des *scholars* zu seinen Mitmenschen werden vom Spirituellen geprägt. Doch anders als der re-naturalisierte Mensch verspürt der herausragende das Wirken des Spirituellen in einem gesteigerten Maße. So schreibt Emerson über den *scholar*: „He is the world's eye. He is the world's heart.“³⁰⁷ Wenn der re-naturalisierte Mensch

³⁰³ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 407.

³⁰⁴ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 137.

³⁰⁵ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 138.

³⁰⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 387.

³⁰⁷ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 63.

Verbundenheit mit seinem Gegenüber erfährt, macht das der herausragende mit der ganzen Menschheit.

Self-reliance impliziert nach Emerson nicht nur, dass der Mensch seinen Intellekt für das Nicht-Ich und für kulturell fremde Elemente öffnet sowie seine Ähnlichkeit und seine Verbundenheit mit anderen Menschen erkennt und spürt. Auch die Einsicht, dass der Mensch sich auf das Nicht-Ich ausrichtet, muss vollzogen werden, wie Emerson fordert. Ist der re-naturalisierte Mensch als Reformator allgemein „a benefactor“³⁰⁸, stellt der herausragende Mensch für Emerson einen noch größeren positiven Einfluss für die Mitmenschen und für eine Umgestaltung der Gesellschaft dar.

Zunächst ist es die Aufgabe eines herausragenden Menschen, seine Mitmenschen anzuregen, das *Self* zu erfahren: „No he is great who can alter matter, but he who can alter my state of mind.“³⁰⁹ Die Existenz eines Bewusstseinszustandes des *Self* soll er in seinen Künsten wie in einem literarischen Werk kommunizieren und gleichzeitig den Leser dazu einladen, eine Offenbarung zu erleben. Eine weitere Aufgabe besteht für den herausragenden Menschen darin, unter anderem eine Vielzahl von Mitmenschen in ihrem Denken und Handeln auf das künftige Werden der Natur auszurichten. Weil der herausragende Mensch außerdem „the world’s eye“ ist, alles sieht und denkt, vereint er in sich alle Wahrheit der Welt und damit die gesamte Literatur: „The scholar is that man who must take up into himself all the ability of the time, all the contributions of the past, all the hopes of the future. He must be an university of knowledges.“³¹⁰ Die Gesamtheit der Erkenntnis soll er seinen Mitmenschen in seinen Worten und Taten repräsentieren. So ist „all self-reliant activity a service or contribution to others“³¹¹, schreibt Kateb, „Emerson’s self-reliance is a

³⁰⁸ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 135.

³⁰⁹ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 65.

³¹⁰ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 70.

³¹¹ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 136.

*democratic individuality*³¹². Der herausragende Mensch teilt sich uneingeschränkt mit seinen Mitmenschen. Entsprechend sind sowohl *self-reliance* als Verfahren der Wahrheitserkenntnis als auch *self-reliance* in der Interaktion des Menschen mit anderen, wie Kateb ausarbeitet, demokratisch.

Nicht nur der herausragende Mensch sucht die Nähe der Mitmenschen. Auch sie wollen einen herausragenden Menschen in ihrer Mitte: „We want men and women who shall renovate life and our social state (...).“³¹³ Sie fordern also die Erfüllung der Aufgaben des herausragenden Menschen ein. In der Vorstellung eines Miteinanders nach der Natur existieren demnach keine Machtverhältnisse und -diskurse. Das Miteinander wird durch eine gemeinsame Aufgabe vereint. Nur durch einen Austausch der re-naturalisierten Menschen mit dem Herausragenden kann das Ideal der großen Einheit vollzogen werden, wie Emerson im folgenden Zitat andeutet: „Let ideas establish their legitimate sway again in society, let life be fair and poetic, and the scholars will gladly be lovers, citizens, and philanthropists.“³¹⁴

Allerdings setzt das Sich-Öffnen im Denken und Handeln voraus, dass der Mensch zuerst seine eigene Natur kennt. Bevor er das Fremde und das Nicht-Ich in sich aufnehmen und sein Ich sowie Eigenes teilen kann, muss er *self-reliance* in sich erfahren. „We must be our own before we can be another's“³¹⁵, stellt Emerson in „Friendship“ (1841) heraus. Auch wenn der Mensch das Nicht-Ich für sich aufnimmt, soll er sein Eigenes nicht aufgeben. Damit unterscheidet er sich von Ortiz' Modell der Transkulturation, in dem eine Entwurzelung der ursprünglichen Kultur impliziert ist. „The *not mine* must not become merely mine if it is to be mine in a worthwhile way. It must remain its own simultaneously. I, too,

³¹² George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 136.

³¹³ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 274.

³¹⁴ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 136.

³¹⁵ Ralph Waldo Emerson, „Friendship“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 351.

must not be merely mine, and I must also remain my own“³¹⁶, beobachtet Kateb. Durch die Auseinandersetzung mit dem Nicht-Ich wächst der Mensch sogar im Eigenverständnis. Im Idealfall aber ist die Beziehung des Menschen zu seinem Gegenüber nur eine revisionistische Andeutung – genau wie alles in der dynamischen Welt. Wie Kateb schreibt: „One’s best relations must be both an instrument of truth and an instance of it.“³¹⁷

Emerson unterscheidet zwischen den re-naturalisierten Menschen und den herausragenden in ihrem Miteinander. Es ist der herausragende Mensch, der sich nach Emerson den großgesellschaftlichen Aufgaben widmen soll. Dafür wurde er von der Natur auserwählt und verfügt über ein gesteigertes schöpferisches Potenzial, den *genius*. Den Vollzug von *greater self-reliance*, also die Umgestaltung der Gesellschaft, allerdings denkt Emerson nicht als das Werk eines einzelnen herausragenden Menschen, sondern von mehreren, wie man das folgende Zitat aus „Power“ interpretieren kann: „There is always room for a man of force, and he makes room for many.“³¹⁸ Als re-naturalisierte Menschen sind sie alle höchst unterschiedlich und dennoch ähnlich:

„For the Universe has three children, born at one time, which reappear, under different names, in every system of thought; (...) which we will call here, the Knower, the Doer, and the Sayer. These stand respectively for the love of truth, for the love of good, and for the love of beauty. These three are equal.“³¹⁹

Die Drei sind *causationists*. Sie sind anders geartet in ihren Hauptbegabungen, aber ergänzen sich für die übergeordneten Aufgaben der Natur. Wegen ihrer gesteigerten Fähigkeit, die transzendente Totalität zu erfahren, verstehen sie die Welt und die Menschheit; sie erahnen zukünftige Tendenzen und Bedürfnisse aller Menschen. Dieses Wissen erlaubt ihnen nicht nur vorausschauend zu

³¹⁶ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 107.

³¹⁷ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 98.

³¹⁸ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 974.

³¹⁹ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 449.

agieren; es befähigt sie außerdem, überall und jederzeit die Menschen zu führen: „A man who knows men, can talk well on politics, trade, law, war, religion. For everywhere, men are led in the same manners.“³²⁰

Dennoch ist der Dichter, „the sayer, the namer“³²¹, der bevorzugte *causationist*. Er ist „the man without impediment, who sees and handles that which others dream of, traverses the whole scale of experience, and its representative of man, in virtue of being the largest power to receive and to impart“³²². Er agiert als Schöpfer und Erlöser zugleich, mit *natura naturans* in ihrer vollkommenen Ausprägung begabt, mit seinen literarischen Werken soll er neue Offenbarungen bei seinen Mit-Menschen anregen. Er steht „among partial men for the complete man, and apprises us not of his wealth, but of the commonwealth“³²³. Emerson denkt den neuen Dichter als „liberating god“³²⁴.

Der neue Dichter ist nach Emerson nicht nur ein *liberating god*, er ist auch ein *representative man*, ein beispielhafter Mensch – genauso wie der *scholar* und andere *causationists*. „Men have a pictorial or representative quality, and serve us in the intellect. Behmen and Swedenborg saw that things were representative. Men are also representative; first, of things, and secondly, of ideas“³²⁵, schreibt Emerson in *Representative Men* (1850). In diesem Buch gibt Emerson Beispiele von beispielhaften Menschen, zu denen er Goethe, Montaigne, Platon, Skakespeare und Swendenborg aber auch Napoleon zählt. Was an Emersons Beispielen auffällt, ist, dass sie fast ausschließlich Denker sind und damit keine Menschen, die heroische Taten vollbracht haben. Emerson will um jeden Preis

³²⁰ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 972.

³²¹ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 449.

³²² Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 448.

³²³ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 448.

³²⁴ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 461.

³²⁵ Ralph Waldo Emerson, „Uses of Great Men“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 618.

die Vorstellung eines Helden vermeiden, wie Judith N. Shklar in „Emerson and the Inhibitions of Democracy“ ausarbeitet:

„It was certainly important for him to avoid Carlyle’s summons to fall humbly silent as we listen to the single heroic voice of the nation, just as if it were the call of the universe, addressing us in poetry, prose and military orders. (...) Emerson’s first move was simply to refuse to talk about heroes or great men at all. Plato, Swedenborg, Montaigne, Shakespeare, Napoleon und Goethe are *representative men* not, by definition, objects of worship.“³²⁶

Emersons herausragende Menschen können folglich nicht mehr sein als beispielhaft, denn sie sollen weder ein Objekt der Bewunderung sein, noch sollen die Menschen zu ihnen hinaufblicken.

Obwohl Emerson vom beispielhaften Menschen spricht, um aristokratische oder heroische Eigenschaften zu vermeiden, herrscht Abstand zwischen ihm und einem re-naturalisierten Menschen. Shklar weist darauf hin:

„There is a space between all self-reliant men. Their awareness of that uncrossable division is what renders them self-relying persons in the first place. What [Emerson] could not get himself to say, was that the great are absolutely different and better within their sphere. That was the inhibition of democracy. The great speak to us without barriers of time or class or space. The Yankee lad may or may not hear them. As long as he also is in his every act and feeling dissociated in that same way he is not an inferior.“³²⁷

So stellt sich die Frage, was der beispielhafte Mensch letztlich erreichen kann, besonders, weil gleichzeitig alle Menschen über das schöpferische und emanzipatorische Potenzial verfügen.

Dem Dichter als *liberating god* soll als Erster den natürlichen Zustand in den Menschen, in der Gesellschaft und in Dingen herstellen, weil nach Emerson „[g]enius is the activity which repairs the decays of things, whether wholly or

³²⁶ Judith N. Shklar, „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, *Pursuits of Reason*, Hrsg. Ted Cohen, Paul Guyer und Hilary Putnam (Lubbock: Texas Tech University Press, 1993) 124.

³²⁷ Judith N. Shklar, „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, 123.

partly of a material and finite kind“³²⁸. Allerdings denkt Emerson in der Idee von *self-reliance* auch, dass der Mensch immer selbst darüber entscheidet, wann und ob er sich für eine Offenbarung, ein Kunstwerk und damit für einen herausragenden Menschen öffnet. Wenn der Mensch den Einfluss des Dichters nicht annehmen möchte, dann kann auch ein idealer Dichter nichts gegen seine Entscheidung unternehmen.

Doch obwohl der neue Dichter über ein gesteigertes Potenzial verfügt, die Einsichten der Natur zu verwirklichen, heißt es nicht zwangsläufig, dass er von seinen Mitmenschen verstanden wird. „To be great is to be misunderstood“³²⁹, heißt es in „Self-Reliance“. Weder kann ein beispielhafter Mensch sicher sein, dass man ihn liest und versteht, noch kann er seine Mitmenschen zum Handeln nach der Natur bewegen. Der beispielhafte Mensch verfügt über keine Autorität. Er kann weder Fremdes in den Menschen einfügen noch kann er die Fremdheit des Fremden für seine Mitmenschen abbauen. „Emerson’s best and preferred argument is that without an audience there is effectually no genius, and that while knowledge is revealed to us, no one can know it for us. We, small men and women, must also act“³³⁰, schreibt Shklar. Einsichten in die Natur müssen immer vom einzelnen Menschen selbst gewollt und vollzogen werden.

Der beispielhafte Mensch kann keine neue Welt für seine Mitmenschen aufbauen. Aber indem er seine eigene Welt realisiert, kann er seine Mitmenschen zu höchsten Formen des Denkens und Handelns inspirieren. Als ein universelles *Self* kann er nicht nur ein Beispiel sein, sondern eine Fülle von Beispielen. Er wird also zur Projektionsfläche für seine Mitmenschen: „In every work of genius we recognize our own rejected thoughts: they come back to us with a certain alienated majesty.“³³¹ „Great men are great inspirations. They are not to be imitated. Rather, they inspire in us the courage to try, especially to try to be not

³²⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 457.

³²⁹ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 265.

³³⁰ Judith N. Shklar, „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, 125.

³³¹ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 259.

them, and instead, to move along our own paths³³², zeigt Kateb auf. Durch seine kurzweilige Präsenz erinnert der beispielhafte Mensch die Mitmenschen daran, dass sie ihr Dasein ohne ihn führen müssen, wie Shklar interpretiert: „Still the point is for us to actively use that map and take to the road ourselves. The way the great man liberates us is that he does not stay around forever.“³³³ Schließlich kann sich der Mensch nur durch sich selbst erlösen: „Nothing can bring you peace but yourself. Nothing can bring you peace but the triumph of principles.“³³⁴

8.2.4 Zusammenfassung

Für eine umfassende Umgestaltung der Gesellschaft, die zur Verwirklichung der Naturgesetze und einer ganzheitlichen Emanzipation führt, setzt Emerson zunächst auf den einzelnen re-naturalisierten Menschen. Zudem stellt er ein demokratisch gedeutetes Phänomen vor: *self-reliance*. Der *self-reliant* Mensch verlässt sich ganz und gar auf sein schöpferisches Potenzial im Denken und Handeln, um sich von der unnatürlichen Gesellschaft zu lösen und um den geschichtlichen Verlauf in der weltlichen Wirklichkeit umzukehren. Dabei ist *self-reliance* im Handeln der Vorstellung von *self-reliance* als Wahrheitserkenntnis untergeordnet. Potenziell sind alle re-naturalisierten Menschen *self-reliant* und dadurch Reformer, doch unterscheidet sich der herausragende Mensch von ihnen durch *greater self-reliance* und ist dadurch ein beispielhafter Mensch. Für Emerson ist ein Dichter der bevorzugte beispielhafte Mensch. Für sein literarisches Schaffen löst er sich von Traditionen und inspiriert sich für seine Einzigartigkeit von einer Vielzahl von Prätexten. In seinen Werken schafft er neues Wissen, zu dem alle Menschen Zugang haben. Sein literarisches Schaffen soll seinen Mitmenschen als Inspiration dienen. So verfügt der beispielhafte Mensch über die Fähigkeit, den Prozess der Re-Naturalisierung und Veränderung bei anderen Menschen anzustoßen und die Entwicklung der Umgestaltung der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zu sehen und darzustellen.

³³² George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 138.

³³³ Judith N. Shklar, „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, 126–127.

³³⁴ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 282.

8.3 Die emanzipierte Nation

Der re-naturalisierte Mensch ist *self-reliant*, erkennt in sich das revolutionäre Potenzial und seinen reformerischen Auftrag. Im Idealfall erblickt er in sich die *greater self-reliance* und eine herausragende Macht, die ihn zum Dichter und damit zum beispielhaften Menschen macht. Bevor der emanzipierte Mensch weitere Schritte geht, wirft er einen Blick auf sein Umfeld. Beim genaueren Hinschauen auf seine Mitmenschen und den Staat zeichnen sich die jeweiligen Probleme ab, die es für die Entfaltung einer ganzheitlichen Emanzipation und ihrer Verwirklichung in einer Gesellschaft zu lösen gilt.

Der re-naturalisierte Mensch findet sich in einer nicht-lebendigen Gesellschaft wieder, der jegliche Dynamik und Vision fehlen. Diese Gesellschaft, die das Ergebnis einer materialistisch-mechanisierten Weltsicht ist, verhindert die ursprüngliche Einheit des Menschen und den Bewusstseinszustand des intuitiven *Self*:

„Society everywhere is in conspiracy against the manhood of every one of its members. Society is a joint-stock company, in which the members agree, for the better securing of his bread to each shareholder, to surrender the liberty and culture of the eater. The virtue in most request is conformity.“³³⁵

Die vom Profitinteresse gesteuerte Gesellschaft ist unfrei und kann ihre Mitglieder nicht frei machen. Sie selbst ist ein Gefängnis, das nach einem starren System ausgerichtet ist, und macht die Menschen zu Gefangenen, die dem System dienen. In diesem maschinenähnlichen Konstrukt können die Menschen nur eine Art des Denkens praktizieren und eine Einzelfunktion ausführen. Die gesellschaftlichen Veränderungen sind nie essenziell, denn entweder entsprechen sie der Optimierung eines Aspekts oder kommen einem Auswechseln der Maschine gleich:

„Society never advances. It recedes as fast on one side as it gains on the other. It undergoes continual changes; it is barbarous, it is civilized, it is christianized, it is rich, it is scientific; but this change is not amelioration. For

³³⁵ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 261.

every thing that is given, something is taken. Society acquires new arts, and loses old instincts.“³³⁶

In einem solchen gesellschaftlichen Rahmen können sich weder *self-reliance*, *power* noch eine neue Kunst entfalten.

Auch die Regierung gleicht der Gesellschaft. In der einseitigen Weltsicht basiert sie auf Macht und Autorität anstatt auf dem dynamischen Charakter der Natur und dem der Menschen, wie Emerson in „Politics“ (1844) schreibt:

„We live in a very low state of the world, and pay unwilling tribute to governments founded on force. There is not, among the most religious and instructed men of the most religious and civil nations, a reliance on the moral sentiment, and a sufficient belief in the unity of things to persuade them that society can be maintained without artificial restraints, as well as the solar system (...).“³³⁷

So sind die Bürger genauso eingeschränkt wie die Politiker dieser Gesellschaft:

„Our politics fall into bad hands, and churchmen and men of refinement, it seems agreed, are not fit persons to send to Congress. Politics is a deleterious profession, like some poisonous handicrafts. Men in power have no opinions, but may be had cheap for any opinion, for any purpose, — and if it be only a question between the most civil and the most forcible, I lean to the last.“³³⁸

Diese Politiker agieren in einer Demokratie, in der Gewaltenteilung, regelmäßige Wahlen und unterschiedliche Parteien unter anderem Freiheit, Vielfalt und gleiche Entwicklungsmöglichkeiten gewährleisten sollten. Allerdings sind die Vertreter des Volkes keine beispielhaften Menschen. Sie stehen nicht im Kontakt mit den Bürgern und haben keinen Einblick in ihre Bedürfnisse. Außerdem fehlt es ihnen am schöpferischen Potenzial, wodurch sie keine Verbesserungen durch ihr Handeln erreichen, wie man im folgenden Zitat liest:

³³⁶ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 279.

³³⁷ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 570.

³³⁸ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 977.

„The spirit of our American radicalism is destructive and aimless: it is not loving; it has no ulterior and divine ends; but is destructive only out of hatred and selfishness. On the other side, the conservative party, composed of the most moderate, able, and cultivated part of the population, is timid, and merely defensive of property. It vindicates no right, it aspires to no real good, it brands no crime, it proposes no generous policy, it does not build, nor write, nor cherish the arts, nor foster religion, nor establish schools, nor encourage science, nor emancipate the slave, nor befriend the poor, or the Indian, or the immigrant. From neither party, when in power, has the world any benefit to expect in science, art, or humanity, at all commensurate with the resources of the nation.“³³⁹

Die in ihrem Denken eingeschränkten Politiker orientieren sich an falschen Werten. Sie schauen immer noch auf Europa und insbesondere auf Großbritannien: „As long as our people quote English standards they dwarf their own proportions. (...) As long as our people quote English standards, they will miss the sovereignty of power.“³⁴⁰ Das gesellschaftliche Gefängnis wird von der Politik untermauert, und die intellektuelle Abhängigkeit mit politischer Unterstützung gesellschaftsfähig gemacht.

Alle weiteren Bereiche des Staates dienen entsprechend der Machtausübung und dem -erhalt, Staatsinstitutionen sind nur verlängerte Arme der politischen Maschinerie. In Wirtschaft, Kunst und Bildung spiegelt sich die Ausrichtung an fremden, unnatürlichen Modellen. Emerson kritisiert: „The book, the college, the school of art, the institution of any kind, stop with some past utterance of genius. This is good, say they,—let us hold by this. They pin me down. They look backward and not forward.“³⁴¹ Die Gesellschaft bringt nichts Neues hervor, sie reproduziert Vorhandenes. Entsprechend folgert Emerson:

„We are to revise the whole of our social structure, the state, the school, religion, marriage, trade, science, and explore their foundations in our own nature; we are to see that the world not only fitted the former men, but fits

³³⁹ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 564–565.

³⁴⁰ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 976.

³⁴¹ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 57–58.

us, and to clear ourselves of every usage which has not its roots in our own mind.“³⁴²

8.3.1 Die re-naturalisierte Gesellschaft

Der re-naturalisierte Mensch erkennt, dass eine Gesellschaft eine Gefahr für seinen Ausdruck von *self-reliance* ist. Er will sich mit seinem emanzipierenden und subversiven Potenzial nicht einer Gesellschaft anschließen, die genau diese Eigenschaften einzudämmen versucht. Auch hat der *self-reliant* Mensch keinen Anreiz, sich einer stoischen Gesellschaft gegenüber zu öffnen. „If I see nothing to admire in the unit, shall I admire a million units?“³⁴³ fragt Emerson. Viele Menschen erscheinen Emerson als eine undifferenzierte Masse, der es an einem einzigartigen Ausdruck fehlt, wie Kateb beobachtet:

„Masses are large crowds of undifferentiated people. They seem to resist individualization. Emerson tries to avoid adopting the reactionary perspective from which large numbers of people simply look like a mass and therefore must be a mass.“³⁴⁴

So wird der re-naturalisierte Mensch danach streben, seinen Ausdruck von *self-reliance* zu behalten und sich von konformistischen Einflüssen fernzuhalten. Wenn aber der re-naturalisierte Mensch als Reformator eine ganze Gesellschaft umgestalten und eine neue Regierungsform verwirklichen soll, dann wird er sich mit der Gesellschaft verbinden müssen. Eine systematische Verbindung mit der Gesellschaft ist aber auszuschließen, wie Kateb andeutet: „Systematic association is disfigurement, a loss of integrity.“³⁴⁵ Der Mensch kann sich einer Gesellschaft nur dann gegenüber öffnen und mit ihr in einer Wechselbeziehung stehen, wenn sie re-naturalisiert ist. Dafür muss sich erst jeder Mensch selbst re-naturalisieren. Wenn dann – im Idealfall – alle Menschen einer Gesellschaft re-naturalisiert sind, wird die große Einheit auf der gesellschaftlichen Ebene wieder

³⁴² Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 146.

³⁴³ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 116.

³⁴⁴ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 192.

³⁴⁵ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 173.

hergestellt: Endlich erblicken alle Menschen die transzendente Totalität, lesen den göttlichen Text ihrer Landschaft und finden einen Zugang zu den natürlichen Offenbarungen.

Da die Sicht der re-naturalisierten Menschen auf das Leben wieder zurechtgerückt ist, können sie kreativ und kritisch denken und handeln. Auf eine natürliche Art werden sie sich der Fehlentwicklungen in der weltlichen Wirklichkeit bewusst und stimmen der Notwendigkeit, sich zu einer vitalen Gesellschaft zusammenzufinden, zu. Sie erkennen zudem, wie Kateb schreibt, dass „working with others may mean that each person in the group aims to make a direct contribution to the well-being of the group, oneself included“³⁴⁶.

Diese natürliche Gemeinschaft, die zunächst als ein mentaler Vorgang entsteht, kann spontan und zu jeder Zeit eine andere Richtung einschlagen: „But the old statesman knows that society is fluid; there are no such roots and centres; but any particle may suddenly become the centre of the movement (...).“³⁴⁷ Deswegen bedürfen das gedankliche Entwerfen der Gesellschaft und ihre Verwirklichung immer wieder einer neuen Zustimmung jedes einzelnen re-naturalisierten Menschen. Die natürliche Gesellschaft befindet sich in einer permanenten Destruktion und Konstruktion, die sich in einer Vielfalt von Vorstellungen sowie in einer unaufhaltsamen Neuartikulation äußert. Wie Emerson schreibt:

„Society is a wave. The wave moves onward, but the water of which it is composed does not. The same particle does not rise from the valley to the ridge. Its unity is only phenomenal. The persons who make up a nation to-day, next year die, and their experience with them.“³⁴⁸

Trotzdem braucht sie ihre natürliche Einheit nicht zu verlieren – es sei denn, es ist von den Menschen gewollt.

³⁴⁶ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 174.

³⁴⁷ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 559.

³⁴⁸ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 281.

In der re-naturalisierten Gesellschaft als eine Analogie der Natur manifestieren sich folglich ebenfalls die Bewusstseinszustände des intuitiven *Self* und des rational-handelnden *self*, die sich vor allem für die Verwirklichung des gedachten Miteinanders ergänzen:

„Society is a troop of thinkers, and the best heads among them take the best places. A feeble man can see the farms that are fenced and tilled, the houses that are built. The strong man sees the possible houses and farms. His eye makes estates, as fast as the sun breeds clouds.“³⁴⁹

Doch bevor die gedanklich entworfene Gesellschaft zum gemeinschaftlichen Handeln übergeht, um – wie im Zitat angeführt – neue Häuser und Bauernhöfe zu konstruieren, erfolgt zuvor im Bewusstseinszustand des *Self* eine Einigkeit über die jeweiligen Schritte. Auf diese Weise entsprechen die kollektiven Taten der großen Einheit:

„There will be an agreement in whatever variety of actions, so they be each honest and natural in their hour. For of one will, the actions will be harmonious, however unlike they seem. These varieties are lost sight of at a little distance, at a little height of thought. One tendency unites them all.“³⁵⁰

Allerdings ist weder Denken noch Handeln aller Mitglieder gleichzeitig notwendig, wenn auch möglich. Jeder Mensch setzt sich nach seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten in dem jeweiligen Moment ein oder zieht sich zurück. Er ist aktiv oder passiv, schöpferisch oder rezipierend:

„In every company, there is not only the active and passive sex, but, in both men and women, a deeper and more important *sex of mind*, namely, the inventive or creative class of both men and women, and the uninventive or accepting class.“³⁵¹

³⁴⁹ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 974.

³⁵⁰ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 266.

³⁵¹ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 973.

Die re-naturalisierte Gesellschaft aber findet Ideen und Wege, damit das *Self* und das *self* sowohl in einem kollektiven Bewusstseinszustand als auch in einer Einzelperson nie stagnieren. Das neue Miteinander wird als ein Sichaufeinanderbeziehen erfahren, in dem das wechselseitige Inspirieren und der gegenseitige Respekt wesentlich sind:

„If you are noble, I will love you; if you are not, I will not hurt you and myself by hypocritical attentions. If you are true, but not in the same truth with me, cleave to your companions; I will seek my own. I do this not selfishly, but humbly and truly. It is alike your interest, and mine, and all men’s, however long we have dwelt in lies, to live in truth.“³⁵²

Eine natürliche Gesellschaft soll also dazu beitragen, *self-reliance* im Menschen zu entfalten, in ihr kann der Mensch sein *Self* entwickeln. „[Emerson] is not asking what the individual must do to develop her innate potential, but what must society value in order to assure the continuing appearance and development of those who would be scholars“³⁵³, unterstreicht David M. Robinson im Essay „Emerson, American Democracy, and ‚Progress of Culture“.

Nach Robinson ist die zentrale Aufgabe einer natürlichen Gesellschaft, „self-culture“³⁵⁴ zu garantieren, die er wie folgt definiert:

„‚Self-culture,‘ the quintessential doctrine of the early phases of the Transcendentalist movement in the 1830s, was a radically internalized notion of culture, a theory of education and self-development that preceded the modern anthropological idea of culture as the integrated pattern of beliefs, organizations and activities of a society or social grouping. ‚Culture‘ emerged from early Unitarian discourse as the process through which the innate power of the individual was developed, claimed, and utilized, and was transformed by Emerson, Margaret Fuller, Henry David Thoreau and other Transcendentalists into an empowering and potentially revolutionary force.“³⁵⁵

³⁵² Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 273–274.

³⁵³ David M. Robinson, „Emerson, American Democracy, and ‚Progress of Culture““, *Nineteenth Century Prose* (30 [1–2] 2003) 289.

³⁵⁴ David M. Robinson, „Emerson, American Democracy, and ‚Progress of Culture““, 289.

³⁵⁵ David M. Robinson, „Emerson, American Democracy, and ‚Progress of Culture““, 288–289.

Die natürliche Gesellschaft ermöglicht eine neue Kultur, die der Selbst-Entfaltung des *Self* und damit des schöpferischen Potenzials. Für die Selbst-Entfaltung sind Verschiedenheit und Gleichberechtigung wesentliche Werte einer natürlichen Gemeinschaft. Jeder Mensch hat das Recht auf seine vielfältigen Gedanken, wobei nicht alle in der Gesellschaft verwirklicht werden müssen, und jeder verfügt über die Möglichkeit, ein beispielhafter Mensch der Gemeinschaft zu sein, ohne zwangsläufig einer zu werden, denn „[o]f persons, all have equal rights, in virtue of being identical in nature“³⁵⁶.

Auf diese Weise werden die re-naturalisierten Menschen unausweichlich nach Fortschritt, den „Progress of Culture“ und damit der Perfektion von *self-culture* streben. Der beispielhafte Mensch soll nach Robinson „lead their culture in progressive change“³⁵⁷. Durch seine innovativen Werke kann er seine Mitmenschen zu ihrer Weiterentwicklung anregen. Der kulturelle Fortschritt kann sich nicht nur in der Entfaltung des re-naturalisierten und des beispielhaften Menschen äußern, sondern auch in der Gesamtheit der herausragenden Gedanken und Handlungen, also in der Gesellschaft an sich.

Doch auch in ihrer re-naturalisierten Form steht Emerson der Gesellschaft skeptisch gegenüber. „Movements for reform fall under the same individualist skepticism as experiments in communal living“³⁵⁸, zeigt Kateb auf. Die re-naturalisierte Gesellschaft kann schnell wieder in ein mechanisiertes Kollektiv umschlagen. Zu der Erkenntnis, dass eine natürliche Gesellschaft die Entfaltung der Menschen fördern kann, kommt ein fortwährender Skeptizismus gegenüber einer gesellschaftlichen Verbindung:

„To every reform, in proportion to its energy, early disgusts are incident, so that the disciple is surprised at the very hour of his first triumphs, with chagrins, and sickness, and a general distrust: so that he shuns his

³⁵⁶ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 560.

³⁵⁷ David M. Robinson, „Emerson, American Democracy, and ‚Progress of Culture‘“, 288.

³⁵⁸ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 175.

associates, hates the enterprise which lately seemed so fair, and meditates to cast himself into the arms of that society and manner of life which he had newly abandoned with so much pride and hope.³⁵⁹

Die Vorteile einer Gesellschaft sind immer mit Vorsicht zu betrachten. Letztlich kann nur der Mensch selbst für seine *self-culture* sorgen.

8.3.2 Nation of men

Emerson postuliert sowohl eine neue Gesellschaft als auch eine neue Art von Nation. Wenn die Menschen ihr Leben auch auf einer Regierungsebene nach der Natur ausrichten, kann eine neue Volksgemeinschaft entstehen. In „The American Scholar“ kündigt Emerson sie an: „A nation of men will for the first time exist, because each believes himself inspired by the Divine Soul which also inspires all men.“³⁶⁰

Wie der Begriff der *nation of men* bereits impliziert, entwirft Emerson eine universale Nation, die der natürlichen Menschen – genauso wie in seiner Vorstellung einer Gesellschaft. Auch wenn er die Verwirklichung der *nation of men* zunächst für die USA denkt, ist sie nicht auf die Natur der USA beschränkt. Sie ist immer und dort möglich, wo re-naturalisierte Menschen die transzendente Totalität erblicken und sie als Nation verwirklichen wollen.

Genau wie bei der Verbindung zu einer Gesellschaft können sich die re-naturalisierten Menschen nur freiwillig durch eine gedachte Zugehörigkeit zu dieser Nation zusammenfinden. So ist die Nation zunächst eine Kulturnation. Allerdings schlägt Emerson einen politischen Entwurf für sie vor. Die Nation wird zum Staat, und die Menschen zu Bürgern.

Emersons skeptische Grundhaltung gegenüber vielen Menschen und gesellschaftlichen Organisationen betreffen auch seine Ausführungen zu einer Nation. Bezüglich der Staatsform hebt Emerson entsprechend hervor, dass politische Systeme wie alle Systeme ungenügend sind. Deswegen gilt

³⁵⁹ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 127.

³⁶⁰ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 71.

grundsätzlich für alle Regierungsformen: „Hence, the less government we have, the better,—the fewer laws, and the less confided power.“³⁶¹ Da Emerson aber von einer Nation der Menschen spricht, ist in der radikalsten Deutung der Mensch selbst seine eigene Regierung:

„The antidote to this abuse of formal Government, is, the influence of private character, the growth of the Individual; the appearance of the principal to supersede the proxy; the appearance of the wise man, of whom the existing government, is, it must be owned, but a shabby imitation.“³⁶²

Der Mensch verfügt über alles Notwendige, um über sich selbst zu regieren und für sich zu unterscheiden, was gut und was schlecht ist: „The wise man is the State. He needs no army, fort, or navy, — he loves men too well (...).“³⁶³ Emerson will unter allen Umständen vermeiden, dass eine Regierung oder nur ein Regierender, über die Menschen entscheidet. In einem neuen, emanzipierten Staat soll es keine Elite, keine Machtdiskurse geben. Die einzige Möglichkeit, in der Emerson einen politischen Apparat duldet, ist, wenn er den Menschen dient. So stellt Emerson heraus, „the State must follow, and not lead the character and progress of the citizen“³⁶⁴. In einer *nation of men* soll der Staat die *self-culture* fördern: „[T]he highest end of government is the culture of men: and if men can be educated, the institutions will share their improvement, and the moral sentiment will write the law of the land.“³⁶⁵

Trotz aller Einwände, die Emerson gegenüber einer Regierung äußert, denkt er eine Demokratie als politisches System für die *nation of men*: „Democracy is better for us, because the religious sentiment of the present time accords better with it.“³⁶⁶ Demokratie ist nach Emerson eines der weniger schädlichen

³⁶¹ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 567.

³⁶² Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 567.

³⁶³ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 568.

³⁶⁴ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 559.

³⁶⁵ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 561.

³⁶⁶ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 563.

politischen Systeme, weil es sich am ehesten mit der Verfahrensweise natürlicher Ereignisse vereinbaren lässt. Dabei bedeutet Demokratie selbst, wie Kateb schreibt, Emanzipation von den Zwängen der Wirklichkeit: „Democracy, for Emerson, is emancipation. This word appears in his work at the beginning of the Civil War, but its sense dominates his political thinking from the start. Democracy is emancipation from aristocracy, especially.“³⁶⁷ Eine Demokratie, die nach den natürlichen Gesetzen ausgelegt wird, ist nicht systematisch und weicht deshalb in ihrer Auslegung von der mechanischen Wirklichkeit ab. In der natürlichen Realität ist sie nur ein Entwurf, der zu jeder Zeit verändert werden kann. Wegen ihrer allgemeinen dynamischen Ausrichtung wird die Demokratie permanent von den Menschen revidiert, darin äußern sich die Freiheit und Emanzipation eines demokratischen Systems.

Außerdem ist Demokratie, wie Kateb herausarbeitet, ein wesentlicher Aspekt von *self-reliance*:

„[Emerson] may not say explicitly enough or often enough that his doctrine of self-reliance in all its kinds, mental and active, is a democratically-inspired doctrine, a doctrine unthinkable outside democracy and that also signifies the culmination and the spiritual reason for the being of democracy.“³⁶⁸

So lässt Demokratie überdies intellektuelle Freiheit sowie Freiraum für individuelle Entscheidungen und Handlungen, Pluralität und Gleichberechtigung zu. Sie ermöglicht *self-culture* und garantiert jedem Menschen das Recht auf die Entfaltung seines schöpferischen Potenzials sowie Förderung der Exzellenz dieses Potenzials. In einer demokratischen *nation of men* herrscht ein Recht auf Vielfalt – *individual diversity*, wie Kateb schreibt:

„Their wills are to be bound by the laws and decisions that no one individual can make for oneself. But before the will is bound, the mind of each may disclose itself. Indeed, active self-reliance sublimates itself into mental activity by becoming speech for the sake of speech. The content, of course,

³⁶⁷ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 180.

³⁶⁸ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 178.

is practical, not philosophical. Still, equal citizenship provides an excellent opportunity for everyone's practical sense to be used in a group without compromising anyone's self-reliance. (...) Democracy becomes, in its political process, the register of diversity, of *individual* diversity, perhaps even of individual uniqueness.³⁶⁹

Demokratie ist nicht mehr getrennt vom Alltag der Menschen, wie in der unnatürlichen Gesellschaft, sondern wird in das direkte (Er-) Leben der Bürger gelegt. Die re-naturalisierten Menschen als Bürger können und sollen zudem die politischen und gesellschaftlichen Prozesse mitentscheiden und mit ihren Ideen gestalten. Cornel West, der Emerson und seine Vorstellung von Demokratie pragmatisch nach Dewey deutet, erklärt:

„To speak of an Emersonian culture of creative democracy is to speak of a society and culture where politically adjudicated forms of knowledge are produced in which human participation is encouraged and for which human personalities are enhanced.“³⁷⁰

Grundlage für eine Demokratie als kreativer Prozess sind emanzipierte Bürger. Ihr revisionistisches Denken und Handeln stellt eine Art von politischer und kultureller Kritik dar, die West „prophetic pragmatism“³⁷¹ nennt. Aber auch in einer Demokratie als kreativer Prozess muss ein emanzipierter Mensch nicht selbst aktiv werden, er kann sich auch lenken lassen oder sich jeder Lenkung entziehen.

Re-naturalisierte, emanzipierte Bürger brauchen ähnliche Politiker. Entsprechend betont Emerson: „Governments have their origin in the moral identity of men.“³⁷² Für fremde Regierungsformen gibt es in der *nation of men* keinen Wirkungsraum. Folglich sind die herausragenden Menschen wie der Dichter und der *scholar*, die durch den Bewusstseinszustand des *Self* aus dem jeweiligen Geist der Gesellschaft entspringen, die natürlichen Politiker und Vertreter des Volkes. „It is

³⁶⁹ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 183.

³⁷⁰ Cornel West, *The American Evasion of Philosophy* (London: Macmillan, 1989) 213.

³⁷¹ Cornel West, *The American Evasion of Philosophy*, 213.

³⁷² Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 566.

not we who elect them, they are delegated to us, to unite us with the powers that have chosen them. They *are* the elect³⁷³, beobachtet Shklar. Auch wenn die herausragenden Menschen in sich die natürliche Aufgabe, als beispielhafter Mensch der Gesellschaft zu dienen, erkennen, können in einer Demokratie immer noch die Bürger entscheiden, ob und wie lange sie sich von ihnen repräsentiert fühlen. Schließlich, wie Shklar bemerkt, „[t]he masses of mankind certainly do not exist in order to allow a great man to emerge from their depth to lead and mould them. The great men serves them“³⁷⁴.

Auf eine ähnliche Weise werden Parteien gegründet: „Parties are also founded on instincts (...).“³⁷⁵ Hierfür formieren sich sowohl herausragende als auch re-naturalisierte Menschen spontan zu einer politischen Organisation, wenn sie im *Self* ein gemeinsames Interesse intuieren. Die Aufgaben und Positionen innerhalb der Partei werden entsprechend den Fähigkeiten und Möglichkeiten der jeweiligen Mitglieder verteilt, wobei der Einfluss des herausragenden Menschen am stärksten ist.

In einer heraklitisch gedeuteten Welt kann die Dauer der Führung einer Partei und eines beispielhaften Menschen als Politiker nicht vorgeschrieben werden. Die Wirkungszeit und -intensität werden also zum einen von den Bedürfnissen der Partei sowie des beispielhaften Menschen und zum anderen von den Interessen der Gesellschaft bestimmt. Wenn erforderlich, wechseln die Regierung und der Regierende von Moment zu Moment und von Idee zu Idee.

Die Beziehung zwischen Politik und Gesellschaft steht vor Herausforderungen, die auf den Unterschied zwischen einem re-naturalisierten, *self-reliant* Menschen und einem beispielhaften Menschen, den *greater self-reliance* auszeichnet, beruhen. Jeder politisch aktive Mensch will zum einen sich selbst verwirklichen, zum anderen soll er gleichzeitig der Gesellschaft dienen. Wenn der beispielhafte

³⁷³ Judith N. Shklar, „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, 128.

³⁷⁴ Judith N. Shklar, „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, 126.

³⁷⁵ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 563.

Mensch als idealer Politiker aber seine persönlichen Interessen nicht von denen der Bürger unterscheiden kann, dann kann er ihnen nicht mehr dienen. Sind die individuellen Bestrebungen eines beispielhaften Menschen nicht mit seinem gesellschaftlichen Auftrag zu vereinbaren, tritt er ab oder wird abgewählt. Zudem braucht ein *self-reliant* Mensch nur bedingt einen beispielhaften Menschen:

„The tendencies of the times favor the idea of self-government, and leave the individual, for all code, to the rewards and penalties of his own constitution, which work with more energy than we believe, whilst we depend on artificial restraints.“³⁷⁶

Der beispielhafte Mensch soll also *self-government* eines Menschen weder bestimmen noch unterbinden. Er kann den *self-reliant* Menschen zu *self-government* inspirieren und ihn darin fördern. So ist ein weiterer wichtiger Aspekt der Demokratie nach Emerson, politischen Einfluss zu minimieren und den einzelner Personen zu stärken, wie Kateb schreibt:

„Democracy is a device to limit rule, to neutralize legislation as well as to chasten administration. To think otherwise is to attribute individuality to fictitious entity, whether it be a people or a society or a state, and proceed to find the value of group expressiveness or group self-realization in its activity.“³⁷⁷

Ein neuer Staat sorgt außerdem für die Herstellung der Harmonie zwischen den Gegensätzen, deren Ungleichgewicht in der materialistischen Wirklichkeit zu Ungerechtigkeiten geführt hat. Besonders ungerecht gelöst wurde die Rechtsordnung. In der natürlichen Nation distanziert man sich vollkommen von der Justiz des unnatürlichen Kollektivs. In der *nation of men* gibt es kein festgeschriebenes Gesetz mehr, eine statische Definition von Legalität und Illegalität entfällt. Es gibt nur die wesentliche Gerechtigkeit gemessen an der Natur: „The good judge is not he who does hair-splitting justice to every allegation, but who at substantial justice, rules something intelligible for the guidance of suitors.“³⁷⁸ Prinzipiell ist jeder re-naturalisierte Mensch sein eigener

³⁷⁶ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 569.

³⁷⁷ George Kateb, *Emerson and Self-Reliance*, 190.

³⁷⁸ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 983.

Richter. In allererster Instanz entscheidet er selbst, was für ihn gut und schlecht ist, denn „[g]ood and bad are but names very readily transferable to that or this; the only right is what is after my constitution, the only wrong what is against it“³⁷⁹. Diese Form von persönlicher Justiz bedeutet keine Anarchie, sondern zeigt lediglich, dass der einzelne Mensch die Grundlage für das Maß an natürlichem Gesetz und natürlicher Gerechtigkeit ist: „Every man finds a sanction for his simplest claims and deeds in decisions of his own mind, which he calls Truth and Holiness.“³⁸⁰

Die Regelung des Eigentums wurde ebenfalls ungerecht gelöst: In der natürlichen Realität erfährt der Besitz eine Neubewertung und wird dem Menschen untergeordnet: „[T]he only interest for the consideration of the State, is persons: that property will always follow persons (...).“³⁸¹ Weil das Materielle – wie Eigentum – eine gewisse Freiheit und Selbstständigkeit des re-naturalisierten Menschen gewährleistet und die Entfaltung von *self-culture* fördert, wird es vom Staat geschützt. In „Man the Reformer“ erläutert Emerson die Bedeutung von Eigentum:

„A man should have a farm or a mechanical craft for his culture. We must have a basis for our higher accomplishments, our delicate entertainments of poetry and philosophy, in the work of our hands. We must have an antagonism in the tough world for all the variety of our spiritual faculties, or they will not be born. Manual labor is the study of the external world. (...) [B]ut education is in the work.“³⁸²

Damit Eigentum nie in die Hände und unter die Kontrolle weniger Menschen fällt, wird die Frage nach dem Besitz auf eine emanzipierte Weise in der Gesellschaft und nach den Gesetzen der Natur geregelt:

³⁷⁹ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 262.

³⁸⁰ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 566.

³⁸¹ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 561.

³⁸² Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 140.

„What the owners wish to do, the whole power of property will do, either through the law, or else in defiance of it. (...) When the rich are outvoted, as frequently happens, it is the joint treasury of the poor which exceeds their accumulations.“³⁸³

Bei der Neubewertung der Eigentumsverhältnisse geht es nicht darum, alle gleich viel haben zu lassen oder dem Staat alles zukommen zu lassen. Vielmehr soll der Staat dem Menschen ermöglichen, sich vielfältig zu entfalten.

8.3.3 Natürliche Bildung

Eine weitere wesentliche Aufgabe des Staates ist es, die Bürger im Naturerleben zu bilden. „To educate the wise man, the State exists“³⁸⁴, stellt Emerson heraus. Für die Bildung blickt man folglich auf die Natur, wie auch Robinson beobachtet:

„Emerson believes that a certain measure of intellectual stability is to be derived from the continuing unfolding of our understanding of nature. For Emerson the basis of culture is a continuing access to truth, and thus to nature, an access that is the source of all power, be it technological or social.“³⁸⁵

Bildung in der natürlichen Nation kann nur *self-culture* bedeuten, die Entfaltung und Weiterentwicklung des Menschen. Dafür werden das *Self* und das *self* im einzelnen Menschen angeregt, gleichzeitig der Austausch von Ideen gepflegt und die Herausbildung von Exzellenz gefördert. Nach Emerson kennt Bildung kein Ende. Dank seines sich erneuernden Intellekts lernt der Mensch sein Leben lang und entwickelt sich permanent fort: „Meantime the education of the general mind never stops.“³⁸⁶ Durch eine natürliche Bildung sollen alle Menschen *self-reliance* entwickeln, ihr schöpferisches Potenzial aktivieren und ihre Welt verwirklichen.

Diese Vorstellung von Bildung können die Institutionen der mechanisierten Gesellschaft nicht erfüllen. Schulen und Universitäten sind nämlich Teil eines

³⁸³ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 563.

³⁸⁴ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 568.

³⁸⁵ David M. Robinson, „Emerson, American Democracy, and ‚Progress of Culture‘“, 292.

³⁸⁶ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 560.

Bildungssystem, und wie das System sind sie autoritär und statisch. Ihre Lehre beschränkt sich auf Obrigkeitshörigkeit und auf die Reproduktion des Systems und der Machtdiskurse. Wie Emerson kritisch bemerkt:

„In dealing with the State, we ought to remember that its institutions are not aboriginal, though they existed before we were born: that they are not superior to the citizen: that every one of them was once the act of a single man: every law and usage was a man's expedient to meet a particular case: that they all are imitable, all alterable (...).“³⁸⁷

Um die Wahrheit der Natur zu lehren, müssen auch die Institutionen re-naturalisiert werden. Die Schulen, Universitäten und andere Bildungseinrichtungen werden von re-naturalisierten Menschen für Menschen gegründet. Es gibt niemanden, der den Wissensdiskurs kontrolliert und den Zugang zu ihm auswählt. Die Gestaltung der neuen Bildungsinstitutionen ist demokratisch und richtet sich entsprechend nach den Menschen, die die jeweilige Institution ausbildet – genau wie alles in der *nation of men*. Die Einrichtungen bleiben dynamisch, gehen mit den Veränderungen in der Gesellschaft mit und können in jedem Moment eine andere Form annehmen. Das zentrale Lehrinstrument ist Literatur:

„The next great influence into the spirit of the scholar, is, the mind of the Past, — in whatever form, whether of literature, of art, of institutions, that mind is inscribed. Books are the best type of the influence of the past, and perhaps we shall get at the truth, — learn the amount of this influence more conveniently, — by considering their value alone.“³⁸⁸

Das Buch als menschliches Werk erfährt eine bedeutende Aufwertung. Voraussetzung: Es ist ein natürliches Kunstwerk. Auch wenn es immer eine universelle Wahrheit transportiert, passt es sich ebenfalls dem jeweiligen Zeitgeist an. Der Inhalt des Buches und seine Sprache sind an das weltliche Geschehen gebunden: „Each age, it is found, must write its own books; or rather, each generation for the next succeeding. The books of an older period will not fit

³⁸⁷ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 559.

³⁸⁸ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 56.

this.“³⁸⁹ Die Bücher spiegeln also die Vielfalt der Welt: Sie zeigen, dass für ein natürliches Denken und Handeln sowohl die transzendente Totalität als auch das Weltliche miteinbezogen werden. Außerdem werden das bereits Ereignete und das Gegenwärtige sowie das Eigene und Fremde herangezogen. In der Literatur wird auf Interkulturalität und Interaktion mit fremden kulturellen Elementen als essenzielle Merkmale der Kultur hingewiesen.

Zudem bietet die Literatur der neuen Nation, die vom idealen Dichter verfasst wird, sowohl den Schülern und Studenten als auch allen anderen Menschen einen öffentlichen Raum der Offenbarung und des Austausches über Eigenes und Fremdes, Neues und Altes. Literatur ist eine Quelle der kreativen Einflussangst, über die die Menschen zu ihrer Originalität gelangen. Eine Ausbildung in der Kunst der Inspiration, der Wahrheitserkenntnis, und Verwirklichung der Natureinsicht ermöglicht die Evolution des Staates und aller seiner Bürger. So strebt der Staat durch seine Institutionen und Künste danach, Fortschritt und weitere herausragende Menschen anzuregen.

Letztlich aber bildet sich jeder Mensch selbst. Denn obwohl Denken und Handeln nach bester Kunst der Natur angeregt werden, entscheidet der re-naturalisierte Mensch allein, was er wissen und verwirklichen will und kann. So sehr sich ein beispielhafter Mensch bemüht, das Naturerleben zu initiieren und das Ausleben des herausragenden Potenzials zu ermutigen, muss der Mensch selbst aktiv werden, wie im vorherigen Kapitel herausgestellt wurde. Genauso wie ein beispielhafter Mensch sind Bücher „for nothing but to inspire“³⁹⁰, schreibt Emerson. Die beispielhaften Menschen an den (Hoch-)Schulen und die Autoren der neuen Literatur können lediglich *self-culture* begünstigen. „The great man has only one claim upon our attention: he can help us grow up, and to do without him“³⁹¹, wie Shklar schreibt.

³⁸⁹ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 56–57.

³⁹⁰ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 57.

³⁹¹ Judith N. Shklar, „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, 128.

Natürliche Bildung ist die beste und einzige Art und Weise, eine ganzheitliche Emanzipation zu erreichen und sie permanent zu erneuern. Durch eine kontinuierliche Revision, deren Bedeutung der Mensch lernt, behält er einen kritischen Blick auf die Ereignisse in der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit sowie auf die Entwicklungen des Staates und der Institutionen. Wenn notwendig, kann er korrigierend eingreifen, den Einfluss anderer minimieren und seinen eigenen stärken.

Deshalb ist alles im Staat darauf ausgerichtet, das Beste im Menschen hervorzubringen – wenn auch nicht zwangsläufig aus jedem Menschen einen beispielhaften zu machen – und das Beste von ihm aufzunehmen. Die Wissenserfahrung als religiöse Ausübung wird mit politischer Praxis verbunden, denn Emanzipation und Demokratie leben von der Partizipation und der Kritik eines *self-reliant* Menschen. Nur ein im Naturerleben gebildeter Mensch kann frei sehen, damit denken und handeln.

8.3.4 Zusammenfassung

Die re-naturalisierten Menschen finden sich freiwillig zu einer natürlichen Gesellschaft zusammen und erkennen die Notwendigkeit der Verwirklichung einer universalen *nation of men*, in der die Emanzipation einen ganzheitlichen Ausdruck findet. Der kollektive Zusammenschluss unterliegt konstanter Bewegung und Veränderung, er wird von seinen Mitgliedern in jedem Moment neu gedacht und neu vollzogen. Die Bedürfnisse und Interessen des Menschen bestimmen die Ausgestaltung der Nation. Die Nation der Menschen dient mit allen ihren politischen Organen und Institutionen der *self-culture*, der Entfaltung des schöpferischen Potenzials eines einzelnen Menschen. Als einziges politisches System akzeptiert Emerson die Demokratie. Sie wird als kreativer Prozess verstanden, der nicht nur von Politikern in Form von beispielhaften Menschen gestaltet wird, sondern in dem sich jeder re-naturalisierte Mensch nach seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten einbringt. Indem die Kräfte im re-naturalisierten Staat im Gleichgewicht bleiben und die Institutionen das Naturerleben anstoßen, wird die ganzheitliche Emanzipation von innen und von außen kontinuierlich erneuert. Nur auf diese Weise kann sich Neues und

Fortschrittliches in jedem Einzelnen, in der Gesellschaft und in der Politik ereignen.

9 Martí

9.1 Martí Veröffentlichungen über Emerson

9.1.1 „Emerson“ (1882)

Trotz vieler weiterer Hinweise auf Emerson in Martí's Werken ist der Essay „Emerson“, der am 19. Mai 1882 in der Zeitung *La Opinión Nacional* veröffentlicht und später von anderen lateinamerikanischen Medien wieder abgedruckt wurde, nach Fountain ein idealer Ausgangspunkt für das Studium der Beziehungen zwischen den beiden Autoren.³⁹² Entsprechend wird auch in dieser Arbeit diese Publikation als erste herangezogen, um Martí's Lesart von Emerson zu untersuchen.

„Emerson“ ist ein Text, der journalistische und literarische Elemente, wie die eines Porträts, einer Reportage, einer Literaturkritik und eines philosophischen Essays, vereint. „Emerson ha muerto: y se llenan de dulces lágrimas los ojos“³⁹³, schreibt Martí und nimmt den Tod von Emerson zum Anlass, um sein Leben und Werk der lateinamerikanischen Leserschaft zu präsentieren. Dabei stellt sich Martí als Autor des Artikels selbst wie ein Zeitzeuge dar.

Bei der Schilderung der äußerlichen Erscheinung von Emerson und seines Zuhauses in Concord könnte der Leser meinen, Martí hätte Emerson persönlich gekannt und besucht. „Era de paso firme, de aquel que sabe adonde ha de ir; su cuerpo alto y endeble, como esos árboles cuya copa mecén aires puros. (...) No era posible verle sin desear su frente“³⁹⁴, geht Martí ins Detail und bringt

³⁹² Vgl. Anne Fountain, *José Martí and U.S. Writers* (Tampa: University Press of Florida, 2003) 27.

³⁹³ José Martí, „Emerson“, *Obra literaria*, Hrsg. Cintio Vitier (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978) 240.

³⁹⁴ José Martí, „Emerson“, 240.

Emerson, der in den USA eine öffentliche Persönlichkeit von herausragender Bedeutung war, den Lesern als einen Menschen nahe, den man einfach mögen muss – und legt damit eine Grundlage für die Aneignung von Emersons Gedanken. Die Beschreibung des Wohnortes von Emerson bietet zum einen die Möglichkeit der Identifikation:

„En Concord vivía, que es como Túsculo, donde viven pensadores, eremitas y poetas. Era su casa, como él, amplia y solemne, cercada de altos pinos en símbolos del dueño, y de umbrosos castaños. En el cuarto del sabio, los libros no parecían libros, sino huéspedes: todos llevaban ropas de familia, hojas descoloridas, lomos usados.“³⁹⁵

Zum anderen vergleicht Martí Emersons Wohnort mit dem antiken Tusculum³⁹⁶. Sein Haus erscheint als ein Ort des Geistes, wo Wissen entsteht. Dies soll beim Leser sowohl tiefen Respekt als auch höchstes Interesse hervorrufen.

Martí stellt Emerson als einen spirituell-orientierten Philosophen dar und gibt dem Leser im Verlauf des Essays einen Überblick über einige seiner Werke. *Nature* bezeichnet er als sein bestes Werk: „Naturaleza' se llama su mejor libro: en él se abandona a esos deleites exquisitos, narra paseos maravillosos, se revuelve con magnífico brío contra los que piden ver, y olvidan sus ojos.“³⁹⁷ *English Traits* führt Martí als ein weiteres herausragendes Werk von Emerson an. Darüber hinaus weist er indirekt auf *Representative Men, The Conduct of Life*³⁹⁸ und das Gedicht „Wealth“³⁹⁹ hin. Außerdem zitiert der Kubaner aus *Nature* und den Essays „Self-

³⁹⁵ José Martí, „Emerson“, 242.

³⁹⁶ Tusculum ist ein Ort im heutigen Italien, in dem in der Antike wohlhabende Römer wohnten – auch der Philosoph und Schriftsteller Cicero (106 v. Chr.–43 v. Chr.), der auf seinem Besitz Tusculanum philosophische Unterhaltungen führte. *Tusculanae disputationes* ist der Titel eines der Bücher von Cicero. In den sogenannten Gesprächen in Tusculum setzt sich Cicero in einer fiktiven Lehrer-Schüler-Diskussion mit dem richtigen, also ethischem, Handeln und der Glückseligkeit des Menschen auseinander.

³⁹⁷ José Martí, „Emerson“, 244.

³⁹⁸ Vgl. Anne Fountain, *José Martí and U.S. Writers*, 34.

³⁹⁹ Vgl. Anne Fountain, *José Martí and U.S. Writers*, 34.

Reliance“, „Montaigne; or, the Skeptic“, „The American Scholar“ sowie „The Over-Soul“, ohne die Quellen explizit anzugeben. In *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí* und in *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880–1887)* untersucht Ballón eingehend Martí's intertextuelle Bezüge zu weiteren Texten von Emerson. Zusätzlich zu den bereits genannten Werken findet er in „Emerson“ überwiegend Verweise auf Essays aus seinen frühen und späten Veröffentlichungen wie *Essays: First Series* (1841), *Essays: Second Series* (1844), *Society and Solitude* (1870) und *Letters and Social Aims* (1876).⁴⁰⁰

Um sich die Aufmerksamkeit seiner Leserschaft zu sichern und seinen Gedanken noch mehr Gewicht zu verleihen, unterstreicht Martí Emersons Stellung mit allem Nachdruck. Er präsentiert Emerson als einen für die ganze Welt bedeutenden Denker, der nur noch in Lateinamerika unbekannt ist: „¿Que quién fue ese que ha muerto? Pues lo sabe toda la tierra.“⁴⁰¹ Der Kubaner scheint Emerson als einen starken Dichter nach Bloom darzustellen, der bereits von der europäischen Tradition als solcher anerkannt wurde. Um seinen Aussagen Objektivität zu verleihen, führt Martí an, welche US-amerikanischen und europäischen Autoren und Autoritäten sich positiv über Emerson äußerten, wobei er davon ausgeht, dass dem Leser die Namen geläufig sind und er ihre Wichtigkeit erkennt. Neben dem Transzendentalisten Alcott und Stedman, Kritiker und Dichter, zitiert er Whitman: „Para Whitman, que ha hallado en la naturaleza una nueva poesía, mirarle era ‚parar hora bendita‘.“⁴⁰² Auch der Brite Carlyle schätzte ihn, wie Martí schreibt: „Para Carlyle, el gran filósofo inglés, que se revolvió contra la tierra con brillo y fuerza de Satán, fue la visita de Emerson, ‚una visión celeste‘.“⁴⁰³

⁴⁰⁰ Vgl. José Ballón, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880–1887)*, 61–92.

⁴⁰¹ José Martí, „Emerson“, 240.

⁴⁰² José Martí, „Emerson“, 241.

⁴⁰³ José Martí, „Emerson“, 240–241.

In die Bewertung von Emerson fließt Martí's eigene Beurteilung mit ein, die sehr emphatisch würdigend erscheint:

„Se oía su voz, como la de un mensajero de lo futuro, que hablase de entre nube luminosa. Parecía que un impalpable lazo, hecho de luz de luna, ataba a los hombres que acudían en junto a oírle. Iban a verle los sabios, y salían de verle como regocijados, y como reconvenidos.“⁴⁰⁴

Martí zeichnet Emerson nicht nur als einen Propheten, sondern auch als einen Menschen, der wie Jesus anmutet. So schreibt er: „Los jóvenes andaban luengas leguas a pie para verle, y él recibía sonriendo a los trémulos peregrinos, y les hacía sentar en torno a su recia mesa de caoba, llena de grandes libros, y les servía de pie como un siervo, buen jerez viejo.“⁴⁰⁵ Emerson, ein Bürger einer ehemaligen europäischen Kolonie, ist weniger, wie Ballón schreibt, „ánimo aristocratizante“⁴⁰⁶. Vielmehr ist er das Abbild Gottes, und seinen Tod stellt Martí als einen Aufstieg zu einer höheren Existenzstufe dar: „La muerte es una victoria, y cuando se ha vivido bien, el féretro es un carro de triunfo.“⁴⁰⁷ Dennoch verabschiedet sich Martí am Ende der Trauerzeremonie von ihm wie ein edler Ritter, legt Palmenwedel⁴⁰⁸ und sein Silberschwert nieder: „¡Anciano maravilloso, a tus pies dejo todo mi haz de palmas frescas, y mi espalda de plata!“⁴⁰⁹ Diese ehrenvolle Verbeugung Martí's, der ebenfalls ein kritischer Beobachter der USA war, signalisiert dem Leser, dass die lateinamerikanische Öffentlichkeit keine Abgrenzung zu Emerson suchen muss. Emerson ist sogar ihrer Aufmerksamkeit zweifellos würdig.

⁴⁰⁴ José Martí, „Emerson“, 241.

⁴⁰⁵ José Martí, „Emerson“, 241.

⁴⁰⁶ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 42.

⁴⁰⁷ José Martí, „Emerson“, 240.

⁴⁰⁸ Martí erklärt nicht, ob es sich beim Palmenwedel um eine Königliche Palme handelt – Kubas Nationalbaum und daher ein Symbol für die kubanische Bevölkerung. So besteht die Möglichkeit, die Palmenwedel als ein kubanisches Zeichen zu deuten. Dadurch würde sich Martí von Emerson eben wie ein Kubaner verabschieden und ein Zeichen der Ebenbürtigkeit der kubanischen Kultur gegenüber der US-amerikanischen setzen.

⁴⁰⁹ José Martí, „Emerson“, 250.

Martí selbst schätzt Emerson als einen herausragenden Denker und als einen gesellschaftlich engagierten Menschen. Für den Kubaner ist Emerson eine intellektuell vollkommen emanzipierte Person: „Jamás se vio un hombre alguno más libre de la presión de los hombres, y de la de su época. Ni el porvenir le hizo temblar, ni le cegó al pasarlo.“⁴¹⁰ Der Kubaner sieht ebenfalls, dass Emerson sich für die Befreiung der Sklaven einsetzte: „Cuando vio hombres esclavos, y pensó en ellos, habló de modo que pareció que sobre las faldas de un nuevo monte bíblico se rompían de nuevo en pedazos las Tablas de la Ley.“⁴¹¹ Für ihn stand Emerson über der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit, was ihm ermöglichte, sich von autoritären Systemen im Denken und Leben zu befreien: „No obedeció a ningún sistema, lo que le parecía acto de ciego y se siervo; ni creó ninguno, lo que le parecía acto de la mente flaca, baja y envidiosa.“⁴¹² Emerson gehorchte weder irgendeiner Autorität noch unterwarf er sich irgendeiner Tradition. Seine ganzheitliche Loslösung von intellektuellen Einschränkungen macht ihn für Martí nicht nur zu einem Helden, der durch seine Gedanken und Taten wahre Schlachten gewinnt. Dadurch, dass Emerson für ihn wie Homer schreibt, lässt der Kubaner Emerson vielmehr als den ersten wahren Autor Amerikas erscheinen, wie er im folgenden Zitat andeutet:

„Toma puesto familiarmente a la mesa de los héroes. Narra con lengua homérica los lances de los pueblos. Tiene la ingenuidad de los gigantes. (...) Cuenta de historia vieja y de historia nueva. Analiza naciones, como un geólogo fósiles.“⁴¹³

Um sich für sein revolutionäres Denken zu inspirieren, blickte Emerson sowohl auf das Alte und auf das Neue als auch auf das Eigene und das Fremde. Martí zeigt Emersons auf, welche europäischen und nicht-europäischen Quellen für ihn interessant waren:

⁴¹⁰ José Martí, „Emerson“, 242.

⁴¹¹ José Martí, „Emerson“, 241.

⁴¹² José Martí, „Emerson“, 242.

⁴¹³ José Martí, „Emerson“, 248.

„El lo leía todo, como águila que salta. (...) Allí leía Montaigne, que vio por sí, y dijo cosas ciertas; a Swedenborg el místico, que tuvo mente oceánica; a Plotino, que buscó a Dios y estuvo cerca de hallarlo; a los hindús, que asisten trémulos y sumisos a la evaporación de su propia alma, y a Platón, que vio sin miedo, y con fruto no igualado, en la mente divina.“⁴¹⁴

Emerson, wie Martí ihn darstellt, kehrte der Kultur und Literatur Europas eben nicht den Rücken zu, sondern begegnete der abendländischen Denktradition emanzipiert und nicht zwangsläufig antithetisch. Er eignete sich das an, was für ihn anregend und dienlich war und stärkte auf diese Weise seine Autorität als Autor. Folglich insinuiert Martí, dass Interkulturalität und Intertextualität im Allgemeinen die Attribute eines emanzipierten Menschen der „Neuen Welt“ sind.

Das Bekanntmachen von Emerson, eines Gottes des amerikanischen Kontinents, in der lateinamerikanischen Öffentlichkeit wird so zu einer natürlichen Konsequenz und zugleich zu einer dringenden Angelegenheit, wie Martí suggeriert. Schließlich hält Emerson das höchste Wissen bereit in seinen Büchern: „No escribe en períodos, sino en elencos. Sus libros son sumas, no demostraciones.“⁴¹⁵ Das Denken von Emerson zu kennen wird gewissermaßen zum religiösen Ritual und zur Pflicht eines jeden Nord- und Südamerikaners. Martí motiviert den Leser nachdrücklich zur Lektüre und Aneignung von Emersons Gedanken. Doch im Gegensatz zu Blooms Modell, nach dem der neue Dichter sich von seinem Vorgänger antithetisch absetzen will, postuliert Martí eine Ausrichtung an Emersons Gedanken. Genauso wie Emerson „[s]e sintió hombre, y Dios, por serlo“⁴¹⁶, kann jeder andere Mensch auch den Schöpfer in sich erkennen und sich dadurch aus den Fängen der problematischen Modernität befreien. Aus dem Grund skizziert Martí in „Emerson“ dessen denkerisches Zentrum – die Begegnung mit der Natur und die daraus folgenden Konsequenzen.

⁴¹⁴ José Martí, „Emerson“, 242.

⁴¹⁵ José Martí, „Emerson“, 243.

⁴¹⁶ José Martí, „Emerson“, 242.

„Emerson“ ist, wie Ballón schreibt, „[e]stilísticamente también un monumento literario a Emerson, pues aquí Martí aplica la preceptiva de éste, no desarrollando una explicación sistemática de sus obras, sino una descripción de lo visto y sugerido al leerlas (...)“⁴¹⁷. Folglich ist der Essay selbst ein Werk voller intertextueller Verfahren. Wie bereits Lizaso, Shuler, Fountain und Ballón feststellen, ist es schwer, die Stimme von Emerson von der Martí's zu unterscheiden. Ähnlich wie Emerson von anderen Autoren inspiriert wurde, macht es Martí mit Emerson; und ganz nach Emersons Naturauffassung gehen dessen Gedanken in die von Martí über. Entsprechendes bemerkt Ballón: „La unidad de voces en ‚Emerson‘, conduce eventualmente a la fusión de referentes (Emerson-Martí).“⁴¹⁸ Der Übergang ist fließend und die Aneignung in einem sehr hohen Grade eine Identifikation – Martí selbst zeigt also weder Einflussangst nach Bloom gegenüber Emerson noch einen Grund zum Widerstand wie in Bhabhas Hybridität. Shuler beschreibt die intertextuellen Bezüge:

„Más bien cita, comenta, parafrasea las ideas de Emerson con un fervor inconcebible en un crítico indiferente u hostil. Y en vez de citar sencillamente, o dar un resumen estrictamente objetivo, toma una frase de *Nature*, y después de citarla, la usa como punto de partida, la elabora, le añade su propia interpretación, hasta que resulta difícil establecer dónde acaba lo de Emerson y empieza lo de Martí.“⁴¹⁹

Wie bereits erwähnt, nennt Ballón diese intertextuelle Methode „mosaico“, die er in *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí* erläutert. Er unterscheidet vier Verfahren, wie Martí auf Emerson und seine Texte eingeht:

„Sin embargo, si se explora, al texto de Martí con mayor detención es posible observar que las alusiones a la obra de Emerson son más frecuentes; que los fragmentos ingleses transfundidos por Martí son más numerosos, y que se han ido castellanizando mediante procesos diversos: la cita directa usando el entrecomillado; la paráfrasis; el desarrollo análogo de ideas por el que Martí adopta una sentencia de Emerson y la reformula

⁴¹⁷ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 32.

⁴¹⁸ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 23.

⁴¹⁹ Esther Shuler, „José Martí: su crítica de algunos autores norteamericanos“, 175.

de modo particular en otro contexto; la adopción no ya de unas líneas, sino de un marco escénico para fijar una situación concreta.⁴²⁰

Dadurch zeigt Ballón, dass Martí sich zu Emerson weder antithetisch noch in der Form von Affirmation und Negation wie in Kristevas Modell der Intertextualität verhält. Vielmehr ergründet Martí seine eigene Originalität durch die Identifikation mit Emerson, worauf Ballón hinweist. Identifikation ist für Ballón nicht lediglich Nachahmung, vielmehr das Annehmen der Sichtweise von Emerson und die Restauration seines bewegten Denkens. Somit bedeutet Identifikation kreatives Denken und Schreiben. Durch die Art und Weise, wie Martí sich Emerson aneignet und ihn zitiert, zeigt sich die Einzigartigkeit des Textes von Martí: „El escritor cubano hace suyo el principio emersoniano de reelaboración del discurso, por el que la escritura es simultáneamente repetición y renuevo.“⁴²¹

So ist trotz der intensiven Intertextualität, die Ballón herausarbeitet, und der zahlreichen Ähnlichkeiten in Formulierungen herauszustellen, dass Martí's Stil sich von Emersons unterscheidet: Martí's Sprache ist ungleich ornamentaler, auch wenn er sich bei seinen Symbolen durch Emerson inspirieren ließ.⁴²² Außerdem ist sie weniger fließend als die von Emerson, wie auch Schulman bemerkt: „La teoría simbólica de Martí (...) no comparte la teoría emersoniana del flujo lingüístico.“⁴²³ Doch bereits in der Sprache manifestieren sich wesentliche Unterschiede zwischen Emersons und Martí's Sicht, die sich auch in den Gedanken zeigen. Martí's Interpretationen fließen weniger als Emersons eigene Intuitionen, wodurch in der Darstellung des Kubaners die Verstellung der Welt weniger von dem dynamischen Verlauf der Natur bewegt wird als bei Emerson.

⁴²⁰ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 36.

⁴²¹ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 29.

⁴²² Vgl. Iván A. Schulman, *Símbolo y color en la obra de José Martí*, 48.

⁴²³ Iván A. Schulman, *Símbolo y color en la obra de José Martí*, 56.

Zunächst stellt Martí Emersons Persönlichkeit und somit seine Gedanken als Kontrast zur zeitgenössischen, modernen Welt vor. Die Industrialisierung und der Materialismus werden mit der kolonialen Geschichte verglichen und abwertend dargestellt:

„Está la tierra a nuestros pies, como mundo lejano y ya vivido, envuelto en sombras. Y esos carros que ruedan, y esos mercaderes que vocean, y esas altas chimeneas que echan al aire silbos poderosos, y ese cruzar, caracolear, disputar, vivir de hombres, nos parecen en nuestro casto refugio regalado, los ruidos de un ejército bárbaro que invade nuestras cumbres, y pone el pie en sus faldas, y rasga airado la gran sombra, tras la que surge, como un campo de batalla colosal, donde guerreros de piedra llevan coraza y casco de oro y lanzas rojas, la ciudad tumultuosa, magna y resplandeciente.“⁴²⁴

Das ist der Grund, wie Martí implizit angibt, warum Emerson aus der Naturbegegnung eine alternative Sicht auf das Leben erfährt. Natur ist erfüllt von Gott, was Martí vielfach indirekt ausdrückt wie im folgenden Zitat: „Y vuelve los ojos a un Padre que no ve, pero de cuya presencia está seguro (...).“⁴²⁵ So deutet der Kubaner auf eine neue Spiritualität hin, die sich in der Naturbegegnung entfaltet: „Ve que el espectáculo de la naturaleza inspira fe, amor y respeto.“⁴²⁶ Es ist eine Religion des Wissens: „¡Oh, qué fruición, pensar bien! ¡Y qué gozo, entender los objetos de la vida!“⁴²⁷ Zwar sagt Martí nicht, ob es sich um Christentum handelt, jedoch ist der Text noch mehr als bei Emerson mit christlichem Vokabular und Symbolen angereichert. Es ist nicht nur die Schreibweise des Wortes „Gott“, das auch Martí groß schreibt, wie es in der christlichen Tradition üblich ist: „¿Pero está Dios fuera de la tierra? ¿Es Dios la misma tierra?“⁴²⁸ Weitere Beispiele sind das Wort „Vater“ für Gott und der Vergleich von Emerson mit Jesus, wie in vorherigen Zitaten bereits angeführt, sowie folgende Vergleiche, mit denen er die Werke Emersons beschreibt: „¡Qué

⁴²⁴ José Martí, „Emerson“, 240.

⁴²⁵ José Martí, „Emerson“, 247.

⁴²⁶ José Martí, „Emerson“, 245.

⁴²⁷ José Martí, „Emerson“, 243.

⁴²⁸ José Martí, „Emerson“, 247.

tablas de leyes, sus libros! Sus versos, ¡qué vuelos de ángeles!“⁴²⁹ Vor allem aber wird Spiritualität in Martí's Präsentation nicht wie bei Emerson als Vorentwurf einer Prozesstheologie angedeutet. Vielmehr erscheint Gott als eine über den Menschen angesiedelte Autorität.

Gleichwohl betont Martí, dass alles aus der mit Spiritualität erfüllten Natur herausströmt und in sie zurückkehrt. So schreibt er: „El Universo, con ser múltiple, es uno.“⁴³⁰ Der Mensch erkennt sich und die ganze Welt als eine Analogie der Natur: „Y mantiene que todo se parece a todo, que todo tiene el mismo objeto (...).“⁴³¹ Auch wenn Martí Natur als alles Seiende aufzeigt, elaboriert er den Gedanken nicht, dass alles eine gleichwertige Emanation der Natur ist. Der Mensch ist trotz allem die höhere Schöpfung, was Martí noch mehr betont als Emerson. Der Kubaner scheint mehr daran interessiert, die Vorzüge des Menschen durch die Naturbegegnung herauszustellen. Entsprechend ist alles dem Menschen untertan, wie auch im Christentum gedacht, um wenige Beispiele zu geben:

„El Universo es siervo y rey el ser humano. El Universo ha sido creado para la enseñanza que cambia y pasa, alimento, placer y educación del hombre.“⁴³²

„El Universo va en múltiples formas a dar en el hombre, como los radios al centro del círculo, y el hombre va con los múltiples actos de su voluntad, a obrar sobre el Universo, como radios que parten del centro.“⁴³³

„Y se siente el hombre un tanto creador de la naturaleza.“⁴³⁴

⁴²⁹ José Martí, „Emerson“, 240.

⁴³⁰ José Martí, „Emerson“, 246.

⁴³¹ José Martí, „Emerson“, 245.

⁴³² José Martí, „Emerson“, 247.

⁴³³ José Martí, „Emerson“, 246.

⁴³⁴ José Martí, „Emerson“, 243.

Dessen ungeachtet erblickt der Mensch nicht nur die göttliche Ordnung, sondern auch das Göttliche in sich. Er erkennt das schöpferische Potenzial in sich. Ähnlich versteht der Mensch nach Emerson, dass er „part and particle of God“⁴³⁵ ist und entsprechend über das Vermögen verfügt, selbst schöpferisch zu sein.

Für die Begegnung mit der Natur bei Emerson erkennt Martí das Sehen als den zentralen Vorgang, jedoch nicht als umfassenden Befreiungsakt: „El no ve más que analogías: él no halla contradicciones en la naturaleza: él ve que todo en ella es símbolo del hombre (...). El ve que la naturaleza influye en el hombre (...).“⁴³⁶ Zudem geht Martí auf Emersons bekannte Passage aus *Nature* ein: „El veía detrás de sí al Espíritu creador que a través de él hablaba a la naturaleza. El se veía como pupila transparente que lo veía todo, lo reflejaba todo, y sólo era pupila.“⁴³⁷ Das Original lautet wie folgt: „I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part and particle of God.“⁴³⁸ Auf komprimierte Weise macht Martí deutlich, dass der Eintritt in die Natur zu einem mystischen Erleben führt, in dem das Bewusstsein des Menschen das *Self* erweckt und der Mensch darin die transzendente Totalität erfährt. Auf diese Aneignung weist auch Ballón hin. Allerdings erkennt Ballón nicht, dass in diesem Moment nach Emerson das Ich sich für das Nicht-Ich öffnet, sich selbst als ein Ausdruck der Vielheit in Einheit sieht und somit nicht ein homogenes Ich ist:

„Emerson es homenajeado porque Martí ve en él un ejemplo humano realizador de un haz de valores positivos: (...) la opción por una visión unitaria del universo como un todo articulado y homogéneo Yo, relacionada, en parte, a la filosofía hindú.“⁴³⁹

⁴³⁵ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

⁴³⁶ José Martí, „Emerson“, 244–245.

⁴³⁷ José Martí, „Emerson“, 241.

⁴³⁸ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

⁴³⁹ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 33.

Wie Emerson versteht Martí den Moment der Offenbarung als ein ekstatisches Geschehen, das er scheinbar selbst erfahren hat:

„La hora del conocimiento de la verdad es embriagadora y augusta. No se siente que se sube, sino que se reposa. Se siente ternura filial y confusión en el padre. Pone el gozo en los ojos brillo extremo; en el alma, calma; en la mente, alas blandas que acarician. ¡Es como sentirse el cráneo poblado de estrellas: bóveda interior, silenciosa y vasta, que ilumina en noche solemne la mente tranquila! Magnífico mundo.“⁴⁴⁰

In der Beschreibung der Ekstase macht der Kubaner deutlich, dass die Welt bei Emerson nicht statisch, sondern dynamisch ist. „El bosque vuelve al hombre a la razón y a la fe, y es la juventud perpetua“⁴⁴¹, schreibt Martí später. Dieses Zitat ist eine leichte Modifikation des Originals aus *Nature*: „In the woods, is perpetual youth. (...) In the woods, we return to reason and faith.“⁴⁴² Obwohl Martí im Gegensatz zum Original den Einfluss des Waldes auf den Menschen betont, lässt sich besonders im Bild der ewigen Jugend ein heraklitisches Fließen erkennen. In der Oszillation zwischen Wald und Mensch, Jung und Alt, Vernunft und Glaube werden die Gegensätze destruiert. Entsprechend gab es auch für Emerson keine Gegensätze, wie Martí unterstreicht: „[Emerson] no halla contradicciones en la naturaleza: él ve que todo en ella es símbolo del hombre, y todo lo que hay en el hombre lo hay en ella.“⁴⁴³

Da aber für Martí nicht alles auf der Welt gleich(-gestellt) ist, werden nicht alle Dichotomien aufgehoben. Zum Beispiel erscheint Sprache bei Martí als ein menschliches Werk: „El lenguaje es obra del hombre.“⁴⁴⁴ Für den Kubaner ist sie also vielmehr Schöpfung des Menschen als eine Emanation der Natur, die erst im Gebrauch durch den Menschen zu seinem Werk wird. Wie das Beispiel der

⁴⁴⁰ José Martí, „Emerson“, 243.

⁴⁴¹ José Martí, „Emerson“, 246.

⁴⁴² Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

⁴⁴³ José Martí, „Emerson“, 244–245.

⁴⁴⁴ José Martí, „Emerson“, 244.

Sprache zudem erkennen lässt, arbeitet Martí den Gedanken der Destruktion für den Leser nicht aus. In seiner Präsentation wird eben nicht alles Verfestigte vollkommen bewegt – Mensch, Sprache etc. Die Natur wird von ihm nicht als Möglichkeit von *means and methods* gezeigt. Die Natur bleibt in ihrer Bewegung nicht schicksalhaft-determiniert und demnach insgesamt belebend. Die transzendente Totalität bietet dem Menschen nach Martí immer noch einen festen Grund, und das prozesshafte Naturerleben gibt ihm Orientierung, wie die folgenden Zitate aufzeigen:

„El Hombre, frente a la naturaleza que cambia y pasa, siente en sí algo estable. Se siente a la par eternamente joven e inmemorablemente viejo. Conoce que sabe lo que sabe bien que no aprendió aquí (...).“⁴⁴⁵

„[Q]ue la hermosura del Universo fue creada para inspirarse el deseo, y consolarse los dolores de la virtud, y estimular al hombre a buscarse y hallarse (...).“⁴⁴⁶

Dennoch besteht der Kubaner auf der Aufhebung der Gegensätze zwischen Sehen und Denken: Da es im Naturerleben gleiche Prozesse sind, ermöglicht universelles Sehen als Denken vollkommene Einsichten: „El espíritu presente; las creencias ratifican. El espíritu, sumergido en lo abstracto, ve en conjunto; la ciencia insecteando por lo concreto, no ve más que el detalle.“⁴⁴⁷ Damit erkennt Martí die Unterscheidung zwischen der Vernunft als höherem Erkenntnisvermögen und dem untergeordneten, komplementären Verstand als rationale Denkweise. Ein Beispiel für natürliches Denken stellen für Martí Emersons Leben und Werke dar. Noch verbindet Martí diese Denkweise nicht mit der Möglichkeit, eine alternative Sicht für Lateinamerika zu entwickeln. Dennoch begreift der Mensch (der Leser), dass der Einblick in die transzendente Totalität revolutionäre Einsichten erlaubt. „[Emerson] vivió faz a faz con la naturaleza, como si toda la tierra fuese su hogar; y el sol su propio sol, y él patriarca. (...) Fue de aquellos a quienes es dada la ciencia suma, la calma suma, el goce

⁴⁴⁵ José Martí, „Emerson“, 247.

⁴⁴⁶ José Martí, „Emerson“, 245.

⁴⁴⁷ José Martí, „Emerson“, 246.

sumo⁴⁴⁸, führt Martí die Bedeutung der Einsichten aus. Indem er darauf hinweist, dass Emerson seine eigene Sonne hatte, also über sein eigenes Zentrum verfügte, spielt er darauf an, dass die bisher als universell betrachtete Weltordnung und damit ihre Machtverhältnisse umgekehrt werden können. Die Verwendung des Symbols „Sonne“ allerdings deutet auf ein Sonnensystem hin und darauf, dass das Denken nach Martí sich nicht vollständig einem System entzieht, sondern es durch seine Dynamik nur verändert.

Der Kubaner nimmt ferner wahr, dass das Einswerden mit der Natur zeitlich begrenzt ist. Nach der ekstatischen Offenbarung erfährt der Mensch wieder den Blick auf die weltliche Wirklichkeit:

„Y luego que se viene de él, se aparta con la mano blandamente, como con piedad de lo pequeño, y ruego de que no perturbe el recogimiento sacro, todo lo que ha sido obra del hombre. Uvas secas parecen los libros que poco ha parecían montes. Y los hombres, enfermos a quienes se trae cura.“⁴⁴⁹

Damit zeigt Martí nicht nur den Aspekt der Destruktion auf, sondern auch den der Konstruktion. Er deutet an, dass die Natureinsichten in der mechanischen Wirklichkeit realisiert werden wollen und dass sich dafür die Bewusstseinszustände *Self* und *self* ergänzen. Das schöpferische Potenzial wird in dieser Wirklichkeit aktiviert, und Denken und Handeln werden eins. Schließlich „hay una unidad central en los hechos, en los pensamientos, y en las acciones (...)“⁴⁵⁰. Emerson schreibt entsprechend:

„There will be an agreement in whatever variety of actions, so they be each honest and natural in their hour. For of one will, the actions will be harmonious, however unlike they seem. These varieties are lost sight of at a little distance, at a little height of thought. One tendency unites them all.“⁴⁵¹

⁴⁴⁸ José Martí, „Emerson“, 240.

⁴⁴⁹ José Martí, „Emerson“, 243.

⁴⁵⁰ José Martí, „Emerson“, 245.

⁴⁵¹ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 266.

Durch den Vollzug der Einsichten aus der Natur kann man ein alternatives Wirtschaftssystem und eine neue Nation entwerfen, worauf Martí indirekt hinweist: „[L]a vida no es sólo el comercio ni el gobierno, sino es más, el comercio con las fuerzas de la naturaleza y el gobierno de sí: de aquéllas viene éste: el orden universal inspira el orden individual (...).“⁴⁵² Das tut er nicht, weil er einsieht, dass die Natur erst durch ihren menschlich-praktischen Vollzug ihre Bedeutung entfaltet. Vielmehr erscheint die Verwirklichung der Natur ein natürlicher, weil stabilisierender Vorgang zu sein – weshalb man sich überhaupt in sie hinein begibt. Erst in der Verwirklichung ereignet sich die Wirkung der Natur. Des Weiteren legt Martí nahe, dass der Dichter das Zentrum der Umgestaltung der ökonomischen Ordnung und Nation sein kann. Er ist, so wie Emerson, „un sacerdote de la naturaleza“⁴⁵³, ein Denker, und zugleich „un guerrero victorioso“⁴⁵⁴, ein Handelnder. Durch seinen Einblick in die Totalität kann er weise agieren, alle Völker führen und kann ihr aller Repräsentant sein – genau wie Emerson, der „[n]i fue hombre de su pueblo, porque lo fue del pueblo humano“⁴⁵⁵.

Der Ausgangspunkt des Dichters für die Vision einer neuen ökonomischen und politischen Ordnung sind die Offenbarungen der Natur. Schließlich ist sie die Quelle des gesamten Wissens und allen Fortschritts. Um die Wissensaneignung zu beschreiben, verwendet Martí überwiegend Verben wie sehen und inspirieren. „O cerraba sus libros, y los ojos del cuerpo, para darse el supremo regalo de ver con el alma“⁴⁵⁶, und „Ve que el espectáculo de la naturaleza inspira fe, amor y respeto“⁴⁵⁷, um zwei Beispiele zu geben. Trotz des Verständnisses dafür, dass die Natur nach Emerson Erkenntnisse anregt, wird in der Darstellung von Martí

⁴⁵² José Martí, „Emerson“, 245.

⁴⁵³ José Martí, „Emerson“, 241.

⁴⁵⁴ José Martí, „Emerson“, 240.

⁴⁵⁵ José Martí, „Emerson“, 242.

⁴⁵⁶ José Martí, „Emerson“, 242.

⁴⁵⁷ José Martí, „Emerson“, 245.

das Verhältnis des Menschen zur Natur nicht vollständig aus der Lehrer-Schüler-Beziehung herausgehoben, was man an mehreren Stellen entdecken kann:

„La naturaleza da al hombre sus objetos, que se reflejan en su mente, la cual gobierna su habla, en la que cada objeto va a transformarse en un sonido.“⁴⁵⁸

„Y anuncia a cada hombre que, puesto que el Universo se le revela entero y directamente, con él le es revelado el derecho de ver en él por sí, y saciar con los propios labios la ardiente sed que inspira.“⁴⁵⁹

Die Natur zeigt, der Mensch sieht – das ist die Ordnung des Lernens und damit des Denkens bei Martí. Auch wenn die Natur sich im heraklitischen Fluss befindet und das Denken dadurch dynamisch ist, fehlt bei Martí der Hinweis darauf, dass die Einsichten aus der Natur bei Emerson nur für den Moment sind und der Mensch die Offenbarung immer wieder suchen muss. Außerdem stellt er nicht heraus, dass im Bewusstsein des *Self* das Denken nur ein Prozess und Wissen lediglich eine augenblickliche Einsicht in die transzendente Totalität ist.

Dessen ungeachtet erkennt Martí, dass nach Emerson die Natur als Text ihre natürliche Verwirklichung in der Literatur findet, denn das Lesen der Literatur bedeutet genauso Vitalität und Orientierung wie die Lektüre des Naturtextes:

„La lectura estimula, enciende, aviva, y es como sopro de aire fresco sobre la hoguera resguardada, que se lleva las cenizas, y deja al aire el fuego. Se lee lo grande, y si se es capaz de lo grandioso, se queda en mayor capacidad de ser grande.“⁴⁶⁰

Doch man liest nicht zum Vergnügen, sondern um intellektuell zu wachsen. Martí suggeriert, dass man durch das Studium der richtigen Literatur ein herausragend denkender und handelnder Mensch, wie Emerson, werden kann. Demzufolge bemerkt der Kubaner den Unterschied bei Emerson zwischen natürlichen und unnatürlichen Büchern, also zwischen Literatur, die universelles Wissen

⁴⁵⁸ José Martí, „Emerson“, 246.

⁴⁵⁹ José Martí, „Emerson“, 248.

⁴⁶⁰ José Martí, „Emerson“, 243.

vermittelt, und der, die das nicht tut und somit einschränkend ist. Martí selbst bewertet wie folgt: „Los libros están llenos de venenos sutiles, que inflaman la imaginación y enferman el juicio.“⁴⁶¹

Natürliche Literatur und Kunst insgesamt müssen wie Natur sein. So erläutert Martí zunächst: „El arte no es más que la naturaleza creada por el hombre.“⁴⁶² Allerdings betont er mehr als Emerson, dass Kunst immer auch ein menschliches Werk ist, das sowohl Elemente der natürlichen Realität als auch die der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit beinhaltet. Kunst nach Martí ist immer eine Mischung aus den natürlichen und weltlichen Elementen, wie er schreibt: „De esta intermezcla no se sale jamás. La naturaleza se postra ante el hombre y le da sus diferencias, para que perfeccione su juicio; sus maravillas, para que avive su voluntad a imitarlas (...).“⁴⁶³ Emerson hingegen denkt Kunst als einen kreativen Impuls und damit als ein essenzielles Element der Welt: „What is that abridgment and selection we observe in all spiritual activity, but itself the creative impulse?“⁴⁶⁴ und „Art is the need to create.“⁴⁶⁵ Dieser schöpferische Prozess wirkt sich auf den Menschen aus: „The reference of all production at last to an aboriginal Power explains the traits common to all works of the highest art, — that they are universally intelligible; that they restore to us the simplest states of mind; and are religious.“⁴⁶⁶ Diesen Gedanken stellt Martí in diesem Essay nicht heraus. Außerdem sagt Martí, dass der Mensch die Natur in der Kunst imitiert – folglich genau das Gegenteil von Emersons Vorstellung. Emerson schreibt in „Art“: „Thus in our fine arts, not imitation, but creation is the aim.“⁴⁶⁷ Dennoch erfasst der Kubaner, dass Emerson den Text aus der Autorität der Form löst und

⁴⁶¹ José Martí, „Emerson“, 244.

⁴⁶² José Martí, „Emerson“, 246.

⁴⁶³ José Martí, „Emerson“, 246.

⁴⁶⁴ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 431.

⁴⁶⁵ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 437.

⁴⁶⁶ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 434.

⁴⁶⁷ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 431.

damit die Literatur von einschränkenden Normen und Traditionen befreit: „Toda su prosa es verso. Y su verso y su prosa, son como ecos.“⁴⁶⁸

Auch wenn Martí auf die Auflösung der Gegensätze zwischen Gattungen vereinzelt eingeht, stellt er die Herausforderungen weder von Literatur noch von Sprache als Phänomene einer dynamischen Natur heraus. Emerson schreibt, dass „[t]his rhetoric, or power to fix the momentary eminency of an object“⁴⁶⁹ ist. Martí hingegen artikuliert nirgends, dass Worte und Texte eine Welt im Fluss nur andeuten können. Aus der Perspektive des Kubaners heraus geben Sprache und Literatur Menschen Halt und Orientierung – genau wie die Natur insgesamt in der Darstellung von Martí. Auch Ballón erkennt, dass Martí Emersons Natur überwiegend nach ihren konstruktiven Aspekten liest:

„Emerson es homenajado porque Martí ve en él un ejemplo humano realizador de un haz de valores positivos: (1) el rechazo a las actitudes sociales convencionales, y a la imposición de la moda, cuyo efecto masificador reduce a los escritores a ‚pomposos fraseadores‘; (2) la afirmación de la libertad personal frente a la presión de los hombres y de la época (...), y del sentido de deudo no sólo para con su pueblo, sino con todo el género humano; (3) su asistematicidad de pensamiento, nacida de la observación frecuente de la naturaleza, y la postulación de un hombre soberano (...); (4) la búsqueda de la virtud y la afirmación del sentido de la vida; (5) la postulación espiritualista de la vida como algo bello (...).“⁴⁷⁰

Martí übernimmt nicht die Vorstellung von Emerson, dass „[t]here are no fixtures in nature“⁴⁷¹. Darin liegt der entscheidende Unterschied zwischen Emerson und Martí, auf den Ballón nicht verweist.

9.1.2 „Emerson“ (undatiert)

Es gibt einen weiteren Text mit dem Titel „Emerson“ (E2), auf den ebenfalls Ballón, Fountain und Schwarzmann verweisen. Da das Datum und das Medium

⁴⁶⁸ José Martí, „Emerson“, 241.

⁴⁶⁹ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 433.

⁴⁷⁰ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 33.

⁴⁷¹ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 403.

der Veröffentlichung unter dem Essay – im Gegensatz zu „Emerson“ (1882) (E1) – nicht angegeben sind, sind sein zeitliches Verhältnis zu E1 und seine Adressaten ungewiss. Der Essay kann ein Entwurf eines Artikels, der niemals erschienen ist, oder aber eine spontane Reflexion von Martí über Emerson gewesen sein, wodurch die genaue Kennzeichnung von Emersons Gedanken und seinen eigenen nicht erforderlich gewesen wäre. Der Schwerpunkt in diesem Essay ist diesmal der Prozess der Inspiration und die Entstehung von Ideen für Literatur. Ballón geht kurz auf den Essay ein und stellt seine Bedeutung heraus: „El texto es valioso porque en él Martí comenta el estilo literario de Emerson, especialmente la dinamicidad de sus ideas, las cuales no se sujetan a un desarrollo lógico lineal, sino que proceden por ‚saltos‘.“⁴⁷² Doch ist dieser Essay nicht lediglich eine Kurzversion von E1, wie Schwarzmann schreibt: „It contains the same ideas and thoughts as in the 1882 version, only in abbreviated and shortened form.“⁴⁷³ Ferner verweist Martí in diesem Essay auf mehr Aspekte einer re-naturalisierten Literatur nach Emerson, als Ballón beobachtet: „[L]a necesidad de ejercer una expresión sincera, ajena a lo artificioso y falso.“⁴⁷⁴

Auch in diesem Werk wird Emerson positiv gesehen, obwohl Martí sich mit Bewertungen im Vergleich zu E1 zurückhält. „Su pensamiento era casto, como su vida“⁴⁷⁵, ist eines der wenigen Beispiele für eine ausdrückliche Würdigung. Die christliche Metaphorik und der Vergleich mit Jesus sowie Gott sind weniger ausgeprägt, dafür überwiegen die Natursymbole. Emerson erscheint immer noch als ein herausragender Mensch im Vergleich zu anderen, jedoch wirkt er nicht übermenschlich:

„No ponía la mente a producir, como tantos desventurados pensadores de oficio, de genio a mano, a orden, y maravillas a hora fija, sino que

⁴⁷² José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 21.

⁴⁷³ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 28.

⁴⁷⁴ José Ballón, *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí*, 21.

⁴⁷⁵ José Martí, „Emerson“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978) 361.

aguardaba a que produjese de suyo, con lo cual tienen sus pensamientos esa potencia y sanidad nutritiva de las frutas que maduran en su propia rama, y no apiñadas, ni entre lanas.⁴⁷⁶

Emerson ist ein Denker und Dichter der Natur, dessen Art zu arbeiten Martí punktuell so beschreibt, als hätte er persönlich mit ihm darüber gesprochen: „Saltaba de su cama, a tomar en su molde caliente la idea pasajera, en medio de la noche aparecida, en la fecunda soledad aparecida.“⁴⁷⁷ An manchen Stellen allerdings fällt es schwer zu unterscheiden, ob Martí von Emerson spricht oder eine allgemeine Tatsache darstellt, wie im folgenden Zitat, in dem die Gegenwarts- und nicht die Vergangenheitsform sowie die reflexive Form des Verbs verwendet werden, wodurch das Subjekt ebenso „man“ sein könnte: „No se contenta con estudiar las pequeñas enfermedades del alma en la tierra, sino que se sienta con derecho natural para el examen, a examinar la organización y presentir los destinos finales del alma humana.“⁴⁷⁸ Wie in E1 ist auch in diesem Text schwierig zu differenzieren, welche Ideen von Martí stammen und welche Gedanken von Emerson sind, insbesondere weil Martí keine direkten Zitate aus Emersons Werken verwendet und nur wenige indirekt markiert.

Darüber hinaus wirken Martí's Ausführungen eher als freie Assoziationen und nicht als die Entwicklung einer These:

„Siente el gigantesco y armónico espíritu de la Naturaleza. En el secreto de la Naturaleza ha recordado Emerson, algo de la poesía colosal que se desprende como de una flor del tamaño de un monte, de la Naturaleza. Hay la poesía del espíritu humano, la de los amores de la Naturaleza, las de sus horrores, la de ley, la de la Naturaleza en su conjunto.“⁴⁷⁹

Martí folgt seinem Gedankenfluss und baut Ideen spontan ein, die er in Versform anordnet:

⁴⁷⁶ José Martí, „Emerson“, 361.

⁴⁷⁷ José Martí, „Emerson“, 361.

⁴⁷⁸ José Martí, „Emerson“, 362.

⁴⁷⁹ José Martí, „Emerson“, 362.

„Lo abstracto, lo universal, lo absoluto. / Una irreprochable armonía a una virilidad de pensamiento. / Es una mujer que habla, pero como matrona. / Cada poesía es un poema en breve: compuesto después de entendido, como una seria obra de arte.“⁴⁸⁰

Obgleich Martí hier auf innovative Weise die Grenzen zwischen zwei literarischen Gattungen aufhebt und – ganz im Sinne von Emerson – den Essay mit dem Gedicht vereint, erscheint seine Sprache weiterhin ornamental und im Vergleich zu Emerson weniger spontan und assoziativ.

Martí richtet sich mit seiner Schreibweise und in der Mischung der Genres gegen die zeitgenössischen Normen. Er ist an einer alternativen Denkweise interessiert, die er bei Emerson findet. So wie der Kubaner im folgenden Zitat erklärt, dass es kein systematisches Zweifeln gibt, deutet er, wie Emerson, eine Ablehnung von dogmatischen (Denk-)Systemen an: „No existe la duda sistemática.“⁴⁸¹ Entsprechend steht am Anfang eines Prozesses der Inspiration, wenn auch nicht am Anfang des Textes von Martí, die Natur und die Begegnung mit ihr. Denn Natur selbst ist vollkommene Dichtung: „Ve en la Naturaleza como un templo inmenso, solemnos ritos. / Propiedad en los adjetivos, novedad.“⁴⁸² Der Mensch ist der Schöpfer der wahren und subversiven Literatur. In der Natur erblickt er die dafür wesentlichen Ideen, wie auch Schwarzmann schreibt: „Martí points to nature as the main source for Emerson’s poetry. In Martí’s writing, nature played the same significant role and is probably best represented in his *Versos sencillos*.“⁴⁸³ Nach Martí kann jeder Mensch ein starker Dichter sein und eine neue Literaturkultur einleiten.

Um die Natur zu beschreiben, verwendet Martí wieder Emersons Sicht und seine Darstellung des Naturerlebens. Die Natur scheint, wie bereits im oben

⁴⁸⁰ José Martí, „Emerson“, 362.

⁴⁸¹ José Martí, „Emerson“, 362.

⁴⁸² José Martí, „Emerson“, 362.

⁴⁸³ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 29.

angeführten Zitat impliziert, von Spiritualität erfüllt – eine Vorstellung, die Martí hier aber nicht weiter ausführt: „Siente el gigantesco y armónico espíritu de la Naturaleza. En el secreto de la Naturaleza ha recordado Emerson, algo de poesía colosal que se desprende como de una flor del tamaño de un monte, de la Naturaleza.“⁴⁸⁴ Alles strömt aus der Natur als Einheit heraus und alles kehrt zu ihr zurück. Da alle Dinge eine Analogie der Natur sind und alle ineinander übergehen, sind demnach Literatur und (ihre) Ideen im Menschen immanent. Ähnliches beobachtet ebenfalls Schwarzmann: „Martí again refers to Emerson’s view of the law of analogy in nature, the belief that all creatures, objects and processes are similar and follow the same rules.“⁴⁸⁵ Betont Martí in E1, dass im Wald die permanente Jugend immanent ist, befindet sich in diesem Essay die Natur im Fluss, der Vitalität bedeutet, wie man das folgende Zitat interpretieren kann: „Las horas no deben perderse en vana angustia, sino plantar nuevas semillas.“⁴⁸⁶ Während in E1 Martí’s Denkweise immer noch in Systemen erfolgt, betont er hier, dass Ideen Emanationen sind. Sie sind „personas vivas“⁴⁸⁷ und fortwährend in Bewegung als „ideas pasajeras“⁴⁸⁸. Das Denken ist nach Martí dynamisch; der Mensch verspürt fortwährend den Willen, neu zu denken anzufangen und Neues zu wissen.

Die Begegnung mit der Natur bedeutet eine Offenbarung und damit eine Entfaltung von Ideen. Im ekstatischen Erleben wird die Intuition des Menschen aktiviert und er erhält einen universellen Einblick. Es ist ein Moment in einem Raum außerhalb der materialistisch-imperialistischen Wirklichkeit – ähnlich wie Bhabhas dritter Raum –, in dem subversives Potenzial entsteht. Im Bewusstsein des *Self*, in dem es keine übernommenen Hierarchien gibt – um Bhabhas Gedanken weiter anzuwenden –, sind alle Ideen jedem Menschen potenziell

⁴⁸⁴ José Martí, „Emerson“, 362.

⁴⁸⁵ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 28.

⁴⁸⁶ José Martí, „Emerson“, 361.

⁴⁸⁷ José Martí, „Emerson“, 361.

⁴⁸⁸ José Martí, „Emerson“, 361.

zugänglich: „[P]orque las ideas son de vapor y de ala, y no gustan de estar quietas, ni de visitar durante mucho tiempo a una mente sola, a una misma persona, ni de emplear mucho tiempo en una sola visita (...).“⁴⁸⁹ Ähnlich wie bei Emerson auch wollen die Ideen auf eine demokratische Weise von vielen unterschiedlichen Menschen ins Auge gefasst werden. Allerdings erfasst der natürliche Mensch nach Martí die Ideen nicht, um wie in Bhabhas Konzept in dauerhafter Fremdheit zu leben, sondern, um zu sich selbst und zu seiner Freiheit zu finden.

In der Offenbarung erkennt der Mensch zugleich sein schöpferisches Potenzial, das ihm erlaubt, Ideen zu verwirklichen, das heißt sie zunächst zu denken. Ähnlich wie bei Emerson, bei dem alle Gedanken ein Recht haben gedacht zu werden, wollen alle Ideen sowohl gesehen als auch gedacht werden, wie der Kubaner anhand des Prozesses der Inspiration bei Emerson aufzeigt:

„Las ideas saltaban de súbito ante él, cual manantial herido de repente por el pie del caminante. Otras veces, las ideas le venían en tropel de junto, pero como secuela de una mayor, que con su altura escondía las más pequeñas, y recorrida la cual, quedaban descubiertas las que venían tras ella. Y como entonces eran tantas, no se detenía a segar las menores, sino que tomaba nota, como primer diseño de artista que en el pulimento suele perder su gracia y vigor, con rasgos largos y breves – nerviosos – de aquellas culminantes.“⁴⁹⁰

Vergleichbar mit Emerson stellt Martí in diesem Essay heraus, dass ein dynamisches Denken keinen Stillstand kennt – diese Ausarbeitung macht Martí nicht in E1. Durch seine permanente Revision bleibt das Denken, wie bei Emerson, immer jungfräulich und authentisch in Wort und Schrift, wodurch es sich permanent von jeder Tradition befreien kann: „Castidad de expresión y sinceridad de pensamiento. El pensamiento no se infla, extiende y diluye como en tantos otros y en casi todos (...).“⁴⁹¹ Das dynamische Denken kennt keinen finalen und keinen bevorzugten Gedanken, es scheint demokratisch. Doch genau

⁴⁸⁹ José Martí, „Emerson“, 361.

⁴⁹⁰ José Martí, „Emerson“, 361.

⁴⁹¹ José Martí, „Emerson“, 362.

wie in E1 wird das Denken nicht vollkommen von der Bewegtheit der Welt erfasst und ist nicht nur Entwerfen.

Natürliche Literatur ist Schöpfung des Menschen und somit Ausdruck seiner nicht verfestigten Gedanken. So will die Dichtung von ihm immer neu gedacht und geschrieben werden. In dieser neuen Literatur gibt es keine Grenzen und keine Tabus. Das ganze Universum dient dem Dichter als Raum der Inspiration. Deshalb ist es ein natürlicher Vorgang, die Elemente des Eigenen und des Fremden einzubeziehen, wie Emerson es selbst tat: „Escribe, como rodeado de búcaros de flores, de las letras de Escandinavia uno, otro de las de Italia, de las del Danubio otras, y las de grandes rosas amarillas de literatura.“⁴⁹² Wie in E1 erscheinen auch in diesem Essay Interkulturalität und Intertextualität als Bestandteile natürlicher Literatur. Kulturelle Elemente wie das Eigene und das Fremde, die nach Martí in die neue Literatur einfließen, werden nie endgültig definiert.

Martí arbeitet in diesem Essay die Bewegtheit in der Natur stärker als in E1 heraus. Indem Anfang und Ende (von Ideen) sich in permanenter Abfolge befinden, weist Martí darauf hin, dass (diese) Gegensätze essenzielle Elemente eines Vorganges sind. Zum Beispiel ergänzen sich der feminine und der maskuline Aspekt für den Prozess der Inspiration:

„El significado es claro: la mujer explica, de la llave de la vida, ayuda, da su sangre con su fe al que ama. El hombre se alimenta de ella, y la abandona, como un guerrero sediento bebe de un arroyo humilde que queda luego detrás de él.“⁴⁹³

Dabei wird das Denken deutlicher als bei Emerson zu einer männlichen Eigenschaft: „Una irreprochable armonía a una virilidad de pensamiento.“⁴⁹⁴ Damit reduziert Martí die Geschlechterrollen auf Gegensätze: Die Frau ist passiv

⁴⁹² José Martí, „Emerson“, 363.

⁴⁹³ José Martí, „Emerson“, 362.

⁴⁹⁴ José Martí, „Emerson“, 362.

und die Gebende, der Mann ist aktiv und der Handelnde. Diese Gegensätze will Martí nicht aufheben.

Folglich scheint Martí, wie in E1, an Ordnung und einer traditionellen Hierarchie festzuhalten, die auch in Europa maßgeblich waren. Die Natur ist aber trotz der Bewegtheit ebenfalls in diesem Essay eine positive Quelle, durch die der Mensch Stabilität und Orientierung erhält:

„[L]a Naturaleza reanima y fortifica, con la razón enseña y convence, la razón puebla de nuevo los dioses que la imaginación le ha echado abajo, y la Naturaleza lo reanima y fortalece con las formas múltiples, bellas, crecientes y armónicas de la existencia.“⁴⁹⁵

Im Gegensatz zu Emerson betont Martí nachhaltig den konstruktiven Aspekt der Natur gegenüber dem destruktiven. Obwohl die Natur als Text permanent erneuert wird, um immer wieder einen neuen Ausdruck zu transportieren, geht Martí auch in diesem Essay nicht auf Emersons Sprachskeptizismus und das problematische Streben nach Originalität ein.

9.2 Deutung von Natur

9.2.1 Die Hinwendung zur Natur

Für Martí's politisches und literarisches Engagement sind die Vorstellungen von Natur bedeutend. Enttäuscht von den und besorgt wegen der politischen Entwicklungen in Lateinamerika wandte sich der Kubaner, wie Emerson zuvor, an die Natur, um eine alternative Lebensweise und eine neue Form des Miteinanders der Lateinamerikaner zu entwerfen. Martí's Kritik an der Gesellschaft und an den politischen Ereignissen in Lateinamerika war umfassend. Er bemängelte zunächst ähnliche Missstände wie Emerson in den USA. Das moderne Leben in Lateinamerika war für Martí ebenfalls bestimmt von Materialismus, unbedachter Autoritätshörigkeit und einer eingeschränkten Denkweise. Einen Teil seiner Beurteilung liest man in „El Poema del Niágara“

⁴⁹⁵ José Martí, „Emerson“, 363.

(1882), einem Vorwort zum Gedicht des romantischen Autors Juan Antonio Pérez Bonalde (1846–1892):

„¡Ruines tiempos, en que no priva más arte que el de llenar bien los graneros de la casa, y sentarse en silla de oro, y vivir todo dorado; sin ver que la naturaleza humana no ha de cambiar de como es, y con sacar el oro afuera, no se hace sino quedarse sin oro alguno adentro! ¡Ruines tiempos, en que son mérito eximio y desusado el amor y el ejercicio de la grandeza! (...) ¡Ruines tiempos, en que los sacerdotes no merecen ya la alabanza ni la veneración de los poetas, ni los poetas han comenzado todavía a ser sacerdotes!“⁴⁹⁶

Das Echo von Emersons Gedanken ist deutlich hörbar in diesem Zitat: Keine wahre Kunst kann sich entfalten, keine wahre Spiritualität kann die Menschen erfüllen, Dichter als Priester der Natur können ihre beispielhafte Rolle in der Gesellschaft nicht wahrnehmen. Wie in den USA fehlt es auch in Lateinamerika an Freiheit der Gedanken und Taten. Dass das natürliche Gleichgewicht vollständig gestört wurde, ist hauptsächlich auf die spanische Kolonialherrschaft zurückzuführen, wie Martí in „El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“ (1884) schreibt:

„¡Robaron los conquistadores una página al Universo! Aquellos eran los pueblos que llamaban a la Vía Láctea ‚el camino de las almas‘; para quienes el Universo estaba lleno del Grande Espíritu, en cuyo seno se encerraba toda luz, del arco iris coronado como de un penacho, rodeado, como de colosales faisanes, de los cometas orgullosos, que paseaban por entre el sol dormido y la montaña inmóvil el espíritu de las estrellas; los pueblos eran que no imaginaron como los hebreos a la mujer hecha de un hueso y al hombre hecho de lodo; ¡sino ambos nacidos a un tiempo de una semilla de la palma!“⁴⁹⁷

Der natürliche Zustand in Lateinamerika wird zusätzlich durch den Imperialismus der USA gefährdet. Deshalb deutet Martí in seiner Rede „Nuestra América“, die er 1891 hielt, auf die wachsende Gefahr und damit auf die Notwendigkeit einer Abgrenzung zu den USA hin:

⁴⁹⁶ José Martí, „El Poema del Niágara“, 17–18.

⁴⁹⁷ José Martí, „El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“, *Obra literaria*, Hrsg. Cintio Vitier (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978) 219–220.

„Y como los pueblos viriles, que se han hecho de sí propios, con la escopeta y la ley, aman, y sólo aman, a los pueblos viriles; como la hora del desenfreno y la ambición, de que acaso se libre, por el predominio de lo más puro de su sangre, la América del Norte, o en que pudieran lanzarla sus masa vengativas y sórdidas, la tradición de conquista y el interés de un caudillo hábil, no está tan cercana aún a los ojos del más espantadizo, que no dé tiempo a la prueba de altivez, continua y discreta, con que se le pudiera encarar y desviarla; como su decoro de república pone a la América del Norte, ante los pueblos atentos del Universo, un freno que le ha de quitar la provocación pueril o la arrogancia ostentosa (...).“⁴⁹⁸

Anstatt in die Opfer-Rolle zu verfallen, die eine Situation des Widerstandes hätte hervorrufen können, oder weiterhin in ihr zu verbleiben, gibt Martí einen positiven Ausblick auf den weiteren Verlauf der Geschichte Lateinamerikas und seiner Nationen. Dafür ist die Abwendung von der einengenden Wirklichkeit notwendig und die Hinwendung zur (lateinamerikanischen) Natur essenziell – nicht nur für die führenden Eliten der *criollos*, sondern für jeden einzelnen Lateinamerikaner.

9.2.1.1 Natur und Spiritualität

Wie in den beiden „Emerson“-Essays herausgearbeitet, erscheint die Natur bei Martí – wie bei Emerson – als das große Ganze. Sie ist eine von Schönheit erfüllte Vielheit in Einheit und zunächst demokratisch: „El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color.“⁴⁹⁹ Alles Seiende, wie der Mensch auch, ist eine Emanation. Als ein Herausfließen der Natur verfügt es über keinen determinierenden Ursprung. Dynamisch ist die Natur, die Martí beschreibt, und Quelle subversiver, emanzipatorischer Kraft. Es steht nichts still in dieser natürlichen Realität, alles bewegt sich fortwährend. Die Natur befindet sich in einem heraklitischen Fluss, wie in den „Emerson“-Essays bereits beobachtet:

„Pero en la fábrica universal no hay cosa pequeña que no tenga en sí todos los gérmenes de las cosas grandes, y el cielo gira y anda con sus tormentas, días y noches, y el hombre se revuelve y marcha con sus

⁴⁹⁸ José Martí, „Nuestra América“, *Nuestra América*, Hrsg. Juan Marinello (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977) 32.

⁴⁹⁹ José Martí, „Nuestra América“, 32.

pasiones, fe y amarguras; y cuando ya no ven sus ojos las estrellas del cielo, los vuelve a las de su alma.“⁵⁰⁰

Eine Welt in permanenter Bewegtheit beschreibt ebenfalls Emerson zum Beispiel in „The Method of Nature“: „Nothing solid is secure; every thing tilts and rocks.“⁵⁰¹ Sowohl Emerson als auch Martí heben Dichotomien auf: Tag und Nacht, Anfang und Ende sind Punkte einer Bewegung; das Kleine und das Große, das Eigene und das Fremde sind Elemente eines harmonischen Ganzen. Auf diese Weise werden ebenfalls Zeit und Ort, die in der mechanischen Wirklichkeit als zwei Einheiten gedacht werden, in der natürlichen Realität aufgelöst. Zeit und Raum sind eins. Alles Geschehen in der Natur ist weder an einen Zeitverlauf noch an einen physischen Ort gebunden. Alles ereignet sich bei beiden Autoren in einer fließenden Gegenwart und einem offenen Raum. Für die Beobachtung einer Welt, in der alles ineinander übergeht, führt Emerson – anders als Martí – die Metapher des Kreises ein: „The eye is the first circle; the horizon which it forms is the second; and throughout nature this primary figure is repeated without end. (...) There are no fixtures in nature. The universe is fluid and volatile.“⁵⁰²

So, wie die Natur Bewegung bedeutet, strebt alles Seiende nach Martí immer auch nach einer Bewegung nach oben – nach Evolution:

„Como para mayor ejercicio de la razón, aparece en la naturaleza contradictorio todo lo que es lógico; por lo que viene a suceder que esta época de elaboración y transformación espléndidas, en que los hombres se preparan, por entre los obstáculos que preceden a toda grandeza, a entrar en el goce de sí mismos, y a ser reyes de reyes, es para los poetas,—hombres magnos,—por la confusión que el cambio de estados, fe y gobiernos acarrea, época de tumulto y de dolores, en que los ruidos de la batalla apagan las melodiosas profecías de la buena ventura de tiempos venideros, y el trasegar de los combatientes deja sin rosas los rosales, y los vapores de la lucha opacan el brillo suave de las estrellas en el cielo.“⁵⁰³

⁵⁰⁰ José Martí, „El Poema del Niágara“, 18.

⁵⁰¹ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 116.

⁵⁰² Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 403.

⁵⁰³ José Martí, „El Poema del Niágara“, 18.

Wenn der Mensch sich zur Natur hinwendet und ihr Wirken in sich entdeckt, also re-naturalisiert wird, dann kann er, um bei den Begriffen von Martí zu bleiben, König der Könige und somit ein großer Mensch sein. Genau solche aristokratischen Elemente versuchte Emerson in seiner Naturdeutung zu vermeiden, und die Evolution sollte ein Abkehren von solchen Elementen sein. Nach Martí will Geschichte (eines jeden Menschen und einer jeden Nation) entsprechend der Idee einer Evolution verändert werden und einen Wechsel zur Vitalität sowie Fortschritt erfahren. Mit der Hinwendung zur Natur sieht Martí eine positive Zukunft für jeden einzelnen Lateinamerikaner und ganz Lateinamerika vorher.

Nach Schwarzmann hat Martí diese Vorstellung von Emerson übernommen:

„Martí applies Emerson’s vision of ascension also to the spiritual development of human beings. He sees an upward movement of man in his trajectory from an animal-like state of existence to that of becoming a full human being, i.e. endowed with spiritual gifts.“⁵⁰⁴

Bei Emersons evolutionstheoretischem Ansatz handelt es sich allerdings nicht um Darwins Auslese und Weiterentwicklung, sondern um „die ‚poetische‘ Idee einer aufsteigenden Spirale von Lebensformen“⁵⁰⁵.

Die fließende Gegenwart ist bei Emerson und Martí auf ein Werden in der Zukunft ausgerichtet. Doch im Gegensatz zu Emerson bedeutet das Sehen der lateinamerikanischen Landschaft für Martí auch das Erkennen von sich bereits Ereignetem: die Vergangenheit der *indígenas*.⁵⁰⁶ Denn Martí sieht, dass die Ureinwohner Lateinamerikas mit der Natur in Einklang lebten und so Hochkulturen hervorbrachten, die er nachfolgend beschreibt:

⁵⁰⁴ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 37.

⁵⁰⁵ Thomas Krusche, *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge*, 228.

⁵⁰⁶ Emerson geht nur selten in seinen Werken auf *Native Americans* ein, besonders die Umsiedlung der Cherokee-Indianer nahm er zum Anlass, um die Regierung zu kritisieren (Vgl. Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 262).

„Las rocas fueron antes que los cordones de nudos de los peruanos, y los collares de porcelana del Arauco, y los pergaminos pintados de México, y las piedras inscritas de la gente maya, las rocas altas en los bosques solemnes fueron los primeros registros de los sucesos, espantos, glorias y creencias de los pueblos indios. Para pintar o tallar sus signos elegían siempre los lugares más imponentes y bellos, los lugares sacerdotales de la naturaleza.“⁵⁰⁷

Dennoch will Martí nicht zurück zur Vergangenheit und diese Geschichte wieder aufleben lassen. Vielmehr will er Elemente dieser Kultur in das moderne, neue Leben einbeziehen. Dabei bleibt sein Blick auf die Zukunft ausgerichtet. Martí's Grund für die Hinwendung zur präkolumbischen Vergangenheit ist nach Ottmar Ette in „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“ essenziell für die Weiterentwicklung Lateinamerikas, denn

„die Kenntnis der eigenen Vergangenheit für den lateinamerikanischen Menschen wie auch für die lateinamerikanischen Völker ist absolut notwendig, um sowohl die eigene Gegenwart verstehen und bewältigen als auch den richtigen Weg in die Zukunft wählen zu können“⁵⁰⁸.

In der lateinamerikanischen Landschaft ist Gott immanent – nach Emerson ist die spirituelle Wesenheit in der Natur in jedem Seienden präsent. Die Beobachtung, dass alles Seiende eine Emanation der Natur ist, deutet darauf hin, dass die Natur nach Martí von Spiritualität erfüllt ist, wie die folgenden Zitate zeigen:

„La religión está, pues, en la esencia de nuestra naturaleza. Aunque las formas varíen, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto, es siempre el mismo. Dios existe y se le adora.“⁵⁰⁹

„¡Evoca al Dios del antro; húndese en la cueva limosa: enfríase en torno suyo el aire; resurge coronado de luz; canta el *hosanna!*“⁵¹⁰

⁵⁰⁷ José Martí, „El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“, 218–219.

⁵⁰⁸ Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, *José Martí hoy – José Martí heute*, Hrsg. Horst-Eckart Gross und Richard Kumpf (Dortmund: Weltkreis-Verlag, 1985) 157.

⁵⁰⁹ José Martí, „Hay en el hombre“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978) 387.

⁵¹⁰ José Martí, „El Poema del Niágara“, 25.

„El poema está en el hombre, decidido a gustar todas las manzanas, a enjugar toda la savia del árbol del Paraíso y a trocar en hoguera confortante el fuego de que forjó Dios, en otro tiempo, la espada exterminadora!“⁵¹¹

Martí findet für Gott viele Namen wie „Dios“⁵¹², „el alma universal“⁵¹³, „gran ser alto“⁵¹⁴ und „Espíritu creador“⁵¹⁵. Ebenso nennt Emerson die spirituelle Wesenheit unter anderem „the Supreme Critic“, „God“ und „the soul of the whole; the wise silence; the universal beauty; (...) the eternal ONE“⁵¹⁶. Sowohl Emersons als auch Martí's Begriffe benennen immer die eine spirituelle Realität. Nach beiden Autoren ist Spiritualität wesentlich für den Menschen: „El ser religioso está entrañado en el ser humano.“⁵¹⁷ Martí jedoch geht weniger weit als Emerson und überträgt gleich die Vorstellung von Einheit und von Spiritualität auf das (lateinamerikanische) Volk:

„Todo el pueblo necesita ser religioso. No sólo lo es esencialmente, sino que por su propia utilidad debe serlo. (...) Es útil concebir un GRAN SER ALTO; porque así procuramos llegar, por *natural ambición*, a su perfección, y para los pueblos es imprescindible afirmar la creencia natural en los premios y castigos y en la existencia de otra vida, porque esto sirve de estímulo a nuestras buenas obras, y de freno a las malas. (...) Un pueblo irreligioso morirá, porque nada en él alimenta la virtud.“⁵¹⁸

Obwohl Martí die transzendente Totalität nicht so universal denkt wie Emerson, bedingt und garantiert sie Vitalität. Sie ist außerdem Quelle der Perfektion für den einzelnen Menschen und das Volk. Durch das Verwirklichen der Natur, das für

⁵¹¹ José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵¹² José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵¹³ José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵¹⁴ José Martí, „Hay en el hombre“, 387.

⁵¹⁵ José Martí, „Emerson“, 245.

⁵¹⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 386.

⁵¹⁷ José Martí, „Hay en el hombre“, 387.

⁵¹⁸ José Martí, „Hay en el hombre“, 387.

Martí von Anfang an impliziert und von eigenen Bedürfnissen gesteuert ist, erreichen der Mensch und das Volk sowohl die volle Freiheit als auch den höchsten Fortschritt und in der Zukunft das Paradies, um Martí's Wortwahl zu übernehmen.

Die Korrespondenzlehre von Swedenborg kehrt punktuell bei Emerson und bei Martí wieder: Da der re-naturalisierte Mensch in einem „diálogo titánico“⁵¹⁹ mit der Natur steht, stimuliert sie alle seine Gedanken und Taten. Durch die Hinwendung zu ihr werden nicht nur sein seelisches Gleichgewicht und Gerechtigkeit wieder hergestellt, vor allem wird er erlöst. Dabei ist der Mensch selbst die höchste Schöpfung der Natur: „Porque un hombre no es una bestia hecha para gozar como el toro y el cerdo; sino una criatura de naturaleza superior (...).“⁵²⁰ Gleichzeitig erkennt der Mensch nach Martí sein schöpferisches Potenzial, wie Ette feststellt: „Andererseits muß der neue Mensch Martí's ein Schöpfer sein.“⁵²¹ Mit diesem schöpferischen Potenzial kann er sein Leben und den Geschichtsverlauf seines Volkes verändern.

In einer dynamischen Welt nach Martí muss der re-naturalisierte Mensch seinen Glauben immer wieder erneuern: „Nadie tiene hoy su fe segura. Los mismos que lo creen, se engañan. Los mismos que escriben fe se muerden (...).“⁵²² Mag die Vorstellung von Spiritualität eines jeden Menschen variieren und sich von der Interpretation anderer unterscheiden, für den Kubaner handelt es sich im Wesentlichen immer um die eine und identische Spiritualität.

Wie Emerson re-naturalisiert Martí Religiosität und entwirft, wie in E1 bereits erkennbar, eine neue Form von Spiritualität. Auch der Kubaner kritisiert stark die

⁵¹⁹ José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵²⁰ José Martí, „Hombre del campo“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978) 384.

⁵²¹ Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 177.

⁵²² José Martí, „El Poema del Niágara“, 19.

Institution Kirche und ihre Macht sowie ihren Machtmissbrauch. In „Hombre del campo“ (undatiert) führt Martí aus:

„No vayas a enseñar el libro al cura de tu pueblo: porque a él le interesa mantenerte en la oscuridad; para que todo tengas que ir a preguntárselo a él. Y como él te cobra por echar agua en la cabeza de tu hijo, por decir que eres el marido de tu mujer, cosa que tú sabes desde que la quieres y te quiere ella; (...) él no querrá nunca que tú sepas que todo eso que has hecho hasta aquí es innecesario, porque ese día dejará él de cobrar dinero por todo eso.“⁵²³

Das Christentum (in Lateinamerika) ist vollkommen von materialistischen und politischen Interessen geleitet. Es ist zu einem System verkommen, das die Menschen bewusst in Unwissenheit hält und unfrei macht. Mit einer in der Natur immanenten Spiritualität deutet Martí eine Umkehrung der religiösen Vorstellungen, die von Spaniern überliefert wurden, an. Wie bei Emerson kann Gott überall und jederzeit von jedem re-naturalisierten Menschen erfahren werden, und die Landschaft Lateinamerikas ist der göttliche Text, der unmittelbar gelesen werden kann. Sowohl bei Emerson als auch bei Martí liegt religiös und existenziell bedeutsames Wissen nicht mehr in der Hand weniger Menschen, sondern ist allen zugänglich.

Entsprechend interpretiert auch Martí Jesus neu. Christus ist nicht mehr der Sohn Gottes, vielmehr ist er ein Beispiel eines großen Menschen:

„Por sensual queda en desuso la lírica pagana; y la cristiana, que fue hermosa, por haber cambiado los humanos el ideal del Cristo, mirado ayer como el más pequeño de los dioses, y amado hoy como el más grande, acaso, de los hombres.“⁵²⁴

Nach dieser Lesart verkörpert Jesus nur noch einen idealen Führer einer Gesellschaft sowie anzustrebende Ideale, die allerdings immer noch dem Christentum verpflichtet sind:

⁵²³ José Martí, „Hombre del campo“, 383.

⁵²⁴ José Martí, „El Poema del Niágara“, 18.

„Fue un hombre sumamente pobre, que quería que los hombres se quisiesen entre sí, que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos respetasen a los padres siempre que los padres cuidasen de los hijos; que cada uno trabajase, porque nadie tiene derecho a lo que no trabaja; que se hiciese bien a todo el mundo y que no se quisiera mal a nadie. (...) Cristo fue un hombre admirable.“⁵²⁵

Wenngleich bei Emerson die spirituelle Wesenheit ebenfalls deutliche Elemente der christlichen Tradition enthält, ist seine Vorstellung von Gott wesentlich revolutionärer als jene Martí's. Der Kubaner erkennt zwar Spiritualität in der Natur, wodurch seine Vorstellung von Gott theoretisch keine über den Menschen angesiedelte Autorität mehr ist und von der Bewegtheit ergriffen wird. Allerdings löst sich Martí nicht vollständig vom christlichen Bild eines Allmächtigen, und Gott wird nicht komplett von der Dynamik in der Natur erfasst. Immer wieder impliziert Martí in seinen Beschreibungen ein Oben (Gott) und ein Unten (Mensch), wie mit „gran ser alto“ und „padre“, oder kurz: „Dios existe y se le adora.“⁵²⁶ Dadurch insinuiert er eine permanente Hierarchie. Auch die neue Spiritualität erscheint immer noch als eine höhere Autorität, die die Menschen steuert und zu der die Menschen hinaufblicken. Des Weiteren sind das Gute und Böse nicht wie bei Emerson Zeichen von Präsenz oder Abwesenheit der Natur oder des Seins und relative Werte, wie Emerson schreibt: „Good and bad are but names very readily transferable to that or this“⁵²⁷. Vielmehr sind sie einheitliche und objektive Orientierungspunkte für den einzelnen Menschen und für das Volk insgesamt. Folglich bleibt bei Martí die alte, christliche Ordnung in ihren Grundzügen weiterhin bestehen.

9.2.1.2 Die universelle Ordnung

Der Unterschied zwischen Emerson und Martí liegt in der konsequenten Auslegung der Natur. Auch wenn Martí's Natur dynamisch ist und dadurch theoretisch permanent zwischen ihrer Destruktion und Konstruktion oszilliert, verfolgt er diesen Gedanken nicht durchgehend. Die Bewegtheit der Welt erfasst

⁵²⁵ José Martí, „Hombre del campo“, 383-384.

⁵²⁶ José Martí, „Hay en el hombre“, 387.

⁵²⁷ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 262.

nicht alles und vollständig. Nicht alles Verfestigte und Statische wird bewegt. Nicht alles Geschehen in der Natur wird bei Martí prozesshaft gedacht. Die Natur erscheint ihm nicht als *means and methods*. Damit entfällt auch die Interpretation, dass in der natürlichen Realität Prozesse bedeutungslos sind und Freiheit nur Ungebundenheit ist. Ebenfalls erübrigt sich bei Martí die Notwendigkeit einer *power* – der Macht als Potenzial, durch das sich die Welt konstituiert. Die Natur ist beim Kubaner von der ersten Hinwendung an bedeutungsvoll, aber nicht zwangsläufig wirkungsvoll, und die Konsequenz aus der Einsicht in die Natur erfolgt allein durch das schöpferische Potenzial des Menschen. Der Mensch kann nach Martí volle Vitalität und volle Erlösung erreichen, wenn auch nur für einen Moment. Nach Emerson hingegen ist ein Dasein als vollendeter Mensch nicht möglich: „There is no man; there hath never been. The Intellect still asks that a man may be born.“⁵²⁸

Darüber hinaus beschreibt Martí Natur als etwas, das man nicht rational verstehen, sondern nur intuitiv erfahren kann. Auf ein mystisches Erlebnis geht Martí punktuell wie in den „Emerson“-Essays und in „El Poema del Niágara“, wie in der Anspielung „goce de sí mismo“ enthalten, ein. Jedoch werden die Auflösung des rational-handelnden *self* und das Versinken in das Bewusstsein des intuitiven *Self* bei Martí nicht ausgearbeitet. Das *Self* mutet für den Dialog mit der Natur als nicht unbedingt notwendig an, wodurch der re-naturalisierte Mensch bei Martí vielmehr im Bewusstseinszustand des rational-handelnden *self* verbleibt. So wendet der Mensch sich der Natur zu, anstatt vollkommen eins mit ihr zu werden. Emersons Metapher von *transparent eye-ball*, die Martí in E1 beschreibt, ist demnach nicht von Bedeutung für andere Essays und das weitere Denken des Kubaners.

Das Erkunden und Verwirklichen der natürlichen Prozessualität findet im *self* statt. Die Realisierung der Tendenzen der Natur, also das Einfließen des ästhetischen Denkens ins Handeln, ist eine logische Konsequenz in Martí's Naturvorstellung. Da die Wirkung der Einsicht in die Natur durch das Handeln erfolgt, ist Handeln demnach ein essenzielles Merkmal der Menschen. Dadurch

⁵²⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 117.

mutet Martí's Argumentation pragmatistisch an, worauf auch González hinweist.⁵²⁹ Nicht das Schreiben oder der Essay ist die Vorstufe des Handelns, wie Ette interpretiert.⁵³⁰ Ein selbstständig vollzogener Gedanke ist bereits die erste Handlung, und das Schreiben ist eine Fortsetzung dieser schöpferischen Tat. Nur auf diese Weise sind die Erkenntnisse aus der Totalität in der materialistisch-imperialistischen Wirklichkeit von Anfang an nutzbar und subversiv. Um dieses Potenzial zu erneuern, sind Denken und Handeln sowohl individuell als auch revisionistisch. Denn, wie Martí schreibt, „las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas (...)“⁵³¹.

Obgleich Martí erkennt, dass „la naturaleza fatal y reveladora“⁵³² ist, zweifelt er nie an ihrem positiven und stabilisierenden Einfluss. Wie auch Sebastiaan Faber in „The Beautiful, the Good, and the Natural: Martí and the Ills of Modernity“ herausstellt, geht Martí's natürliche Harmonie immer einher mit Ordnung und Hierarchie – Fabers Beobachtung der USA ist jedoch nicht zuzustimmen:

„Martí, then, is not antimodern. What he proposes is an alternative modernity, a modernity able to incorporate the feminine and natural elements that are trampled and excluded in the North. But he is not willing to give up his desire for order. Nor does the remedy work if these original and innocent elements change their role in any fundamental way.“⁵³³

Auch wenn der re-naturalisierte Mensch über schöpferisches Potenzial verfügt und damit als Schöpfer agieren kann, muss er sich dennoch einer absoluten Ordnung unterstellen. Zum einen ist „el hombre ebrio de fuerza y júbilo, fuerte

⁵²⁹ Vgl. Manuel P. González, *José Martí – Epic Chronicler of the United States in the Eighties* (La Habana: Center of Studies on Martí, 1961) 15.

⁵³⁰ Vgl. Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 181.

⁵³¹ José Martí, „Nuestra América“, 31.

⁵³² José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵³³ Sebastiaan Faber, „The Beautiful, the Good, and the Natural: Martí and the Ills of Modernity“, *Journal of Latin American Cultural Studies* (11 [2] Aug 2002) 189.

como un monarca amado, ungido rey de la naturaleza⁵³⁴, zum anderen gibt es immer noch höhere Schöpfungen als ihn. Die höhere Form des schöpferischen Potenzials im Menschen nennt Emerson *genius*: „When nature has work to be done, she creates a genius to do it. Follow the great man, and you shall see what the world has at heart in these ages. There is no omen like that.“⁵³⁵ Der große Mensch nach Martí erfährt eine Steigerung. Er wird zum Giganten, der durch seine geistige Größe noch mehr Autorität und Ehrfurcht einflößt:

„Y si me preguntas más de [Juan Antonio Pérez Bonalde], curioso pasajero, te diré que se midió con un gigante y no salió herido, sino con la lira bien puesta sobre el hombro,—porque éste es de los lidiadores buenos, que lidian con la lira,—y con algo como aureola de triunfador sobre la frente.“⁵³⁶

Durch die eben beschriebenen Eigenschaften, die Emerson in seiner Vorstellung eines beispielhaften Menschen gerade vermeiden wollte, mutet Martí's Gigant wie ein kämpferischer Held an. Emersons beispielhafter Mensch dagegen, „who sees and handles that which others dream of, traverses the whole scale of experience, and is representative of man, in virtue of being the largest power to receive and to impart“⁵³⁷. Als beispielhafter Mensch steht er „among partial men for the complete man, and apprises us not of his wealth, but of the common-wealth“⁵³⁸. Dennoch ist in Martí's Vorstellung eines großen Menschen, die nicht vollkommen das demokratische Prinzip eines beispielhaften Menschen enthält, die Hierarchie nicht statisch und der Held dient mit seinem Potenzial seinen Mitmenschen. An solchen Giganten soll der Mensch sich nach Martí messen und wachsen. So kann jeder Mensch ein Gigant sein.

⁵³⁴ José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵³⁵ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 123.

⁵³⁶ José Martí, „El Poema del Niágara“, 17.

⁵³⁷ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 448.

⁵³⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 448.

9.2.1.3 Der neue Ausdruck

„Pensar es servir“⁵³⁹ in dieser natürlichen Ordnung. So steht am Anfang des Denkprozesses die Hinwendung zur transzendenten Totalität, weil Glauben Erforschen bedeutet, wie im Folgenden beschrieben: „La religión es forma de la creencia natural en Dios y la tendencia natural a investigarlo y reverenciarlo.“⁵⁴⁰ Da bei Martí – wie bei Emerson – Sehen ästhetisches Denken heißt, impliziert das Lesen des göttlichen Textes auch das universelle Wissen. Die aus dem Lesen und Verstehen der göttlichen Schrift resultierende Offenbarung ist eine Inspiration, in der der Mensch nie stillstehende Ideen, wie er in E2 mit *ideas pasajeras* beschreibt, erblickt. Neben dem intuitiven Wissen stimuliert das Erleben der lateinamerikanischen Landschaft zusätzlich die Erkenntnis eines ursprünglichen Wissens in Lateinamerika, denn „[e]n el espíritu del hombre están, en el espíritu de cada hombre, todas las edades de la Naturaleza“⁵⁴¹.

Weil die Menschen nur nicht lesen, um zu lesen, sondern „leen para aplicar“⁵⁴², wollen die Ideen betrachtet und verwirklicht werden. Die Verwirklichung erfolgt allgemein in der Kunst. Den idealen Ausdruck findet die Natur allerdings in der Literatur und besonders in der Dichtung als ein Produkt der Kunst. „Poesía: –la poesía no es arte, sino esencia.–“⁵⁴³, schreibt Martí und erinnert dabei an Emerson, für den „poetry was all written before time was“⁵⁴⁴. Die Begegnung mit der Natur leitet auch bei Martí die Re-Naturalisierung der Literatur ein, wodurch gleichzeitig die Idee einer ursprünglichen Literatur in Lateinamerika wiederbelebt wird. Schon die antiken Dichter Lateinamerikas orientierten sich an der Natur, wie man in „Autores americanos aborígenes“ (1884) liest:

⁵³⁹ José Martí, „Nuestra América“, 32.

⁵⁴⁰ José Martí, „Hay en el hombre“, 387.

⁵⁴¹ José Martí, „El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“, 218.

⁵⁴² José Martí, „Nuestra América“, 31.

⁵⁴³ José Martí, „Monumentos del arte“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978) 328.

⁵⁴⁴ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 449.

„La pompa de los samanes, la elegancia de las palmeras, la varia y brillante fronda que viste a los montes americanos, lucen en los restos de obras de autores indios que se salvaron de manos de obispos Landas y Zumárragas.“⁵⁴⁵

Demnach entsteht Literatur aus einer Offenbarung und ist Ausdruck der Einheit des Menschen mit der Natur, was man ebenfalls bei Emerson beobachtet. Ein Beispiel dafür ist das Gedicht des Venezolaners Pérez Bonalde, wie Martí im folgenden Zitat behauptet: „Este poema fue impresión, choque, golpe de ala, obra genuina, raptó súbito.“⁵⁴⁶ Zudem ist die spirituelle Literatur für Emerson und Martí ein dynamisches Ereignis. Für Emerson „arts, as we know them, are but initial“⁵⁴⁷. Auch nach Martí gibt es kein endgültiges Werk, jeder Text ist eine unversiegbare Quelle für fortwährend neue Gedanken:

„No hay obra permanente, porque las obras de los tiempos de reenquiciamiento y remolde son por esencia mudables e inquietas; no hay caminos constantes, vislúmbrense apenas los altares nuevos, grandes y abiertos como bosques.“⁵⁴⁸

Durch den Blick auf die Natur kann der re-naturalisierte Mensch stets neue literarische Werke und neues Wissen schaffen, die zugleich immer den sich wechselnden Zeitgeist ausdrücken. Martí beschreibt die neue Literatur wie folgt:

„De aquí esos poetas pálidos y gemebundos; de aquí esa nueva poesía atormentada y dolorosa; de aquí esa poesía íntima, confidencial y personal, necesaria consecuencia de los tiempos, ingenua y útil, como canto de hermanos, cuando brota de una naturaleza sana y vigorosa, desmayada y ridícula cuando la ensaya en sus cuerdas un sentidor flojo, dotado, como el pavón del plumaje brillante, del don del canto.“⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ José Martí, „Autores americanos aborígenes“, *Obra literaria*, Hrsg. Cintio Vitier (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978) 220.

⁵⁴⁶ José Martí, „El Poema del Niágara“, 25.

⁵⁴⁷ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 437.

⁵⁴⁸ José Martí, „El Poema del Niágara“, 19.

⁵⁴⁹ José Martí, „El Poema del Niágara“, 18.

Dabei hängt die Form, die ein literarisches Werk bekommt, nun vom Inhalt ab – wie gesehen bei Emerson und Martí sowie auch bei Pérez Bonalde, dessen Gedicht Martí wie folgt beschreibt: „Su irregularidad le viene de su fuerza. La perfección de forma se consigue casi siempre a costa de la perfección de la idea.“⁵⁵⁰ Ohne auf Perfektion zu verzichten, löst Martí die Grenzen zwischen literarischen Gattungen und Kunstarten auf. Er befreit Kunst und Literatur von (spanischen) Traditionen und Normen.

Der Mensch kann durch natürliche Kunst die Weltvorstellungen verändern, weil gleichzeitig in jedem Kunstwerk ein Moment der transzendenten Totalität eingefangen und angedeutet wird. Die Aussagekraft des jeweiligen Werkes ist zeitlos und die Wahrheit universell: „En arte, no hay verdades reales, ni accidentales. Lo que es, es eterno.“⁵⁵¹ Vergleichbares drückt Emerson in „Art“ aus: „Art is the need to create; but in its essence, immense and universal (...).“⁵⁵² In einer natürlichen Literatur nach Martí verlieren die Worte eines Gedichts bei ihrer Fortführung, also ihrer Rezeption, nichts von ihrem schöpferischen Potenzial. Die Auslegungen eines Essays von Martí oder eines Gedichts von Pérez Bonalde können dementsprechend variieren, doch in ihrer Essenz bleiben sie unverändert.

Wie zuvor erwähnt, sieht Martí keine unlösbaren Herausforderungen in der Verwirklichung der Natur in Kunst, vielmehr erkennt er Probleme in der durch die mechanische Wirklichkeit geprägten Kunst. Deshalb ist bei ihm die Voraussetzung für wahre Kunst die Re-Naturalisierung der Sprache. Dadurch wird nicht wie nach Kristeva jedes Wort relativiert, sondern es kann über seine ursprüngliche Verbindung zur Natur verfügen: „Como cada palabra ha de ir cargada de su propio espíritu y llevar caudal suyo al verso, mermar palabras es mermar espíritu, y cambiarlas es rehervir el mosto, que, como el café, no ha de

⁵⁵⁰ José Martí, „El Poema del Niágara“, 25.

⁵⁵¹ José Martí, „Monumentos del arte“, 337.

⁵⁵² Ralph Waldo Emerson, „Art“, 437.

ser rehervido.“⁵⁵³ Hierbei allerdings stellt Martí die Verbindung zur Natur nicht als das Wiederaufleben der ursprünglichen Sprache(n) Lateinamerikas heraus. Das Spanisch der Kolonialherren soll re-naturalisiert werden. Das natürliche *castellano* kann, wie bei Emerson die Ur-Sprache, die (lateinamerikanische) Natur in Symbolen andeuten. Damit die Symbole immer wieder neu geschaffen werden können, muss Sprache aber dynamisch sein. Das beobachtet Cathy Jade in „Martí Confronts Modernity“ bei Martí und anderen modernistischen Autoren in Lateinamerika:

„The virtual universality among Martí’s contemporaries of this desire to create a language that flows harmoniously in accord with inspiration and intent and that realizes unrestricted, direct contact with the universe is evident in the prevalence of water imagery throughout modernist writings.“⁵⁵⁴

Da Sprache gleichzeitig die Gedanken des *self* spiegelt, ist sie ein Werkzeug des Menschen und somit unvollkommen. Anders als bei Emerson wird bei Martí nicht deutlich, dass sich Spannungen im Vollzug eines Sprachaktes in der weltlichen Wirklichkeit ergeben. Martí sieht nicht, dass „all language is vehicular and transitive“⁵⁵⁵, wie Emerson schreibt, und dass dadurch Sprache in der reinen Natur bedeutungsleer ist und Schreiben in keinen definitiven Text mündet. So kann das *castellano*, obwohl es unvollkommen ist, bei Martí ungebrochen natürliches Wissen verkünden: „La imperfección de la lengua humana para expresar cabalmente los juicios, afectos y designios del hombre es una prueba perfecta y absoluta de la necesidad de una existencia venidera.“⁵⁵⁶

Die neuen Worte in der natürlichen Literatur dienen einem Zweck: Sie initiieren Denken und Handeln nach der dynamischen Natur beim Leser. Somit ist die re-naturalisierte Literatur auf Spanisch, die zum neuen Ausdruck des Volkes wird,

⁵⁵³ José Martí, „El Poema del Niágara“, 26.

⁵⁵⁴ Cathy L. Jade, „Martí Confronts Modernity“, *Re-Reading José Martí (1853–1895)*, Hrsg. Julio Rodríguez-Luis (Albany: State University of New York Press, 1999) 9.

⁵⁵⁵ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 463.

⁵⁵⁶ José Martí, „El Poema del Niágara“, 26.

der ursprünglichen Kunst Lateinamerikas nicht unähnlich. Denn die antiken Künstler „[t]odo lo reducían a acción y a símbolo“⁵⁵⁷.

9.2.2 Der erneuerte Mensch

Bei Martí ist der einzelne Mensch das ausführende Zentrum der Natureinsichten. Somit fangen sowohl bei Emerson als auch beim Kubaner die Umgestaltung des Lebens in der weltlichen Wirklichkeit und das Etablieren von Freiheit und Emanzipation beim re-naturalisierten Menschen an. Doch das schöpferische Potenzial des Menschen ist in dieser Wirklichkeit ineffektiv. Die Gesellschaft und ihre Systeme lassen das Potenzial versiegen:

„¡Mas, cuánto trabajo cuesta hallarse a sí mismo! El hombre apenas entra en el goce de la razón que desde su cuna le oscurecen, tiene que deshacerse para entrar verdaderamente en sí. Es un braceo hercúleo contra los obstáculos que le alza al paso su propia naturaleza y los que amontonan las ideas convencionales de que es, en hora menguada, y por impío consejo, y arrogancia culpable,—alimentada. No hay más difícil faena que esta de distinguir en nuestra existencia la vida pegadiza y postadquirida, de la espontánea y prenatal; lo que viene con el hombre, de lo que le añaden con sus lecciones, legados y ordenanzas, los que antes de él han venido. (...) No bien nace, ya están en pie, junto a su cuna con grandes y fuertes vendas preparadas en las manos, las filosofías, las religiones, las pasiones de los padres, los sistemas políticos. Y lo atan: y lo enfajan: y el hombre es ya, por toda su vida en la tierra, un caballo embridado.“⁵⁵⁸

Auf diese Weise kann sich kein großer Mensch entwickeln und damit keine Weiterbildung ereignen:

„Las convenciones creadas deforman la existencia verdadera, y la verdadera vida viene a ser como corriente silenciosa que se desliza invisible bajo la vida aparente, no sentida a las veces por el mismo en quien su obra cauta, a la manera con que el Guadiana misterioso corre luengo camino calladamente por bajo de la tierras andaluzas.“⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ José Martí, „El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“, 219.

⁵⁵⁸ José Martí, „El Poema del Niágara“, 22.

⁵⁵⁹ José Martí, „El Poema del Niágara“, 22-23.

Den Naturzustand herzustellen ist allerdings ein (Lern-)Prozess; nach Martí ist Freiheit eine Art des Wissens: „Somos libres, porque no podemos ser esclavos: nuestro continente es salvaje, y nuestra condición es el dominio propio: pero no sabemos ser libres todavía.“⁵⁶⁰ Für diesen Prozess steht der Mensch in einem wechselseitigen Austausch mit der Gesellschaft, die ebenfalls re-naturalisiert wird. Emersons re-naturalisierter Mensch öffnet sich für seine Mitmenschen, wenn auch nur unter bestimmten Umständen, und bringt seinen Einfluss in der Gesellschaft ein.

In der materialistisch-imperialistischen Wirklichkeit ist das Volk eine bloße Masse, die ebenfalls Emerson als kritisch erfasst. Das Volk wird von den Politikern sowie von der Elite ignoriert. Diese Art von Gesellschaft schadet dem Menschen. In ihrer natürlichen Form hingegen ist ein echtes Miteinander bei Martí unbedingt erforderlich. Diese kollektivistische Notwendigkeit liegt Emerson fern. Er sieht die Möglichkeit einer neuen Form des Miteinander, einer freiwilligen und spontanen Verbindung: „Society is a wave. (...) Its unity is only phenomenal. The persons who make up a nation to-day, next year die, and their experience with them.“⁵⁶¹ Nicht nur, dass ein vereintes Volk eine natürliche Einheit ist, vor allem kann nach Martí nur eine starke Gemeinschaft die zeitgenössischen Bedrohungen abwehren – auch in Ortiz' Modell wird herausgestellt, dass nur ein vereintes Volk nach außen hin stark ist – und die historischen Missstände umwandeln sowie das natürliche, kulturelle Potenzial wieder aufleben lassen. Im Sinne von „pensar es servir“ dient der Mensch immer auch dem Wohl des neuen lateinamerikanischen Volkes. Auch Emersons re-naturalisierter Mensch, vor allem der beispielhafte, impliziert einen positiven Einfluss auf die Mitmenschen: „Let ideas establish their legitimate sway again in society, let life be fair and poetic, and the scholars will gladly be lovers, citizens, and philanthropists.“⁵⁶² Während Emerson den inspirierenden Einfluss eines beispielhaften Menschen universal deutet, schränkt

⁵⁶⁰ José Martí, „La democracia práctica“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 10, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978) 92.

⁵⁶¹ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 281.

⁵⁶² Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 136.

ihn Martí auf Lateinamerika ein. Ähnlich wie nach García Canclinis Modell der Hybridität also, nach dem die Elite Einfluss auf kulturelle Veränderungen des Volkes nimmt, denkt Martí, dass durch den Einfluss des großen Menschen das Volk eine kulturelle Weiterentwicklung erfährt.

9.2.2.1 Die persönliche Erneuerung

Die erste Aufgabe des Menschen ist, die Natur in sich zu erblicken und somit sich selbst zu befreien: „Ni la originalidad literaria cabe, ni la libertad política subsiste mientras no se asegure la libertad espiritual. El primer trabajo del hombre es reconquistarse.“⁵⁶³ Die Vorstellung, dass der Mensch aus sich heraus Freiheit und Emanzipation erfahren kann, enthält auch Emersons Essay „Self-Reliance“, wie auch Schwarzmann erkennt: „The emphasis on individuality, free will, and the sanctity of the human spirit recall Emerson’s ideal of self-reliance and clearly go against the concept of socialism (...).“⁵⁶⁴ Doch stellt Schwarzmann die Gemeinsamkeiten und nicht die Differenzen zwischen Emersons Vorstellung von *self-reliance* und Martí’s persönlicher *reconquista* heraus.

Martí spricht von einer (Wieder-)Eroberung, also der sukzessiven (Wieder-)Erlangung der Macht über sich selbst. Nach Emerson ist *self-reliance* ein Phänomen mit einem demokratischen Prinzip: „To believe your own thought, to believe that what is true for you in your private heart is true for all men, — that is genius. Speak your latent conviction, and it shall be the universal sense.“⁵⁶⁵ *Self-reliance* bedeutet für Emerson ein Sich-Verlassen auf das Bewusstsein des *Self*, das mit der Natur vereint ist: „The power which resides in him is new in nature, and none but he knows what that is which he can do, nor does he know until he has tried.“⁵⁶⁶ Martí hingegen schreibt dem rational-handelnden *self* mehr Bedeutung für die Befreiung zu, dadurch fließt das emanzipatorische Vermögen

⁵⁶³ José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵⁶⁴ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 170.

⁵⁶⁵ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 259.

⁵⁶⁶ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 259.

weniger als das von Emerson. Der *self-reliant* Mensch bei Emerson verlässt sich auf sein erneuerndes, schöpferisches Potenzial. Dagegen erlangt der erneuerte Mensch bei Martí eher die Kontrolle über seine Gedanken und Taten.

Emerson und Martí denken den emanzipierten Menschen als nonkonformistisch. Für Schwarzmann scheint das neben einem missverstandenen Individualismus eine weitere zentrale Konsequenz von Emersons *self-reliance* zu sein: „In ‚Self-Reliance,‘ Emerson attacks consistency and conformity. He argues that sooner or later we have to turn our own intuitions of what is right or wrong and who we are. If not, we commit moral suicide.“⁵⁶⁷ Bei beiden Autoren entsteht Druck gegen sich selbst und gegen die Konventionen der Gesellschaft. Der emanzipierte Mensch verfügt nach beiden Autoren über die Fähigkeit, seine eigene Welt zu konstruieren. Emerson postuliert: „[B]uild, therefore, your own world.“⁵⁶⁸ „Toca a cada hombre reconstruir la vida: a poco que mire en sí, la reconstruye“⁵⁶⁹, schreibt Martí. Der befreite Mensch bei Martí hat wie bei Emerson dennoch keine endgültige Form. Er denkt und entwickelt sich fortschreitend weiter, weil „[e]n todos está hirviendo la sangre nueva“⁵⁷⁰.

Mit der geistigen Unabhängigkeit ist der Denkprozess nach Emerson und Martí frei (und männlich). Nun kann der Mensch ungehindert selbstständig denken. Nach Jahrhunderten der Kolonialherrschaft ist die Vernunft des erneuerten Lateinamerikaners, also das ganzheitliche Erkenntnisvermögen, aktiviert:

„El continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse en un gobierno que tenía por base la razón; la razón de todos en la casa de

⁵⁶⁷ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 76.

⁵⁶⁸ Ralph Waldo Emerson, „Prospects“, 48.

⁵⁶⁹ José Martí, „El Poema del Niágara“, 23.

⁵⁷⁰ José Martí, „El Poema del Niágara“, 19.

todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros.“⁵⁷¹

Damit erfüllt der erneuerte Mensch seine wesentliche Pflicht. Schließlich ist „[e]l primer deber del hombre es pensar por sí mismo“⁵⁷². Die neue Denkweise nennt Martí nicht explizit – wie Emerson – Nonkonformismus, dennoch handelt es sich beim Kubaner um eine intuitive Erkenntnisweise, die gegen die Zwänge in der materialistisch-imperialistischen Wirklichkeit gerichtet ist. Der Kubaner jedoch suggeriert kein subversives Denken in jeder Situation und in jeder Hinsicht. Das würde die Einheit des lateinamerikanischen Volkes schwächen. Der Nonkonformismus bei Martí zielt in erster Linie auf zeitgenössische Denksysteme wie den Positivismus und aufgezwungene Denktraditionen wie die der Spanier – zum Beispiel das Christentum und die Tradition „que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón“⁵⁷³. Martí will sich zwar vom Machtdiskurs der Spanier – wie Foucault ihn denkt – befreien, entwirft aber einen neuen Machtdiskurs innerhalb Lateinamerikas.

Martí erklärt die re-naturalisierte Art des Denkens zum wahren Schatz, und das natürliche Wissen wird dem materiellen Besitztum gegenübergestellt: „El que sabe más, vale más. Saber es tener. La moneda se funde, y el saber no. (...) Un hombre instruido vive de su ciencia, y como la lleva en sí, no se le pierde, y su existencia es fácil y segura.“⁵⁷⁴ Außerdem ist die re-naturalisierte Denkweise die Quelle für die Weiterentwicklung des Menschen – ähnlich wie für Emerson, für den es die Verwirklichung der Natur und ihrer Offenbarungen ist: „Let ideas establish their legitimate sway again in society, let life be fair and poetic, and the scholars will gladly be lovers, citizens, and philanthropists.“⁵⁷⁵ Durch die

⁵⁷¹ José Martí, „Nuestra América“, 29-30.

⁵⁷² José Martí, „Hombre del campo“, 383.

⁵⁷³ José Martí, „Nuestra América“, 29.

⁵⁷⁴ José Martí, „Educación popular“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978) 342.

⁵⁷⁵ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 136.

persönliche *reconquista* kann jeder ein großer Mensch, ein Dichter, werden; nach Emerson verfügt jeder Mensch über das Potenzial, ein Dichter und damit ein beispielhafter Mensch zu werden. Nach Martí kann jeder re-naturalisierte Mensch am neuen Machtdiskurs teilnehmen und ihn gestalten. Auch wenn der natürliche Dichter zunächst ein Schriftsteller aus persönlicher Leidenschaft heraus ist, ist er letztlich immer ein Dichter des Volkes, dessen Worte seinen Mitbürgern nutzen. Anders als in der Vorstellung von Foucault kontrolliert der neue Dichter den Zugang zum Wissen nicht, das neue Wissen ist potenziell jedem zugänglich.

Die persönliche *reconquista* nach Martí ist für jeden Menschen erreichbar. Es ist sogar erforderlich, dass jeder sie durchführt, wenn es ganz Lateinamerika besser gehen soll. So geht es Martí nicht nur um die Veränderung der Eliten, wie Belnap in „Headbands, Hemp Sandals, and Headdresses: The Dialectics of Dress and Self-Conception in Martí’s ‚Our America‘“ argumentiert: „The ‚direct study of Nature‘ functions as the transcendental key to the intelligentsia’s transformation.“⁵⁷⁶ Da ein erneuerter Mensch das Potenzial hat, die Gefahren wie den Imperialismus der USA und das negative Erbe der spanischen Kolonialherrschaft selbst zu erkennen, braucht er dafür zunächst keine Elite, die womöglich nicht im Kontakt zum Volk und zu ihm steht. Gerade sie stellt Belnap für Martí’s Vorstellung von Lateinamerika heraus. Er schreibt: „The new American intellectual who learns to ‚see nature‘ will at the same time learn to nurse Mother America on her sickbed.“⁵⁷⁷ Was Belnap nicht erkennt, ist, dass jeder Mensch das Potenzial hat, ein Intellektueller, also ein großer Mensch und Teil einer Elite, zu sein, ohne es aber zwangsläufig zu werden. Auch bei Emerson kann potenziell jeder ein herausragender Mensch werden, nicht jeder jedoch wird es sein. Ob ein großer Mensch oder nur ein re-naturalisierter Mensch, jeder trägt mit seinen Gedanken und Taten zu seinem eigenen und zu neuem Wissen sowie kollektiver Entfaltung bei.

⁵⁷⁶ Jeffrey Belnap, „Headbands, Hemp Sandals, and Headdresses: The Dialectics of Dress and Self-Conception of Martí’s ‚Our America‘“, *José Martí’s ‚Our America‘*, Hrsg. Jeffrey Belnap und Raúl Fernández (Durham: Duke University Press, 1998) 201.

⁵⁷⁷ Jeffrey Belnap, „Headbands, Hemp Sandals, and Headdresses: The Dialectics of Dress and Self-Conception in Martí’s ‚Our America‘“, 193.

9.2.2.2 Das natürliche Selbstverständnis

Der erneuerte Mensch erkennt sein schöpferisches Potenzial und mit ihm die Möglichkeit, selbstständig zu denken und entwickelt ein natürliches Selbstverständnis. Die durch die Eroberung der Spanier verursachte Selbstentfremdung⁵⁷⁸ kann er nun umkehren, wie Ette schreibt:

„Die Vorstellung vom schöpferischen Menschen durchzieht das Werk Martí wie ein Leitfaden; denn nicht aus althergebrachten, importierten europäischen Ideen darf der Lateinamerikaner seine Identität gewinnen, sondern aus der eigenen Substanz, die erst noch schöpferisch geformt werden muß.“⁵⁷⁹

Ette beobachtet richtig, dass nicht die europäischen Elemente entscheidend sind. Der erneuerte Mensch soll sich auch der präkolumbischen Zeit zuwenden, denn er erkennt, dass der Eingeborene Amerikas *der* natürliche Mensch Lateinamerikas ist:

„El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés.“⁵⁸⁰

„Martí refers to the Rousseauian ideal of human innocence through closeness to nature“⁵⁸¹, beobachtet Schwarzmann. So bedeutet ein natürliches Selbstverständnis nach Martí eine Aneignung des Indigenen, wodurch sich der Kubaner deutlich von Emerson abgrenzt. Der *indígena* wird zur natürlichen Kondition – und nicht der *criollo* oder der Mulatte: „El mestizo autóctono ha

⁵⁷⁸ Vgl. Ottmar Ette, „José Martí Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 157.

⁵⁷⁹ Ottmar Ette, „José Martí Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 177.

⁵⁸⁰ José Martí, „Nuestra América“, 28.

⁵⁸¹ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 252.

vencido al criollo exótico.“⁵⁸² Dabei geht Martí davon aus, dass jeder Lateinamerikaner sich in den Prozess der natürlichen Mestizierung, in der die Identität als Einheit gedacht wird, begibt und so den Rassismus abschafft: „No hay odio de razas, porque no hay razas.“⁵⁸³ Schließlich existiert für den Kubaner nach der Naturauffassung „la identidad universal del hombre“⁵⁸⁴, die er einzig in der Mestizierung sieht. Emerson hingegen sieht die Möglichkeit, ein universales Selbstverständnis zu entwerfen, über das jeder Mensch selbst entscheidet.

Nach Martí gibt es für Mestizierung keine Alternative, und derjenige, der sich diesem Prozess verweigert, kann nicht als wahrer Lateinamerikaner gelten und nicht in die Einheit eingebunden werden. Es ist sogar eine Schande für Martí, wenn man die indigenen Elemente nicht erkennt und sie sich aneignet:

„¡Estos hijos de carpinteros, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre, que los crió, y reniegan, ¡bribones!, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades!“⁵⁸⁵

Martí ist in dieser Hinsicht alles andere als demokratisch. Er zeigt damit die Macht einer (neuen) Elite, die die kulturellen Prozesse, wie von García Canclini im Modell der Hybridität beschrieben, bestimmt. Nur kehrt Martí die Verhältnisse um – nicht mehr die spanischen Elemente sind bestimmend, sondern die indigenen. Aber weil der Kubaner die Bedeutung der kulturellen Elemente der *criollos* als ehemalige Elite abwertet, schafft er eine neue Situation des Widerstandes. In dieser Situation sind die *criollos* gezwungen, sich an die ehemals untergeordneten *indígenas* anzunähern.

Martí empfindet die Aneignung des indigenen Elements nicht nur als universelle Ordnung, sondern als eine Frage des Stolzes:

⁵⁸² José Martí, „Nuestra América“, 28.

⁵⁸³ José Martí, „Nuestra América“, 32.

⁵⁸⁴ José Martí, „Nuestra América“, 32.

⁵⁸⁵ José Martí, „Nuestra América“, 27.

„Ni ¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos en un centenar de apóstoles?“⁵⁸⁶

So ist *mestizaje* das neue Selbstverständnis Lateinamerikas sowie das Symbol für Emanzipation: „Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad.“⁵⁸⁷ Im Indigenen liegt folglich die wahre und natürliche Differenz sowohl zu Europa als auch zu den USA. Nur durch die Aneignung des Indigenen können die Lateinamerikaner wieder ihre ursprüngliche Größe und natürliche Einheit aufblühen lassen und dadurch ein (kulturelles und politisches) Gegengewicht zu Europa und den USA darstellen.

In seinen Ausführungen zu den *indígenas* sieht Martí die präkolumbische Vergangenheit nicht kritisch. Damit blendet er aus, dass zum Beispiel die Azteken und Mayas Völker mit hierarchischen Strukturen in der Gesellschaftsform waren, deren Politik sich durch imperiale und deren Wirtschaft sich durch ausbeuterische Tendenzen auszeichnete. Auch der natürliche Mensch ist nicht zwangsläufig ein positives Element, denn er kann gewaltsam vorgehen, „dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés“⁵⁸⁸. Die Aneignung der materialistisch-imperialistischen Ansätze und der primitiven Eigenschaften kann Martí nicht gemeint haben, weil diese gegen die Naturauffassung gewesen wären. Vielmehr scheint die idealisierte Vorstellung eines *indígena* als Inspiration zu dienen.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ José Martí, „Nuestra América“, 27.

⁵⁸⁷ José Martí, „Nuestra América“, 29.

⁵⁸⁸ José Martí, „Nuestra América“, 28.

⁵⁸⁹ Vgl. Sebastiaan Faber, „The Beautiful, the Good, and the Natural: Martí and the Ills of Modernity“, 189.

Martí ist also selektiv in der Auswahl der kulturellen Elemente für das neue Selbstverständnis und geht kreativ mit dem Eigenen und Fremden um. Zudem kann die Mestizierung, die der Kubaner entwirft, nicht ein vollkommen homogenisierender Prozess sein, der lediglich auf die Aneignung der indigenen Elemente ausgerichtet ist. Entsprechend erkennt man in Martí's Vorstellung des Selbstverständnisses unterschiedliche kulturelle Elemente, unter anderem die europäischen und US-amerikanischen.

Schwarzmann versteht Martí's Entwurf eines neuen und einheitlichen Selbstverständnisses als hybrid. Ausschlaggebend für seine Interpretation ist Martí's Vorstellung von „no hay razas“: „Hybridity constitutes an essential cornerstone in Martí's design of post-colonial America because he believed that a modern nation needed to integrate all races.“⁵⁹⁰ Schwarzmann also liest in der Vorstellung des Kubaners, dass keine Machtverhältnisse zwischen den verschiedenen Kulturen existieren. Da es somit keinen Raum des Widerstandes gibt, können die Menschen selbst über die Aneignung kultureller Elemente entscheiden. Doch weder im Modell der Hybridität nach Bhabha, dessen Werk *Die Verortung der Kultur* Schwarzmann in seiner Disseration diskutiert, aber in Bhabha's Vorstellung einer neuen Gesellschaft lediglich ein „multicultural concept“⁵⁹¹ sieht, noch nach García Canclini wird solch eine Situation gezeichnet. Vielmehr scheint es, dass Schwarzmann's Beobachtung mehr auf die Transkulturation von Ortiz hinweist. Tatsächlich zeichnen sich im Selbstverständnis des Kubaners zunächst Ähnlichkeiten mit Welsch's Vorstellung von Transkulturalität ab: Der kulturelle Prozess in Lateinamerika wird von Martí als unproblematisch vorgestellt. Da der erneuerte Mensch für sich selbst denken soll, kann er allein über die Interaktion mit anderen Kulturen entscheiden. Die Aneignung der jeweiligen Elemente erfolgt nach seinen eigenen Bedürfnissen und Interessen. Später erkennt man aber Analogien zu Ortiz' Transkulturation: Wie bei Ortiz erzeugt der Prozess der Aneignung unterschiedlicher kultureller

⁵⁹⁰ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 8.

⁵⁹¹ Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 295.

Elemente auch nach Martí Stabilität und Einheit in der Nation. Doch im Gegensatz zu Ortiz, der einen transkulturellen Prozess mit der Kultur der USA ablehnt, suggeriert Martí indirekt einen emanzipierten Umgang mit jenen Elementen: US-amerikanische Ideen – genauso wie die europäischen – gelten als das Fremde, weshalb sie nach Martí nicht unbedacht und eins-zu-eins auf Lateinamerika übertragen werden sollen. Allerdings können sie nach unabhängiger, kritischer Betrachtung durchaus angeeignet werden. Nach Emerson können ebenfalls nahezu alle kulturelle Elemente angeeignet werden – eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen vorausgesetzt.

Die persönliche *reconquista* ermöglicht dem Menschen, zwischen Eigenem und Fremdem zu unterscheiden und emanzipiert mit diesen Elementen umzugehen. Diesbezüglich kann der folgenden Beobachtung von Belnap beigeprlichtet werden:

„Because [the American intellectual] has both assimilated Europe’s culture and become nature’s oracle, he is simultaneously able to evaluate the relevance of foreign ideas and to translate the message of American Nature into the civic life of Our America’s nation states.“⁵⁹²

Die Aneignung jedoch, in der es nicht nur um Abgrenzung zum Fremden geht, sondern zugleich auch um Annäherung, wie im Fall von Emersons Aneignung bei Martí, erfolgt nicht nur nach dem Bedürfnis des Menschen. Das Gesetz der Natur muss respektiert werden, und das fremde Element muss ebenfalls für das vereinte Volk, wie Belnap herausstellt, dienlich sein.

Obwohl Martí immer von Amerika schreibt, meint er Lateinamerika, wodurch er Lateinamerika von den USA unterscheidet und abgrenzt. Martí erläutert also nicht, warum man die Landschaften der unterschiedlichen Länder Lateinamerikas von der Natur in den USA abheben sollte und weshalb man die Elemente aus Kuba und Argentinien als etwas Eigenes, jene aus den USA als etwas Fremdes betrachten sollte. Der Grund für die Trennung der Kultur Lateinamerikas von der

⁵⁹² Jeffrey Belnap, „Headbands, Hemp Sandals, and Headdresses: The Dialectics of Dress and Self-Conception in Martí’s ‚Our America‘“, 193.

der USA muss demnach allein in der Bedrohung, die von den USA ausgehend gesehen wird, liegen. Sie scheint der Grund zu sein, warum entgegen der Naturauffassung die nationalen, arbiträren Grenzen in diesem Fall nicht aufgehoben werden und die diversen Landschaften Amerikas nicht als Ganzes gesehen werden.

9.2.2.3 Der neue Dichter

Der re-naturalisierte Mensch strebt danach, ein großer Mensch zu sein, so wie Juan Antonio Pérez Bonalde es tat: „Este que viene conmigo es grande, aunque no lo sea de España, y viene cubierto: es Juan Antonio Pérez Bonalde, que ha escrito el Poema del Niágara.“⁵⁹³ Als ein großer Mensch ist er selbstverständlich ein natürlicher Dichter, der von der lateinamerikanischen Natur inspiriert wird:

„Es su natural oficio sacarse del pecho las águilas que en él les nacen sin cesar;—como brota perfumes una rosa, y da conchas la mar y luz el sol,—y sentarse, a par que con sonidos misteriosos acompañan en su lira a las viajeras, a ver volar las águilas:—pero ahora el poeta ha mudado de labor, y anda ahogando águilas.“⁵⁹⁴

Für die neue Literatur orientiert er sich primär an der indigenen Kultur, da die Kunst der lateinamerikanischen Hochkulturen, die Martí im folgenden Zitat lobpreist, von Natur aus als höherwertig angesehen wird als die der Europäer:

„¡Qué instituciones tenía Tlaxcala! ¡Qué bravos, Mayapán! Teotiltlán, ¡qué escuelas! Copán, ¡qué circo! México, ¡qué talleres, plazas y acueductos! Zempoala, ¡qué templos! Los Andes, ¡qué calzadas! (...) Los Estados Unidos tienen muy buenos americanistas, y Daniel S. Brinton es de los mejores. Ahora acaba de publicar en libro una buena memoria en que contó el año pasado a los americanistas congregados en Copenhague todo lo que se sabe de obras indígenas. Demuestra cuán amplio, apropiado y flexible era el vocabulario de los aborígenes. Descubre en ellos, y señala con calor, una facultad literaria poderosa. Como la impresión en ellos era viva, la necesidad de la expresión era inmediata. (...) ¡Qué brillante la Ilíada indígena! Las lágrimas de Homero son de oro; copas de palma, pobladas de colibríes, son las estrofas indias.“⁵⁹⁵

⁵⁹³ José Martí, „El Poema del Niágara“, 17.

⁵⁹⁴ José Martí, „El Poema del Niágara“, 18.

⁵⁹⁵ José Martí, „Autores americanos aborígenes“, 220–221.

Das neue Selbstverständnis erklingt in der re-naturalisierten Dichtung, die durch die indigenen Elemente origineller sein soll als die europäische und US-amerikanische Literatur. Nichtsdestoweniger kann sich der Dichter Fremdes aus der Kultur und Literatur aus Europa, aus den USA oder anderen Kulturräumen in seinen Werken aneignen, wie Martí es tut, ohne an Originalität und Authentizität einzubüßen; im Gegenteil, beides kann dadurch gar gesteigert werden. Nach Blooms Modell der Einflussangst erscheint Martí's neuer Dichter als ein starker, der sich für sein Schaffen an Prätexten inspiriert. Doch anders als von Bloom gedacht, soll sich Martí's Dichter an mehreren Quellen orientieren und sich nicht zwangsläufig nur antithetisch zu ihnen verhalten. Weil die neue, interkulturelle und intertextuelle Literatur allen zugänglich und im Alltag der Menschen präsent ist – sie kann auch die Form eines Zeitungsartikels wie bei Martí annehmen –, verleiht sie der Gesellschaft permanent neue Impulse zur Veränderung. Auch der neue Dichter schreibt seine Werke immer wieder neu.

Wenn die Literatur zentral für die Verwirklichung der Natur ist, nimmt der Dichter folglich eine natürliche Rolle ein, die lateinamerikanische Gesellschaft zurück zur Ausrichtung des Geistes auf die Natur zu führen und den Herausforderungen der Modernität zu begegnen. Der Dichter nach Martí sieht und lenkt die Gesamtheit. Er kann mit seinen Worten einen Prozess der Re-Naturalisierung der Menschen initiieren, denn „[e]l arte tiene un mismo elemento; y sin saberlo, va siempre al mismo objeto.–Parte siempre de los hombres;–va siempre a mejorar a los hombres por la emoción, sin sentir que mejora“⁵⁹⁶. Auch der beispielhafte Mensch nach Emerson hat eine ähnliche Aufgabe: seine Mitmenschen zu inspirieren und damit ein alternatives Leben zu ermöglichen. Die Menschen hören und lesen den neuen Dichter nach Martí, weil er sowohl jedem Einzelnen als auch dem gesamten Volk ermöglicht, Wahrheit und Freiheit zu erblicken und entsprechend zu handeln, wie Ette beobachtet:

„Der Sinn der Kunst liegt für Martí darin, das Volk zur Wahrheit und Freiheit zu führen. Dabei war es eines der vordringlichen Ziele der literarischen Arbeit Martí's, die lateinamerikanische Literatur von ihrem kolonialen

⁵⁹⁶ José Martí, „Monumentos del arte“, 331.

Charakter zu befreien, der sie noch immer aufgrund ihrer einseitigen Ausrichtung auf Europa kennzeichnete.“⁵⁹⁷

In der Literatur eines großen Menschen, in der die lateinamerikanische Emanzipation nach innen, zu den Lateinamerikanern selbst, und nach außen hin, nach Europa und in die USA, kommuniziert wird, wird vor allem dem lateinamerikanischen Leser die (positive) Andersartigkeit und die Bedeutung einer umfassenden Freiheit sowie Emanzipation immer wieder bewusst gemacht. Trotz aller Erneuerung soll die natürliche Literatur Lateinamerikas nach Martí nicht unabhängig von der bestehenden Tradition existieren, sondern von ihr als vollwertig anerkannt werden.

Theoretisch könnte ein re-naturalisierter Mensch in den Worten des Dichters seine eigenen, verworfenen Gedanken entdecken und die Rollen von Autor und Leser umkehren – so, wie es bei Emerson gedacht ist. Doch dafür müsste Martí seine Vorliebe für Ordnung aufgeben. Konsequenterweise kann der neue Dichter nur als eine natürliche Instanz fungieren, die zwar in Verbindung zum gesamten Volk steht und die auf Bedürfnisse der Gesellschaft eingeht, der aber alle zuhören müssen. Schließlich muss die Einheit Lateinamerikas permanent gestärkt und neu realisiert werden. Damit entsteht ein grundlegender Unterschied zu Emersons demokratischem Verständnis eines beispielhaften Menschen.

Der Dichter nach Martí dient als Maßstab für individuelle und kollektive (Weiter-)Entwicklung von Gedanken und Taten:

„Y no preguntes más, que ya es prueba sobrada de grandeza atreverse a medirse con gigantes; pues el mérito no está en el éxito del acometimiento, aunque [Pérez Bonalde] volvió bien de la lid, sino en el valor de acometer.“⁵⁹⁸

Obwohl Martí den Dichter nicht explizit einen Helden nennt, ist in seiner Idee eines großen Menschen eine heldenhafte Einstellung impliziert. Um eine

⁵⁹⁷ Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 179.

⁵⁹⁸ José Martí, „El Poema del Niágara“, 17.

Gesellschaft zu führen, braucht man gesteigerten Mut, Tatendrang und die Bereitschaft zu sterben – so wie Martí es im Kampf um die Unabhängigkeit Kubas tat. Auch wenn theoretisch gesehen alle re-naturalisierten Menschen Reformen und somit Helden sind, ja sogar Soldaten, weil „todos son soldados del ejército en marcha“⁵⁹⁹, ragt der große Mensch heraus und führt das Volk, die natürliche Armee, an. Wenn ein erneuerter Mensch ein großer sein will, muss er sich vom Helden absetzen. Das tut er nicht antithetisch, sondern so wie Martí sich zu Emerson verhält.

9.2.3 Das erneuerte Lateinamerika

Die persönliche *reconquista* und die Emanzipation eines Einzelnen sind wichtig, jedoch soll nach dem Naturgesetz eine ganzheitliche Emanzipation verwirklicht werden. Das ganze Volk muss re-naturalisiert werden. Die persönliche Erneuerung ist dabei der erste Schritt für eine umfassende Umgestaltung der Gesellschaft.

Der neue Dichter, wie Martí selbst, übernimmt dabei die führende Rolle. In seinen Werken rückt er die Sicht der lateinamerikanischen Leser zurecht: Die Missstände und Bedrohungen sind so massiv für den Kubaner, dass er jeden Lateinamerikaner auffordert, mit einem kritischen Auge auf die weltliche Wirklichkeit und besonders auf das Hegemoniestreben der USA zu blicken, wie man vor allem in „Nuestra América“ liest:

„Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el Cielo, que van por el aire dormidos engullendo mundos.“⁶⁰⁰

Lateinamerika muss also ein Gegengewicht zur wachsenden Macht aus dem Norden Amerikas herstellen. Hierfür weist Martí den Leser auf die politischen

⁵⁹⁹ José Martí, „El Poema del Niágara“, 19.

⁶⁰⁰ José Martí, „Nuestra América“, 26.

Verhältnisse in Lateinamerika selbst hin, die wegen ihrer traditionsgeprägten Sicht Lateinamerika nicht schützen können: Die eigenen Politiker haben die Denktraditionen aus Zeiten des Kolonialismus nicht überwunden. Die führenden Eliten der unabhängigen Nationen, die *criollos*, imitieren politische Ideen aus Europa trotz der historischen Erfahrung, dass die Nachahmung zu Fehlentwicklungen führt:

„La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre de Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia.“⁶⁰¹

Zudem ignorieren die Eliten die Quelle der natürlichen Intelligenz und Stärke Lateinamerikas – den *indígena*. Martí kritisiert: „Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se le administra en acuerdo con las necesidades patentes del país.“⁶⁰² Die Befreiung vom Kolonialismus bewirkte keine essenzielle Veränderung der Politik, konnte keine Gerechtigkeit und wahre Freiheit herstellen. Somit müssen die Regierungsform und Volksvertreter re-naturalisiert werden. Auch Emerson stellt heraus, dass neue Entwürfe einer Regierung und eines Politikers notwendig sind.

„El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio del espíritu“⁶⁰³, erklärt Martí. Für die Veränderung des Geistes ist Bildung verantwortlich. Die souveränen Staaten allerdings können nicht die notwendige Erziehung anbieten, um den Geist zu verändern, weil das Bildungssystem mit seinen Strukturen und Inhalten den kolonialen Zustand nicht überwunden hat. Ette bemerkt:

„Vordringliche Aufgabe für die Länder Lateinamerikas ist es also, den Rückstand des kolonialen Erziehungssystems zu überwinden, denn eine

⁶⁰¹ José Martí, „Nuestra América“, 27.

⁶⁰² José Martí, „Nuestra América“, 28.

⁶⁰³ José Martí, „Nuestra América“, 30.

Revolution darf nicht nur zu einem Wechsel der (Regierungs-)Form führen, sondern muss eine grundlegende Veränderung in der geistigen Ausrichtung eines Landes bedeuten.⁶⁰⁴

Eine re-naturalisierte Bildung stellt einen natürlichen Schutz gegen eine Ausrichtung auf die einschränkende Wirklichkeit sowie auf Europa und die USA dar.

Die einseitige Orientierung an fremden kulturellen Werken und Schöpfungen kritisiert Martí auch in Bezug auf das Selbstverständnis und lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Selbstentfremdung der Lateinamerikaner. Durch die spanische Eroberung wurde der wahre Geist verdeckt, Kultur und Identität wurden den Lateinamerikanern von den Spaniern aufgezwungen. Die führende Gruppe in den jungen Staaten kopiert weiterhin europäische und US-amerikanische Elemente:

„Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Eramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco de parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España.“⁶⁰⁵

Die spanische Konstruktion Lateinamerikas kann auf diese Weise nicht destruiert werden. Damit die Imitation aufhört, muss ein neuer Umgang mit dem Eigenen und Fremden eingeleitet werden und dieser ein fester Bestandteil eines re-naturalisierten Bildungssystems werden.

9.2.3.1 Das natürliche Volk

Da die Verwirklichung vom Volk als Ganzem geleistet werden muss, versucht Martí, alle Lateinamerikaner noch rechtzeitig aufzuwecken und von der Einheit Lateinamerikas zu überzeugen:

⁶⁰⁴ Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 173.

⁶⁰⁵ José Martí, „Nuestra América“, 30.

„Lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. (...) Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos. (...) Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.“⁶⁰⁶

Wie bei Emerson kann auch nach Martí nur jeder Einzelne einen Prozess der Re-Naturalisierung bei sich selbst initiieren und sein schöpferisches Potenzial erkennen. Auf diese Weise kann sich ein Kollektiv an re-naturalisierten Menschen mit einem vereinten Vermögen formieren. Sie können ihr Leben und ihr Miteinander neu ausrichten. Es ist der Augenblick, in dem sich „una raza rebelde y especial“⁶⁰⁷ in ihrer Gesamtheit zu erkennen gibt. Mit dem Blick gerichtet auf die Natur begreifen alle Menschen, dass Einheit Vitalität und Zerteilung den Tod bedeutet:

„Cuando un pueblo se divide, se mata. El ambicioso ríe en la sombra. Ni ¿cómo pudiera ser, dado que literatura no es otra cosa más que expresión y forma, y reflejo en palabras de la Naturaleza que nutre y del espíritu que anima al pueblo que la crea; cómo pudiera ser que, contra la ley universal, no tuviese la literatura indígena las condiciones de esbeltez, armonía y color de la naturaleza americana?“⁶⁰⁸

Sie erblicken „Nuestra América“ und verstehen, dass es notwendig ist, sich zu vereinen, um gemeinsam zu denken und zu handeln – ohne dabei die einzelnen jungen Nationen aufzulösen. Hier ist ein grundlegender Unterschied zu Emerson erkennbar: Während Emerson von einer *nation of men* spricht und die Verwirklichung einer Nation universal denkt, schränkt Martí sie auf Lateinamerika ein. Martí's Nation ist ausschließlich die der Lateinamerikaner. Außerdem ist für

⁶⁰⁶ José Martí, „Nuestra América“, 26.

⁶⁰⁷ José Martí, „La democracia práctica“, 92.

⁶⁰⁸ José Martí, „Autores americanos aborígenes“, 220.

Emerson die Verwirklichung einer neuen Nation notwendig, jedoch entscheidet jeder Mensch selbst, ob er ihr angehören will, sie mitgestalten will und wie.

Da die Idee der Einheit gedacht wird, ist das natürliche Volk zuerst, analog zu der Vorstellung von Emerson, ein geistiger Vorgang. Im Gegensatz zu Emerson sieht Martí allerdings keine Alternative zu dieser intuitiven Vereinigung. Der erneuerte Mensch hat keine Wahl und sieht auch keine andere Möglichkeit, als der Zugehörigkeit zu einem natürlichen Volk und der Verwirklichung eines neuen Lateinamerikas zuzustimmen. Der Ausdruck des natürlichen lateinamerikanischen Volkes mag variieren, jedoch wird es niemals seine Einheit verlieren, solange das Naturgesetz eingehalten wird. Im umgekehrten Fall hieße das Schwäche und geistigen sowie kulturellen Tod – für Lateinamerika und jeden Einzelnen.

So einheitlich Martí sich das natürliche Volk nach außen hin wünscht, stellt er dennoch heraus, dass nach innen hin gegensätzliche Elemente wie der Aktive und der Passive, der Distinguierte und der Primitive in der re-naturalisierten Gesellschaft existieren, weil „en toda sociedad hay el visionario y el incrédulo, el poeta y el vulgo, el Mesías y los hebreos, el que anuncia lo venidero y el que no cree sino en lo visible (...)“⁶⁰⁹. Trotz aller Re-Naturalisierung sind instabile Faktoren im Volk enthalten, und die nicht intuitiv denkenden Menschen können sich als problematisch für Martí's Vision seines Lateinamerikas erweisen. Obwohl Martí die Vereinigung der Lateinamerikaner unterstreicht, ist er nicht vollständig von den positiven Eigenschaften eines Volkes überzeugt – auch Emerson bleibt gegenüber gesellschaftlichen Verbindungen skeptisch. Die Vorstellung eines Volkes impliziert immer eine nicht denkende Masse:

„En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte del gobierno. La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella.“⁶¹⁰

⁶⁰⁹ José Martí, „La democracia práctica“, 92.

⁶¹⁰ José Martí, „Nuestra América“, 28.

Das Volk will, dass man es regiert. Betrachtet Emerson eine Regierungsform als ein erforderliches Übel, das nur in einem re-naturalisierten Zustand gerade zu ertragen ist, ist sie für Martí sowohl eine logische Konsequenz der Naturdeutung als auch eine Notwendigkeit. Da Ordnung und Stabilität Gesetze der Natur nach Martí sind, kann das Volk nur durch die Bildung von neuen Nationen, die Anwendung eines neuen politischen Systems und die Einführung einer neuer Art von Politikern gelenkt und fortwährend re-naturalisiert werden. Es geht Martí, wie Schwarzmann schreibt, um Stabilität und Harmonie.⁶¹¹ Mit einem neuen politischen System kann außerdem die natürliche Stärke permanent erneuert werden – etwas, was mit der zeitgenössischen Elite Martí unmöglich erschien.

9.2.3.2 Die Nationen „Unseres Amerika“

Im Gegensatz zum neuen Selbstverständnis und zu der Vorstellung eines natürlichen Volkes, die beide Martí für ganz Lateinamerika denkt, postuliert er Lateinamerika nicht als eine Nation. Vielmehr scheint er die Nationen als solche beibehalten zu wollen und deutet eine lateinamerikanische Gemeinschaft von Staaten an, die Nationen „Unseres Amerika“.

Wie Emerson schlägt auch Martí Demokratie als das politische System für Lateinamerika vor. Ein demokratisches System ist dynamisch, ermöglicht Emanzipation von der traditionellen, spanischen Regierungsform und von der führenden Schicht der *criollos*. Sie garantiert Freiheit und Gerechtigkeit und lebt von der Partizipation der Bürger. Demokratie bedeutet zusätzlich Pluralismus. Obgleich sie ein System ist, überwiegen die Vorteile für Martí:

„[A]hora comienzan a entender los beneficios del sistema que los rige. Y ésta es la ley: en la formación de los pueblos se empieza por la guerra, se continúa con la tiranía, se siembra con la revolución, se afianza con la paz. Esta nunca es perfecta, pero se va perfeccionando.“⁶¹²

⁶¹¹ Vgl. Georg Michael Schwarzmann, *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman*, 6.

⁶¹² José Martí, „La democracia práctica“, 92.

Während Emerson die Vorstellung der Demokratie als System und die damit einhergehenden Beeinträchtigungen beschäftigt, fokussiert Martí seinen kritischen Blick auf den Ursprung der Demokratie:

„El demócrata americano, con ser uno en espíritu, ha de ser distinto en la forma del demócrata europeo. (...) En Europa la libertad es una rebelión del espíritu; en América, la libertad es una vigorosa brotación. (...) Se es liberal por ser hombre; pero se ha de estudiar, de adivinar, de prevenir, de crear mucho en el arte de la aplicación, para ser liberal americano.“⁶¹³

Demokratie ist für ihn ein fremdes Element aus Europa – und nicht ein Prinzip der Natur. In ihrem ursprünglichen Zustand ist sie nicht für Lateinamerika geeignet. Demokratie muss einen Vorgang der Aneignung in Lateinamerika erleben, der alle Individuen erfasst. Das neue politische System soll auf diese Weise von allen Bürgern verinnerlicht und verstanden werden. Demnach ist die Einführung der Demokratie ein (Lern-)Prozess, an dessen Ende eine lateinamerikanische Demokratieform steht. Im Gegensatz zu Emerson, bei dem sie immer ein offenes Experiment bleibt, wird Demokratie als festes System bei Martí nicht komplett aufgelöst. Auf diese Weise werden hilfreiche und ordnungsstiftende Orientierungspunkte, die eben ein System bieten soll, beibehalten.

In den Nationen „Unseres Amerika“ können die Politiker nur natürliche Lateinamerikaner sein: „Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos.“⁶¹⁴ Der re-naturalisierte Mensch erkennt zuerst sein Potenzial eines großen Menschen und den Willen, ihn zu verwirklichen – er wird wie der beispielhafte Mensch nach Emerson von der Natur auserwählt. Dann wird er vom Volk gewählt. Doch bevor er seinen Dienst am Volk leistet, muss er es genau kennen: „Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías.“⁶¹⁵ Sowohl nach Emerson als auch nach Martí dient der natürliche Politiker dem Volk, denn „si la república no abre los brazos a todos

⁶¹³ José Martí, „La democracia práctica“, 93.

⁶¹⁴ José Martí, „Nuestra América“, 29.

⁶¹⁵ José Martí, „Nuestra América“, 29.

y adelanta con todos, muere la república“⁶¹⁶. Das Wohl des Volkes ist also in den Nationen „Unseres Amerika“ verankert. Jeder Staat sichert Freiheit und gegenseitigen Respekt – ähnliche Werte denkt auch Emerson für seine *nation of men*. Wird das Volk nicht entsprechend der Naturgesetze und seiner Bedürfnisse regiert und werden ihm nicht vielfältige Entwicklungsmöglichkeiten geboten, wird der Politiker oder die ganze Regierung abgewählt. Nach Ballón übernimmt Martí von Emerson die Vorstellung des „beneficent socialism“⁶¹⁷, den Ballón allerdings auf das Wirtschaftssystem auslegt und nicht auf die Entfaltung der *self-culture*:

„Enterado de la propuesta socialista, [Martí] encuentra la crítica interna de Emerson más radical y definitiva porque ella, desde dentro, reorienta el capitalismo industrial norteamericano hacia un ‚socialismo benéfico‘. En la América ideal propuesta por Emerson una ley evolutiva, ascendente y benéfica, como la observable en el orden natural, conjuga las relaciones entre individuo y Estado; atempera el juego entre la oferta y la demanda; abre paso a una cultura propia, distinta a la europea, y promueve una economía productiva atenta a sus goznes humanos y, sobre todo, éticos.“⁶¹⁸

So sehr Martí natürliche Nationen fordert, kann er für die Verwirklichung des Miteinanders in „Unserem Amerika“ auf staatliche Organisationen wie in der unnatürlichen Gesellschaft nicht verzichten. Durch diese Betonung unterscheidet sich der Kubaner von Emerson, der für so wenig Staat wie möglich plädiert. Nicht nur Systeme, sondern auch staatliche Autoritäten wie Institutionen betrachtet Martí als nützlich und erforderlich – solange sie dem natürlichen Zweck dienen:

„A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la

⁶¹⁶ José Martí, „Nuestra América“, 31.

⁶¹⁷ Ralph Waldo Emerson, „The Young American“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983) 222.

⁶¹⁸ José Ballón, *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880–1887)*, 1.

Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas.“⁶¹⁹

Die staatlichen Organe sollen re-naturalisiert werden und aus dem Volk selbst kommen. Die Rolle des Bürgers beschränkt sich also nicht auf die Wahl des Politikers. Vergleichbar mit Emerson, zeichnet Martí einen aktiven Bürger. In der Demokratie nach Martí gestaltet jeder Einzelne die Nationen mit, jeder behält ein wachsames Auge auf die Einhaltung der Naturgesetze und auf die Bewahrung von Freiheit und Gerechtigkeit. So schreibt Ette: „Martí vertritt damit den Typ des politisch und sozial engagierten Menschen, der sich, immer seiner Pflicht gegenüber dem Vaterland bewußt, für die anderen selbstaufopfernd einsetzt.“⁶²⁰

Obwohl Martí eine Demokratie zeichnet, in der sich das schöpferische Potenzial eines jeden erneuerten Menschen ganzheitlich entfalten kann, rechnet er mit Herausforderungen. Sie sind im Volk immanent:

„Nada es tan autocrático como la raza latina, ni nada es tan justo como la democracia puesta en acción: por eso no es tan fácil a los americanos convencernos de la bondad del sistema democrático electivo, y tan difícil realizarlo sin disturbios en la práctica.“⁶²¹

Martí führt dem Leser immer wieder die instabilen Elemente in einem Volk vor Augen – Emerson hingegen die Gesellschaft als eine ausdruckslose Masse und den einschränkenden Einfluss einer stoischen Gesellschaft auf den *self-reliant* Menschen. Es ist ein wiederholtes Aufzeigen, wie wesentlich Bildung für die Nationen „Unseres Amerika“ ist – und für Emerson ein Grund, Gemeinschaften nach Möglichkeit immer wieder zu überwinden.

⁶¹⁹ José Martí, „Nuestra América“, 27–28.

⁶²⁰ Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 177.

⁶²¹ José Martí, „La democracia práctica“, 92.

9.2.3.3 Neue Bildung für die Nationen „Unseres Amerika“

„Conocer es resolver“⁶²², stellt Martí heraus. Bildung ist also zentral für die Verwirklichung der Nationen „Unseres Amerika“ sowie für die Erneuerung von Freiheit und Emanzipation – auch Emerson betrachtete Bildung als essenziell. In einer re-naturalisierten Nation nach Emerson und Martí hat jeder Bürger das Recht auf Bildung:

„El pueblo más feliz es el que tenga mejor educados a sus hijos, en la instrucción del pensamiento, y en la dirección de los sentimientos. (...) A un pueblo ignorante puede engañársele con la superstición y hacérsele servil. Un pueblo instruido será siempre fuerte y libre. (...) La educación es el único medio de salvarse de la esclavitud. Tan repugnante es un pueblo que es esclavo de hombres de otro pueblo, como esclavo de hombres de sí mismo.“⁶²³

Natürliche Bildung bedeutet für Emerson und Martí in erster Linie die Hinwendung zur Natur, zuerst die Vernunft zu aktivieren und dann den Verstand. Das Einbeziehen der Ratio ist nötig, weil sonst ein Aspekt des Denkprozesses fehlt:

„Instrucción no es lo mismo que educación: aquélla se refiere al pensamiento, y ésta principalmente a los sentimientos. Sin embargo, no hay buena educación sin instrucción. Las cualidades morales suben de precio cuando están realizadas por las cualidades inteligentes.“⁶²⁴

Je besser der Mensch im rationalen Denken geschult wird, umso besser kann er das intuitive Wissen verwirklichen. Die neue Bildung fördert sowohl den Blick für das Transzendente und für das Weltliche als auch für die persönliche und kollektive (Weiter-)Entwicklung: „Todo ha de hacerse de manera que lleve la mente a lo general y a lo grande.“⁶²⁵ Der Mensch lernt außerdem einen natürlichen Umgang mit dem Eigenen und Fremden, wie auch Ette beobachtet:

⁶²² José Martí, „Nuestra América“, 28.

⁶²³ José Martí, „Educación popular“, 342.

⁶²⁴ José Martí, „Educación popular“, 342.

⁶²⁵ José Martí, „El Poema del Niágara“, 24.

„Einerseits soll etwas Eigenständiges, in Lateinamerika Verwurzeltes werden, andererseits sollen von außen kommende ‚fremde‘ Einflüsse durchaus miteinbezogen werden.“⁶²⁶ Obwohl der erneuerte Mensch zunächst persönlich von dieser Ausbildung – dem freien Denken sowie vielfältigen Entwicklungsmöglichkeiten – profitiert, dient sein Wissen vor allem dem Volk und der Stärke der Nationen „Unseres Amerika“. Natürliches Wissen ist für Martí also immer politisch konnotiert und mit politischer Praxis vereint.

Für eine neue Bildung fordert Emerson eine Re-Naturalisierung der Bildungsinstitutionen und der Vorstellung von Bildung an sich:

„We are to revise the whole of our social structure, the state, the school, religion, marriage, trade, science, and explore their foundations in our own nature; we are to see that the world not only fitted the former men, but fits us, and to clear ourselves of every usage which has not its roots in our own mind.“⁶²⁷

Martí beteuert zwar, dass „en el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país“⁶²⁸ und betont, dass auch Hochschulen re-naturalisiert werden sollen:

„La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra.“⁶²⁹

Damit zeigt er aber, dass er weniger an einer präkolumbischen Form der Wissensvermittlung interessiert ist, als vielmehr die europäische Vorstellung von Gelehrsamkeit verfolgt, wie Ette hervorhebt:

⁶²⁶ Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 171.

⁶²⁷ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 146.

⁶²⁸ José Martí, „Nuestra América“, 28.

⁶²⁹ José Martí, „Nuestra América“, 29.

„Kritisch wären hier zwei Dinge anzumerken: Zum einen, daß Martí doch der europäischen Bildungstradition weit mehr verhaftet blieb, als dies bisher herausgestellt wurde. So scheint mir trotz seiner Liebe zu den Indios auch bei Martí die Gefahr gegeben, diesen eine ihnen fremde Kultur nahezubringen und wohl auch aufzuzwingen. (...) Und zum zweiten, daß Martí, wie etwa Rodó oder Sarmiento dem Idealismus verpflichtet, die Bildung als Ansatzpunkt für eine gesellschaftliche Umwälzung ansieht und damit im Grunde die Veränderung eines Überbauphänomens ins Zentrum seines Konzeptes stellt.“⁶³⁰

Für das neue Selbstverständnis müssen sich alle Lateinamerikaner in den Prozess der Mestizierung begeben, für die Bildung allerdings müssen sich die *indígenas* dem europäischen Erbe anpassen.

Infolge der Umgestaltung des Bildungssystems wird eine neue Literatur der Nationen „Unseres Amerika“ praktiziert: „Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido los letrados artificiales.“⁶³¹ Sie ist nicht nur eine kulturelle Stimme der neuen lateinamerikanischen Nationen, sondern ein essenzielles Element im politischen Geschehen und wird pragmatistisch gedeutet. Vergleichbar mit Emersons Vorstellungen ist sie zum einen ein Ort des Wissensaustausches und der gegenseitigen Inspiration sowie ein öffentlicher Raum der Kritik für Politiker und Bürger gleichermaßen. Zum anderen verfügt sie über das Potenzial, erneute ganzheitliche Umgestaltung zu initiieren. Verändert sich der Geist des Volkes, spiegelt sich das in der Literatur. Ihre Leser wiederum gestalten dann das politische System um.

Dieses neue und regulierte Miteinander auf nationaler und kontinentaler Ebene, das gebildet und vor allem maskulin ist⁶³², dient der Abwehr von außen sowie dem Aufbau von Stärke und Entwicklung von Innovation nach innen. Auf diese

⁶³⁰ Ottmar Ette, „José Martí's Lateinamerikabild und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, 173 und 175.

⁶³¹ José Martí, „Nuestra América“, 28.

⁶³² Vgl. Sebastiaan Faber, „The Beautiful, the Good, and the Natural: Martí and the Ills of Modernity“, 189.

Weise kann sich eine natürliche Art von Macht entfalten. Sie ist, wie Jade schreibt, eine moralische und politische Überlegenheit:

„He proposes a reconquest of self and others armored with a different type of power. He assumes a moral and political superiority that is derived from a vision that resists the limitations of present cognitive structures and that relies on a poetic and premodern mode of understanding.“⁶³³

Nach der ganzheitlichen Verwirklichung der Naturgesetze kann Lateinamerika – als eine Gemeinschaft von Staaten und als ein in Kultur vereintes Volk – auf vielen Ebenen einen Dialog oder einen Machtdiskurs im Sinne von Foucault mit Europa und den USA auf Augenhöhe führen. Es kann (wieder) eine Hochkultur sein.

9.3 Zusammenfassung

Emerson und Martí beobachten ähnliche Missstände auf dem amerikanischen Kontinent, wobei Emerson sich auf die USA konzentriert und Martí alle Länder Lateinamerikas einbezieht. Beide weisen auf die Probleme der Modernisierung und auf die Fehlentwicklungen, hervorgerufen durch das koloniale Erbe, hin. Trotz des zeitlichen Abstands zwischen den beiden Denkern unterscheidet sich die Kritik von Martí nur durch den wachsenden Imperialismus der USA. So postulieren beide die Anschauung der Natur, um ein alternatives Leben zu entwerfen. Während Emerson sich ein neues Leben zuerst in einem einzelnen Menschen und dann in einer Gesellschaft vorstellt, zum Beispiel in der US-amerikanischen Gesellschaft, legt Martí mehr Betonung auf die Notwendigkeit eines Gegenentwurfs für ganz Lateinamerika als nur für den einzelnen Lateinamerikaner.

Sowohl bei Emerson als auch bei Martí erfährt der Mensch in der Begegnung mit der Natur eine Befreiung aus den (intellektuellen) Zwängen und Abhängigkeiten der jeweiligen Wirklichkeit und eine neue Vision des Lebens. Bei beiden Autoren offenbart sich die Natur dem Menschen nicht nur als ein Betrachtungsobjekt, sondern vielmehr als eine von Spiritualität erfüllte Quelle für freies Denken und

⁶³³ Cathy L. Jade, „Martí Confronts Modernity“, 8.

Handeln. Bereits an diesem Punkt sind Unterschiede zwischen Emerson und Martí erkennbar.

Obwohl beide eine neue Spiritualität denken, unterscheiden sich Emerson und Martí in ihren Vorstellungen. Emerson leitet eine religiöse Kehre ein und entwirft Prozesstheologie in einer Vorstellung einer spirituellen Wesenheit. Martí sieht zwar Gott in der Natur, er löst sich jedoch nicht vollkommen von der christlichen Vorstellung von Gott als eine über den Menschen angesiedelte Autorität. Zurückzuführen ist diese Differenz auf die konsequente Auslegung vom dynamischen Verlauf der Natur bei Emerson, die sich zudem in seinen weiterführenden Deutungen bemerkbar macht.

Für beide Autoren ist Natur dynamisch. Bei Emerson erfasst das Oszillieren zwischen Destruktion und Konstruktion alles in der natürlichen Realität. Die Welt ist ohne determinierenden Ursprung, ohne eine metaphysische Substanz und ohne ein gründendes Fundament. Die Gegensätze gehen ineinander über, Anfang und Ende sowie Eigenes und Fremdes sind eins und gleichzeitig different. Martí's Welt ist auch eine dynamische, sie fließt permanent zwischen ihrer Destruktion und Konstruktion. Durch diese Bewegtheit werden auch bei Martí die Gegensätze immer wieder aufgehoben. Doch der Kubaner weitet diesen Gedanken nicht auf alles Seiende aus. Der Welt werden die Substanz und das Fundament nicht entzogen. Die Welt im heraklitischen Fluss bietet nach Martí immer noch einen festen Grund und Orientierung für den Menschen. Der Kubaner verfolgt nämlich den positiven Aspekt von Veränderungen, ohne dabei auf Ordnung und Hierarchie zu verzichten. Dennoch deuten beide Autoren das zukünftige Werden der Natur. In der Ausrichtung auf die Zukunft und im Streben nach Fortschritt verbinden Emerson und Martí einen evolutionstheoretischen Ansatz mit Spiritualität. Im Unterschied zu Emerson soll durch die Evolution in Lateinamerika wieder eine Hochkultur entstehen.

Zusätzlich bedeutet die Hinwendung zur Natur für Martí Folgendes: Der Blick des re-naturalisierten Menschen richtet sich auf die präkolumbische Geschichte. Zwar postuliert der Kubaner nicht die vollständige Revitalisierung dieser Vergangenheit, fordert aber die Aneignung ausgewählter Elemente der

ursprünglichen Bevölkerung und ihrer vergangenen Kultur. Zudem übernimmt Martí die Vorstellung der Natur als einer natürlichen Einheit und analogisiert sie mit einer zukünftigen Vereinigung der unterschiedlichen Völker Lateinamerikas, in der die natürliche Ordnung und Hierarchie wiederhergestellt werden sollen.

Die Bewegtheit der Welt ergreift ebenfalls den Menschen. Nach Emerson entdeckt der re-naturalisierte Mensch zwei Bewusstseinszustände, das intuitive Self und das des rational-handelnden self. Martí verweist vereinzelt darauf, dass der Mensch eins wird mit der Welt, wodurch er ebenfalls auf ein Bewusstsein des Self wie Emerson zeigt. Allerdings elaboriert er den Gedanken, den Menschen als Ereignis, genauso wenig wie die destruktiven Aspekte der Natur. Vielmehr betont der Kubaner die rational-handelnde Person als wesentliche Form des Menschen. Dennoch unterscheiden beide Schriftsteller die Denkweisen im jeweiligen Bewusstseinszustand: die Vernunft als das höhere Erkenntnisvermögen im Self und der Verstand als die niedere Fähigkeit im self. Ebenfalls verstehen beide, dass sich die Intuition des *Self* und die Ratio des *self* für eine natürliche Weise des Denkens ergänzen sollen.

Der re-naturalisierte Mensch bei Emerson und Martí verfügt über ein schöpferisches Potenzial, das ihn befähigt, die Offenbarungen der Natur in der weltlichen Wirklichkeit zu realisieren. Im herausragenden Menschen potenziert sich dieses Vermögen. Beide Autoren denken einen herausragenden Menschen, der sich allerdings nicht nur im Namen unterscheidet. Auch wenn *genius* bei Emerson und *gigante* bei Martí auf ein höheres Potenzial alludieren, betont der Kubaner, anders als Emerson, die Hierarchie zwischen einem normalen Menschen und einem herausragenden genauso wie die Distanz zwischen Gott und Mensch.

Des Weiteren erblickt der re-naturalisierte Mensch bei Emerson im potenziellen *Self* die grenzenlose Freiheit, die er im determinierten self als Emanzipation verwirklicht. Diese Differenzierung entfällt bei Martí. Freiheit und Emanzipation scheinen zusammengedacht – ähnlich wie das *Self* und *self*. Ferner wirkt die Verwirklichung der Natur im Menschen für Martí wie eine logische Konsequenz, ja der Grund für die Hinwendung zur Natur. Denn erst in ihrem Vollzug im

praktischen Leben erfährt der Mensch ihre (positive) Wirkung. So ist für beide Autoren Handeln ein Aspekt der Natur und ein Wesensmerkmal des Menschen. Da Dynamik Vitalität bedeutet, unterliegen nach beiden Autoren die Gedanken und Taten eines jeden re-naturalisierten Menschen einer permanenten Revision.

Die neue Freiheit in Gedanken und Taten ermöglicht die Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses. Nach Martí muss sich der re-naturalisierte Mensch zum indigenen Erbe hinwenden. Durch die Aneignung der Elemente eines idealisierten *indígena* wird er zum natürlichen *mestizo*. Zusätzlich kann er andere fremde Elemente für sein Selbstverständnis aufnehmen. Die Aneignung des Fremden für eine neue, emanzipierte Identität wird durchaus auch bei Emerson gedacht, jedoch nicht ausschließlich im Hinblick auf die ursprünglichen Bewohner der USA.

Der re-naturalisierte Mensch ist sowohl bei Emerson als auch bei Martí das Zentrum der Verwirklichung der Naturauffassung. Mit ihm nehmen die umfassende Revolution und die Verwirklichung einer ganzheitlichen Emanzipation ihren Anfang. Essenziell dafür ist die Erkenntnis des re-naturalisierten Menschen, dass er über das notwendige Potenzial verfügt und nicht von den Systemen und Autoritäten in der materialistisch-mechaniserten/imperialistischen Wirklichkeit abhängig ist. Bei Emerson ist der Mensch erfüllt mit *self-reliance* und *power*. Der re-naturalisierte Mensch erkennt die Möglichkeit der Perfektion in seinem nicht vollkommenen *self*, er verlässt sich auf sein schöpferisches Potenzial beim Denken und Handeln. Indessen spricht Martí von einer persönlichen *reconquista*. Bereits der Begriff der Wiedereroberung weist auf eine abweichende Deutung von *self-reliance* hin. In *reconquista* hebt Martí die Wiedererlangung der vollen Kontrolle über sich selbst hervor, während Emerson in *self-reliance* vielmehr ein Sich-Hineinfügen in das Sein als Ganzes akzentuiert. Dennoch stellen sich beide Autoren einen emanzipierten und sich fortwährend erneuernden Menschen in Gedanken und Taten vor. Allerdings wird bei Martí ausdrücklich darauf hingewiesen, dass in der natürlichen Ordnung Denken immer auch Dienen und somit einen gesellschaftlichen Zweck impliziert. Das re-naturalisierte Denken und Handeln eröffnet dem natürlichen *mestizo* zwar vielfältige Entwicklungsmöglichkeiten, sein

Wissen und Können müssen aber zugleich der Einheit Lateinamerikas nutzen. Subversiv soll der Mensch bei Martí vor allem nur dann sein, wenn es um die materialistisch-imperialistische Wirklichkeit und besonders den Imperialismus der USA geht. Diese Einschränkungen kennt Emerson nicht.

Potenziell sind alle re-naturalisierten Menschen Reformer. Martí spricht sogar von Soldaten und schließt damit Gewalt für die Verwirklichung der Revolution nicht aus. Doch unterscheidet sich der herausragende Mensch von anderen durch die Steigerung des Potenzials wie bei Emerson durch *greater self-reliance* und höhere *power*. Die Vorstellung einer Macht als „fundierendes Potenzial“ entfällt bei Martí. Der herausragende Mensch, der bei beiden Autoren immer auch nonkonformistisch ist, verfügt über die natürliche Fähigkeit, Menschen zu lenken. Auf diese Weise kann der herausragende Mensch bei beiden Autoren den Prozess der Re-Naturalisierung und Veränderung bei anderen Menschen anstoßen und die Revolution in ihrer Gesamtheit steuern. Erkennen die Menschen nach Emerson in den Worten des beispielhaften Menschen ihre eigenen Gedanken, wird bei Martí die Lehrer-Schüler-Beziehung bevorzugt.

Bei Emerson und bei Martí können sich die re-naturalisierten Menschen zu einer natürlichen Gesellschaft vereinen. Prinzipiell tun sie das freiwillig, wie Emerson betont. Martí zwingt ebenfalls niemanden dazu. Aber der Kubaner sieht keine Alternative zu einer Verbrüderung. Schließlich ist die Vereinigung ein Naturgesetz. Damit die Emanzipation eine ganzheitliche Gestalt erhält und immer wieder erneuert wird, erkennt die natürliche Gesellschaft bei Emerson, dass es erforderlich ist, eine universale nation of men zu verwirklichen. Nach Martí entstehen in Lateinamerika die Nationen „Unseres Amerika“, durch die das Volk und jeder einzelne Bürger Lateinamerikas von innen und von außen gestärkt wird. Nach den Vorstellungen beider Denker unterliegt der kollektive Zusammenschluss konstanter Veränderung.

Die Nation der Menschen mit allen ihren politischen Organen und Institutionen dient der Entfaltung und der Freiheit des einzelnen Menschen. Diese Idee des *beneficent socialism* von Emerson findet sich, wie bereits Ballón ausarbeitete, bei Martí wieder. Die Bedürfnisse eines re-naturalisierten Menschen bestimmen die

Ausgestaltung der Nation. Stehen bei Emerson noch Interessen des Einzelnen im Vordergrund, werden sie bei Martí dem Funktionieren der Nationen „Unseres Amerika“ untergeordnet. Als politisches System stellen Emerson und Martí Demokratie vor, denn sie entspricht am ehesten dem dynamischen Verlauf der Natur. Für Emerson ist Demokratie das geringste Übel, für Martí die letzte Möglichkeit, Freiheit und Gerechtigkeit in den Nationen zu garantieren und zu verwirklichen. Da Demokratie für Martí etwas Fremdes darstellt, ist die Grundvoraussetzung für ihn allerdings eine Aneignung des Systems durch das gesamte Volk, die zu einer lateinamerikanischen Demokratieförm führt. Nach Emerson gilt, je weniger Staat, umso besser. Indes betrachtet Martí eine re-naturalisierte Regierung als eine natürliche Form, das Volk zu führen. Beide Autoren sehen Demokratie als kreativen Prozess an. Dieser politische Prozess wird sowohl von re-naturalisierten Politikern als auch nach Möglichkeiten und Fähigkeiten des re-naturalisierten Menschen gestaltet. Auf diese Weise bleiben die Kräfte im Gleichgewicht und eine autoritäre Regierung wird vermieden; die ganzheitliche Emanzipation von innen und von außen wird kontinuierlich erneuert und ein Rückfall in die einengende Wirklichkeit verhindert.

In den neuen Nationen dient Kunst, wobei Literatur und insbesondere Dichtung bei beiden Autoren eine herausragende Rolle einnehmen, als ein natürlicher und regulativer Mittelpunkt. Dabei ist Kunst zunächst ein wesentliches Ereignis in der Natur, wie Emerson klar hervorhebt und Martí dies nur punktuell andeutet. Beide Autoren denken Kunst als Ausdruck der spirituellen Natur, der in Symbolen erfolgt. Damit Sprache in Literatur das erfüllen kann, muss sie re-naturalisiert werden. Dabei verwenden sowohl Emerson als auch Martí weiterhin die Sprache ihrer jeweiligen ehemaligen Kolonialherren. Re-Naturalisierung der Sprache heißt demzufolge, dass Englisch und vor allem castellano, das kein indigenes Element ist, eine ursprüngliche Verbindung zur Landschaft des jeweiligen Amerika finden muss. Auf diese Weise unterscheiden sich das amerikanische Englisch von dem in Großbritannien und das lateinamerikanische Spanisch von dem in Spanien. Während Emerson auf die Herausforderungen für den künstlerischen Prozess in einer dynamischen Welt hinweist, die nur durch einen herausragenden Menschen bestanden werden können, spielen sie für Martí wegen seiner Auslegung keine Rolle.

Lesen und Schreiben eines natürlichen Textes ist nach Emerson und Martí nicht nur eine spirituelle, sondern immer auch eine politische Handlung. Denn mit jedem Wort erhält der Mensch einen Einblick in die unbedingte, natürliche Wahrheit und sein schöpferisches Potenzial wird angeregt. Natürliche Kunst ist folglich ein essenzielles Element für Bildung und verfügt zugleich über politische Macht in den neuen Nationen. Ihr Studium vermittelt die Offenbarungen der Natur und führt, bei Martí, zur Einheit und zum Wohl der Nationen „Unseres Amerika“.

In so gedachten Nationen kann sich Emanzipation und somit sowohl Neues als auch Fortschrittliches in jedem Einzelnen und in der Gesellschaft ereignen. Beide Amerikas erreichen durch das Lesen und Anwenden des Naturtextes kulturelle Originalität und Bedeutung, wobei Martí die politische und moralische Überlegenheit gegenüber Europa und den USA besonders unterstreicht.

10 Rodó

10.1 Der Blick auf die Natur

Rodós Motivation, *Ariel* zu verfassen, begründet sich ebenfalls in den zeitgenössischen Entwicklungen in Nord- und Südamerika, die er mit großer Besorgnis beobachtet. Seine Betrachtungen stehen unter dem Eindruck der historischen Ereignisse. Ende des 19. Jahrhunderts kam es zum Unabhängigkeitskrieg Kubas, mit dem der politische Bruch mit dem spanischen Mutterland vollzogen wurde. Die politische Einflussnahme der USA nahm in Kuba und in ganz Lateinamerika zu.

Die unmittelbaren politischen Konsequenzen sind nicht der Anlass für Rodó, *Ariel* zu verfassen. Vielmehr kritisiert er die Entwicklungen in den jungen lateinamerikanischen Nationen in Zeiten der Modernität. Sie sind bestimmt von einer wesentlich materialistischen Kultur und einer eingeschränkten Sichtweise, die zu einer Abkehr der Bürger von geistigen Werten – was auch Emerson bemerkt – und zu einem moralischen Rückschritt führen. Um den kulturell-moralischen Niedergang umzukehren und die Isolation von der großen, europäischen Zivilisation zu überwinden, sind für den Uruguayer die Kräfte der Jugend unbedingt notwendig. Doch die können sich nicht entfalten, wie Rodó schreibt:

„Mis impresiones del presente de América, en cuanto ellas pueden tener un carácter general a pesar del doloroso aislamiento en que viven los pueblos que la componen, justificarían acaso una observación parecida. — Y sin embargo, yo creo ver expresada en todas partes la necesidad de una activa revelación de fuerzas nuevas; yo creo que América necesita grandemente de su juventud. — He ahí por qué os hablo. He ahí por qué me interesa extraordinariamente la orientación moral de vuestro espíritu.“⁶³⁴

Die Jugend als neues, unverfälschtes Potenzial wird gebraucht, weil die „alten“ Menschen – die führenden Eliten – in ihrem Denken und Handeln dogmatisch erstarrt und unproduktiv sind. Durch ihren beschränkten Blick auf die Welt

⁶³⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, *Ariel, Motivos de Proteo*, Hrsg. Ángel Rama (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976) 10.

können sie die veränderten Verhältnisse auf dem Kontinent und ihre Folgen weder erkennen noch richtig einschätzen. Wegen ihrer Unfähigkeit adäquat zu agieren verkommt die Moral. Die jungen Nationen können sich zivilisatorisch nicht entwickeln, und die Rolle Lateinamerikas im Weltgeschehen wird weiter marginalisiert.

Diese fehlgeleitete Sicht beobachtet Rodó sowohl bei den führenden Eliten als auch allgemein bei den Völkern Lateinamerikas. Sie können das Wesentliche nicht erfassen und nehmen deswegen Einflüsse nicht wahr, die sie kulturell und moralisch schwächen. „Se imita a aquel en cuya superioridad o cuyo prestigio se cree“⁶³⁵, beanstandet Rodó. Vergleichbar äußert sich Emerson in „The American Scholar“:

„We have listened too long to the courtly muses of Europe. The spirit of the American freeman is already suspected to be timid, imitative, tame. Public and private avarice make the air we breathe thick and fat. The scholar is decent, indolent, complaisant. See already the tragic consequence. The mind of this country, taught to aim at low objects, eats upon itself.“⁶³⁶

Doch für den Uruguayer stellt die Überlegenheit an der Schwelle zum 20. Jahrhundert nicht Europa dar, sondern das Land im Norden Amerikas, das an politischem, wirtschaftlichem und kulturellem Gewicht international zunimmt. Rodó weist explizit und mit allem Nachdruck auf die USA hin und deutet damit auf Abwehrmechanismen hin, auf die Bloom in seiner Einflussangst eingeht:

„La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción, social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*. (...) La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes y, aún más quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria.“⁶³⁷

⁶³⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 34.

⁶³⁶ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 70.

⁶³⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 33.

Trotz der historischen Ereignisse betont der Uruguayer nicht die politisch-imperialistische Gefahr, die von den USA ausgeht. Vielmehr stellt er die kulturell-moralische Gefahr heraus, die er vor allem im Utilitarismus sieht. Dabei kennzeichnet Rodó nicht, dass der Utilitarismus eine europäische Philosophie ist, die vor allem durch die Engländer Jeremy Bentham (1748–1832) und John Stuart Mill (1806–1873) entwickelt wurde. Der materielle Utilitarismus, wie Rodó die philosophische Lehre darstellt, bedeutet für ihn vielmehr eine monotone Kultur, in der nur der materielle Nutzen eines jeden Menschen gepflegt wird.⁶³⁸ Diese Kultur fördert keine Exzellenz, sondern Durchschnitt – und zwar nicht in Europa, sondern in den USA. Rodó sieht, dass der Glanz der USA viele Menschen anzieht und die Vorstellung eines materiellen Wohlstands zahlreiche Lateinamerikaner begeistert: „Tenemos nuestra *nordomanía*.“⁶³⁹ Da die *nordomanía* die Hinwendung zu den USA, also die Entlateinisierung und die Intensivierung des kulturell-moralischen Rückschritts zur Folge hat, stellt Rodó heraus, dass es unbedingt erforderlich ist, den USA – und dem Utilitarismus – „oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan del consuno“⁶⁴⁰, also Widerstand zu leisten. Um eine vollständig kulturell-moralische Eroberung noch abzuwehren – sie wäre folgenreicher und umfassender als die politische – will Rodó die jugendliche Kraft in Lateinamerika aufblühen lassen.

10.1.1 Der Luftgeist und der dynamische Verlauf der Natur

Um den kulturell-moralischen Rückschritt und die Entlateinisierung zu bremsen und in eine Gegenrichtung zu lenken, muss die Sicht der Lateinamerikaner und besonders der verantwortlichen Elite auf die mechanisiert-utilitaristische Wirklichkeit und somit auf das gesamte Leben zurechtgerückt werden. Für die Vermittlung einer alternativen Sicht- und Lebensweise wählt Rodó in *Ariel* einen Unterrichtsraum an einem fiktiven Ort in Lateinamerika und eine Lehrer-Schüler-

⁶³⁸ Damit fokussiert er sich auf nur einen Gedanken des Utilitarismus und blendet andere, die sich nicht auf das materielle Glück konzentrieren, aus.

⁶³⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 34.

⁶⁴⁰ José Enrique Rodó, „Ariel“, 34.

Situation, in der er die Autor-Leser-Beziehung entwirft. Er signalisiert, dass er die neue Ausrichtung auf dem erzieherischen Wege einführen will.

Rodó nimmt die Rolle eines Lehrers ein und spricht zu den Schülern als Repräsentanten eines auserwählten Kollektivs, um sie von der Bedeutung einer neuen lateinamerikanischen Kultur zu überzeugen:

„Aquella tarde, el viejo y venerado maestro, a quien solían llamar Próspero, por alusión al sabio mago de *La Tempestad* shakespeariana, se despedía de sus jóvenes discípulos, pasado un año de tareas, congregándolos una vez más a su alrededor.“⁶⁴¹

Für sein Werk übernimmt Rodó Symbole aus Shakespeares *The Tempest* – intertextuelles Verfahren der Mosaikkonstruktion nach Kristeva zeichnet sich ab. Eine Bronzestatue, die neben dem Lehrer steht, nennt sich Ariel, wie der Luftgeist bei Shakespeare. Er symbolisiert die Lehren von Prospero: „Invoco a ARIEL como mi numen.“⁶⁴² Das Ideal verkörpert für den Uruguayer eine Figur, die er aus der europäischen Literatur entnimmt. Das erstaunt den Leser, denn, wie McClennen beobachtet, Rodó, „who is specifically targeting the influence of the United States, does not consider the use of a figure from British literature to threaten his profile of American culture“⁶⁴³. Das Antiideal zu Ariel ist Caliban und symbolisiert entsprechend die USA:

„Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, –el término ideal a que asciende vestigios la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.“⁶⁴⁴

⁶⁴¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 3.

⁶⁴² José Enrique Rodó, „Ariel“, 4.

⁶⁴³ Sophia McClennen, „Cultural Politics, Rhetoric, and the Essay: a Comparison of Emerson and Rodó“, 8.

⁶⁴⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 3.

Bereits in diesem Zitat sind Rodós zentrale Ideen vorhanden: Der Luftgeist Ariel, der halb Gott und halb Engel ist, steht für Dynamik und für Auslese von menschlichen Eigenschaften. Sein Verlangen ist es, sowohl zu wissen als auch zu handeln. Doch Rodós Ideal hat nicht nur ein literarisches, intertextuelles Fundament. Ähnlich wie Emerson orientiert sich Rodó für einen alternativen Entwurf für Lateinamerika an der Natur und vor allem an ihrem prozessualen Selbstvollzug.

Emerson schreibt in *Nature*: „In the woods too, a man casts off his years, as the snake his slough, and at what period soever of life, is always a child. In the woods, is perpetual youth.“⁶⁴⁵ Einen analogen Gedanken erkennt man bei Rodó: Die Jugend bedeutet für den Uruguayer nicht nur eine Generation von jungen Menschen. Sie ist der Geist der Jugend, die unauslöschliche Kraft der permanenten Erneuerung, wie er sie in der Natur erblickt: „Provocar esa renovación, inalterable como un ritmo de la Naturaleza, es en todos los tiempos la función y la obra de la juventud.“⁶⁴⁶ Rodó fordert folglich eine innere Ausrichtung nach dem Rhythmus der Natur. Er stellt das subversive Potenzial dar und soll die neue, natürliche Realität für Lateinamerika bestimmen. Die Jugend als wiederkehrender Frühling wiederum impliziert eine permanente Bewegung zwischen Leben und Tod, zwischen Anfang und Ende, zwischen Destruktion und Konstruktion. In dieser Hinsicht zeichnet sich eine Ähnlichkeit mit Emerson ab und nicht nur mit Nietzsche⁶⁴⁷, wie Suiffet bemerkt: „A esta idea temporal se suma otra que coincide con Rodó: detenerse es retroceder.“⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

⁶⁴⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 5.

⁶⁴⁷ Auch wenn nach Darío Echandío Rodó kein Deutsch sprach und Nietzsches Werk nur geringfügig kennen konnte – Ende des 19. Jahrhunderts waren nur wenige Übersetzungen erhältlich (Vgl. Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó* [Bielefeld: Universität Bielefeld, 1999] 46–47) –, finden sich in Rodós Werk einige Hinweise auf den deutschen Philosophen. Da Nietzsche in der Nachfolge von Emerson steht, wäre eine genaue Untersuchung seiner Rezeption bei Rodó sinnvoll. Diese Untersuchung jedoch kann in dieser Arbeit nicht geleistet werden.

⁶⁴⁸ Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 68.

Ohne sich ausdrücklich auf Heraklit zu berufen, wobei Rodó im Verlauf von *Ariel* unterschiedliche Autoritäten zitiert, zeigt er die Züge einer Welt im Fluss. Die Gegensätze in der Welt sind Teile einer natürlichen Einheit. Emerson denkt diese Vorstellung weiter und beobachtet, dass „[t]here are no fixtures in nature. The universe is fluid and volatile“⁶⁴⁹. Rodó hingegen arbeitet die Bewegtheit in der natürlichen Realität nicht konsequent aus, er bleibt bei der Idee der permanenten Erneuerung. Alles Konstruierte wird nicht vollends destruiert, und alles Statische wird nicht radikal bewegt. Rodó ist nicht an schicksalhaft determinierten Naturdeutungen interessiert und erkennt die Naturvorgänge dadurch nicht wie Emerson als *means and methods*. In der Dynamik der Natur enthüllt sich für den Uruguayer vielmehr ein wesentlicher Optimismus. In einer ständigen Bewegung zwischen Gegensätzen liegt für ihn die wahre (Lebens-)Kraft. Bei Emerson äußert sich die Bewegtheit der Welt als eine subversive Kraft, die sowohl Autoritäten und Traditionen als auch Geschichte und alles Vergangene an sich destruiert. Bei Rodó weist das Oszillieren lediglich auf eine Erneuerung hin. Es ermöglicht eine Reform. Dennoch bedeutet nach Rodó Dynamik umfassende Freiheit. Auch Fernando Ainsa weist in „*Ariel, una lectura para el año 2000*“ auf eine dynamische Auffassung von *Ariel* hin, die zeitunabhängig ist: „Lejos de todo dogmatismo principista, Rodó infunde una dinámica espiritual y una perspectiva humanística a un quehacer americano que apenas se iniciaba y que hoy sigue inconcluso.“⁶⁵⁰ Das Gegenteil von Bewegung, der Stillstand, ist für Rodó und für Emerson ein Fehlen an Vitalität und somit Gefangenheit.

In Rodós „ritmo triunfal“⁶⁵¹, wie im Begriff bereits angedeutet, eröffnet sich ein positiver Ausblick auf den Verlauf der lateinamerikanischen Geschichte und auf eine neue Identität. Durch die Re-Vitalisierung des Lebens und durch die Bildung einer natürlichen Einheit erreichen die Lateinamerikaner als ein Volk natürliche Harmonie und Stärke – ein Resultat, das Ortiz in seiner *transculturación*

⁶⁴⁹ Ralph Waldo Emerson, „Circles“, 403.

⁶⁵⁰ Fernando Ainsa, „*Ariel, una lectura para el año 2000*“, *José Enrique Rodó y su tiempo*, Hrsg. Ottmar Ette und Titus Heydenreich (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2000) 47.

⁶⁵¹ José Enrique Rodó, „*Ariel*“, 6.

herausstellt. Durch eine fortwährende Erneuerung des Geistes werden sich einschleichende, statische und einschränkende Lebensweisen gesprengt. Damit hört die Imitation auf, und die Lateinamerikaner können falsch geleitete Entwicklungen wie die *nordomanía* umkehren.

In der Bewegtheit werden bei Rodó Zeit und Ort aufgehoben. Auf diese Weise wird, wie zuvor bei Emerson beobachtet, ein zeit- und raumloses Sehen möglich. Rodó blickt von Lateinamerika zurück nach Europa und in seine Vergangenheit. Er richtet seinen Blick auf die griechische Antike. So schreibt der Uruguayer über die griechische Antike:

„Cuando Grecia nació, los dioses le regalaron el secreto de su juventud inextinguible. Grecia es el alma joven. (...) Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente.“⁶⁵²

Rodó stellt das antike Griechenland aus mehreren Gründen heraus. Für den Uruguayer wurde im antiken Griechenland, genauer gesagt im Hellenismus, die Kultur des permanenten Frühlings vollkommen verwirklicht. Das antike Griechenland ist zudem die Wiege der europäischen Zivilisation und Hochkultur sowie der Kultur des Wissens und der Geburtsort der Demokratie, die Freiheit und Pluralismus bedeutet. Dabei blendet Rodó die Mängel und Fehler der griechischen Antike aus. Zum Beispiel impliziert sie Sklaverei, was Rodó in sein Bild nicht einbezieht. Folglich verwendet er eine idealisierte Klassik als Inspirationsquelle – so wie der europäische Klassizismus.

Das idealisierte Bild des antiken Griechenlands dient als Beispiel für den re-vitalisierten Bürger und für ein re-vitalisiertes Volk für Lateinamerika, das auf seinen Frühling wartet. So sehr Rodó „*el milagro griego*“⁶⁵³ besingt, will er nicht zurück in die Vergangenheit und ein Griechenland auf dem Boden Lateinamerikas errichten. Das wäre Imitation. Der Geist der Klassik soll eher zur Kreativität inspirieren und die simplistischen Denkweisen korrigieren:

⁶⁵² José Enrique Rodó, „Ariel“, 6.

⁶⁵³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 12.

„Vinculado exclusivamente a esa alta y aristocrática idea del reposo su concepción de la dignidad de la vida, el espíritu clásico encuentra su corrección y su complemento en nuestra moderna creencia en la dignidad del trabajo útil; y entrambas atenciones del alma pueden componer, en la existencia individual, un ritmo, sobre cuyo mantenimiento necesario nunca será inoportuno insistir.“⁶⁵⁴

Was Rodó in seinem retrospektiven Blick leitet, ist das Wohl Lateinamerikas und eine positive Entwicklung in der Zukunft. Denn, um Rodós Gedanken zu folgen, wenn sich jeder Lateinamerikaner an den Werten der Antike orientiert, gelangt ganz Lateinamerika zu kultureller Blüte. Die Orientierung an europäischen Denkmustern für die Weiterentwicklung Lateinamerikas erkennt man auch in García Canclinis Modell der Hybridität. Während nach García Canclini potenziell jeder Mensch in irgendeiner Form zur Weiterentwicklung beiträgt, sind es für den Uruguayer vor allem die Kräfte der Jugend, die den Reichtum der Vergangenheit in der Zukunft verwirklichen können.

Auch Emerson war ein sehr guter und kompetenter Kenner der griechischen Antike. Allerdings hat er sich nicht ausschließlich auf sie konzentriert, sondern vielfältige Inspiration gesucht und postuliert. Wie Rodó denkt er für sein Land einen positiven Geschichtsverlauf. Doch im Gegensatz zu Rodó postuliert Emerson nicht eine (Einzel-)Kultur als alleiniges Beispiel für die Orientierung der USA.

In einer Welt im Fluss ist die Gegenwart bei Rodó jedoch, ähnlich wie bei Emerson, ein fortwährendes Bewegen aus sich heraus und über sich hinaus. Es gibt keine Gegenwart im Sinne einer erfüllten Präsenz. Demzufolge ist auch die Zukunft keine definierte Vorstellung, sondern eine Bewegung dahin und ein Streben danach. So wie die Gegenwart wie eine entgleitende Realität erscheint, so wirkt die Zukunft als ein Hoffen auf die ganzheitliche Verwirklichung des klassischen Ideals. Dabei wirkt die Hoffnung, die ebenfalls niemals ein endgültig klar umrissenes Bild annimmt, als treibende Kraft: „Del renacer de las esperanzas humanas; de las promesas que fían eternamente al porvenir la realidad de lo mejor, adquiere su belleza el alma que se entreaire al soplo de la

⁶⁵⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 15.

vida; dulce e inefable belleza (...).“⁶⁵⁵ Das Hoffen auf eine bessere Zukunft ist daher der Motor, um die Überwindung der Gegenwart voranzutreiben.

Das Hoffen entspricht dem Rhythmus der Natur. Der wiederkehrende Frühling bedeutet sowohl blühende Fülle als auch Evolution, die sich bei Emerson und Rodó als ein wesentliches Naturgesetz darstellt. In Emersons Vorstellung von Evolution geht es um „die ‚poetische‘ Idee einer aufsteigenden Spirale von Lebensformen“⁶⁵⁶. Für Rodó handelt es sich vor allem um eine geistige Entwicklung – die Evolution der Ideen, nach der jeder Mensch sein Leben lang streben soll:

„Si con relación a la escuela de la voluntad individual, pudo Goethe decir profundamente que sólo es digno de la libertad y la vida quien es capaz de conquistarlas día a día para sí, con tanta más razón podría decirse que el honor de cada generación humana exige que ella se conquiste, por la perseverante actividad de su pensamiento, por el esfuerzo propio, su fe en determinada manifestación del ideal y su puesto en la evolución de las ideas.“⁶⁵⁷

Zudem heißt Evolution für Rodó ein fortwährendes Streben nach den besten menschlichen Eigenschaften, um das große Ziel für Lateinamerika zu erreichen. Damit denkt Rodó konservativer als Emerson: Emersons Vorstellung von Evolution steht im Gegensatz zu Darwins Vorstellung von Weiterentwicklung und Auslese.

Ferner ist Evolution für den Uruguayer ein Prinzip der natürlichen Dynamik und das zweite pädagogische Prinzip, wie Darío Echandía in *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó* hinweist: „El primero [concepto] significa el cultivo de todos los aspectos de la personalidad libre; el

⁶⁵⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 5.

⁶⁵⁶ Thomas Krusche, *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge*, 228.

⁶⁵⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 4.

segundo, la evolución, libre también, de la misma a través del tiempo.“⁶⁵⁸
Demnach will Prospero als Lehrer das Beste vom Besten in seinen Schülern zum Ausdruck bringen.

In einem re-vitalisierten Geist ereignet sich die Evolution und zugleich eine vitale Entfaltung des Natürlichen: „Pienso también que el espíritu de la juventud es un terreno generoso donde la simiente de una palabra oportuna suele rendir, en corto tiempo, los frutos de una inmortal vegetación.“⁶⁵⁹ Nicht nur die Schüler suchen unaufhaltsam nach der höchsten Artikulation ihrer unterschiedlichen Ideen, sondern das ganze Volk, denn „[d]e los pueblos que sienten y consideran la vida como vosotros, serán siempre la fecundidad, la fuerza, el dominio del porvenir“⁶⁶⁰. Die Evolution wird als fortwährender Prozess gedacht.

10.1.2 Die natürliche Harmonie und göttliche Ordnung

Der evolutionstheoretische Ansatz wird sowohl bei Emerson als auch bei Rodó spirituell interpretiert. In Rodós Werk gibt es unzählige Hinweise auf Spiritualität, die aus seiner Sicht im antiken Griechenland ebenfalls eine beherrschende Rolle spielte. Anhaltspunkte finden sich in vielfältigen Begriffen wie Gott, Glaube, absolut und ewig, um nur wenige Beispiele zu geben:

„Pero de aquel divino juego de niños sobre las playas del Archipiélago y a la sombra de los olivos de Jonia, nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo.“⁶⁶¹

„Y es la impresión de aquel divino contento la que incorporándose a la esencia de la nueva fe, se siente persistir a través de la Odisea de los evangelistas (...).“⁶⁶²

⁶⁵⁸ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 2.

⁶⁵⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 4.

⁶⁶⁰ José Enrique Rodó, „Ariel“, 6.

⁶⁶¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 6.

⁶⁶² José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

„Yo sé bien que las notas de desaliento y de dolor que la absoluta sinceridad del pensamiento – virtud todavía más grande que la esperanza – ha podido hacer brotar de las torturas de vuestra meditación, en las tristes e inevitables citas de la Duda, no eran indicio de un estado de alma permanente ni significaron en ningún caso vuestra desconfianza respecto de la eterna virtualidad de la Vida.“⁶⁶³

Obwohl Rodó in *Ariel* keine explizite Deutung von Gott ausarbeitet, zeichnet sich jedoch ab, dass religiöses Denken wie das von Emerson eng mit der Natur verbunden ist:

„Tal es la razón por la que he querido comenzar encareciéndoos la inmortal excelencia de esa fe que, siendo en la juventud un instinto, no debe necesitar seros impuesta por ninguna enseñanza, puesto que la encontraréis indefectiblemente dejando actuar en el fondo de vuestro ser la sugestión divina de la Naturaleza.“⁶⁶⁴

Wenn Gott und Natur eins sind, sind alle Dinge eine göttliche Schöpfung und die natürliche Einheit ist vollkommen. Die natürliche Freiheit ist dadurch umfassend und die natürliche Kraft der Jugend eine Emanation der natürlichen, göttlichen Ganzheit. Gott ist in jedem Menschen immanent und jeder Mensch hat die Möglichkeit, die Emanation des Göttlichen als Kraft in sich zu entdecken. Die Spiritualität als neuer Glaube ist essenziell, um den Utilitarismus abzuwehren. Der Glaube ermöglicht, die arielistischen Werte zu erfahren, wie Echandía interpretiert:

„La fe constituye la única vía de acceso a los sentimientos y las ideas que Rodó quiere poner en circulación, porque éstos no son utilitarios, y es necesario aprender a actuar en busca de fines en sí mismos, no de aquellos que luego se convierten en medios para satisfacer intereses inmediatos, lo cual es sólo posible si se ‚cree‘ en la bondad de dichos fines.“⁶⁶⁵

⁶⁶³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 8.

⁶⁶⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 10.

⁶⁶⁵ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 2–3.

Da nach Rodó Dynamik und Fülle die Eigenschaften der natürlichen Spiritualität sind, hat Gott viele Namen und deshalb auch unterschiedliche Ausdrucksformen. So gibt es nicht den beständigen Glauben an den einen Gott. Vielmehr muss der Mensch seinen Glauben immer wieder erneuern, ihn neu suchen und definieren. Auch wenn er in dieser Spiritualität fortwährend zwischen Skepsis und Glauben sowie zwischen Freude und Enttäuschung oszilliert, wird er trotzdem niemals die Verbindung zu Gott verlieren. Gerade im sich stetig revidierenden Glauben erblickt er die wahre Erlösung. Zum Problem des Glaubens schreibt Echandía außerdem: „La fe puede perder su dinamismo, su capacidad de modificarse y acompañar las transformaciones de la personalidad (...).“⁶⁶⁶ Der Glaube allerdings verliert nur dann seine Dynamik, wenn beim Menschen der innere Stillstand einsetzt und mit ihm die Negativfolgen für seinen Charakter. Es ist aber die Entscheidung eines jeden Menschen und nicht ein Merkmal des Glaubens selbst.

Auch Emerson kennt viele Namen für seine Vorstellung von Spiritualität, die er in vielen Essayes entwirft: „the Supreme Critic“, „God“, „the Over-Soul“ oder „the eternal ONE“⁶⁶⁷. Im Gegensatz zu Rodó greift er für seine Deutung einer spirituellen Wesenheit auf westliche und östliche Traditionen zurück. Er zeichnet eine „universal religion“, die jeder Mensch – wie die Naturbegegnung – frei von historischen und kulturellen Kontexten erleben kann. Das spirituelle Erleben im Menschen ist nur an ihn selbst gebunden, es ist im Bewusstseinszustand des *Self* immanent und transitorisch. Entsprechend kann sich die ethische Offenbarung der spirituellen Wesenheit überall entfalten, jedoch sucht der Mensch fortwährend die Offenbarung. Da sich die Natur als ein Text des neuen Spirituellen enthüllt und dessen Lektüre jedem Menschen unabhängig von Zeit und Ort offen steht, zeigt sich Emersons Deutung des Spirituellen außerdem als subversiv und demokratisch zugleich.

⁶⁶⁶ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 165.

⁶⁶⁷ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 386.

Rodós Interpretation von Gott scheint zunächst ebenfalls demokratisch. In der religiösen Denkweise werden aber Fortschritt und Auswahl der besten menschlichen Eigenschaften als absolutes Gesetz gedeutet. Intellektuelle Weiterentwicklung ist demnach dem göttlichen Potenzial geschuldet, und die Schüler, zu denen Prospero spricht, sind nicht nur ein auserwähltes Kollektiv. Sie sind eine neue, vollkommene Elite.

Doch der neu gedachte Gott wohnt nicht nur einer Elite inne, sondern dem ganzen Volk, denn sonst wäre er ausschließlich eine spirituelle Präsenz für die Elite. Anhand der Vorstellung von einem einzigen Volk kann die natürliche Spiritualität als die neue Volksreligion verstanden werden. Nach dieser Volksreligion handelt es sich bei einem re-vitalisierten Volk um ein auserwähltes und um eines, das permanent nach seiner höchsten Artikulation sucht.

Gleichzeitig stehen das Volk und die Elite im wechselseitigen, spirituell anregenden Verhältnis zueinander. Da die Harmonie in der Natur als göttliche Ordnung gesehen wird, akzeptiert das Volk wie selbstverständlich die Elite. Die Elite, die nach dem Rhythmus der Natur immer wieder wechselt, weiß sowohl, dass sie aus dem Volk stammt, als auch, dass sie für sein Wohl und seine Entwicklung verantwortlich ist.

Wie in der Vorstellung von Elite aufgezeigt, denkt Rodó einen überragenden Menschen. Er befindet sich in natürlicher Beziehung zu „einfachen“ Menschen und lenkt sie. Seine Fähigkeiten setzt er für deren Freiheit und Weiterentwicklung ein – ähnlich wie im Modell der Hybridität nach García Canclini, in dem die Elite die Entwicklung des Volkes bestimmt. Wenn Prosperos Schüler als zukünftig verantwortliche Elite Lateinamerikas ihre Persönlichkeit und ihr Leben an Ariel ausrichten, unterschreiben sie unvermeidlich einen Gesellschaftsauftrag, der zwar bindend ist, aber endlich. Sie verwirklichen einen göttlichen Plan – in diesem Punkt eine Emerson widersprechende Vorstellung – für sich selbst und für das Volk zugleich. Sie erreichen eine vollkommene Erlösung für sich selbst und können diesen Prozess auch für das Volk einleiten:

„Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos. No creáis, sin embargo, que ella esté exenta de malograrse y desvanecerse, como un impulso sin objeto, en la realidad. De la Naturaleza es la dádiva del precioso tesoro; pero es de las ideas, que él sea fecundo, o se prodigue vanamente, o fraccionado y disperso en las conciencias personales, no se manifieste en la vida de las sociedades humanas como una fuerza bienhechora.“⁶⁶⁸

Die natürliche Elite ist daher Erlöser und Führer des re-vitalisierten Volkes. Darin unterscheidet sich Rodó von Emersons beispielhaftem Menschen, der seinen Mitmenschen zur Inspiration dienen kann. So wie die Schüler Prosperos weltliches und vollkommenes Wissen in sich vereinen, müssen sie als künftige Führer das Wohl des Volkes in der materialistischen Wirklichkeit sichern. Sie sorgen für die Freiheit jedes einzelnen Menschen und gewährleisten Evolution auf individueller sowie auf kollektiver Ebene. Hier nähert sich Rodó Emerson etwas an: Emersons beispielhafter Mensch versucht seine Mitmenschen zur Freiheit in Gedanken und Taten sowie zum höchsten Ausdruck des schöpferischen Potenzials anzuregen.

Rodós Vorstellung einer Elite erfährt überraschenderweise wenig Kritik. Die Literaturwissenschaftler verbinden die Vorstellung einer Elite problemlos mit Rodós Deutung einer Demokratie, die später eindringlicher interpretiert wird. Ein Beispiel ist Echandía: „La democracia de las élites de la inteligencia y la cultura es posible solamente sobre la base de una comunidad de hombres autónomos.“⁶⁶⁹ Scheinbar ohne zu hinterfragen, wird die Elite als notwendig für ein neues Lateinamerika gesehen, wie man auch bei Ainsa lesen kann: „El culturalismo libresco y artificioso, ese esteticismo aristocratizante que, sin embargo, no fue nunca desdeñoso, pareció servir al deliberado propósito de construir (...).“⁶⁷⁰ An manchen Stellen wird versucht, den Eindruck eines Elitarismus, der sich bei Rodó klar abzeichnet, argumentativ abzuschwächen, wie Diego Alonso es in „José Enrique: una retórica para la democracia“ macht:

⁶⁶⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

⁶⁶⁹ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 2.

⁶⁷⁰ Fernando Ainsa, „Ariel, una lectura para el año 2000“, 43.

„En el nivel más superficial, el elitismo de *Ariel* resulta obvio. Independientemente del carácter universal y desinteresado que Rodó atribuye a la estética, ésta le permite establecer la diferencia entre una minoría culta de elegidos – una élite espiritual y virtuosa que funda su legitimidad en un ‚imprescriptible elemento aristocrático‘ – y una masa que desconoce los fundamentos mismos de la belleza. (...) La clase dirigente debe liberarse del imperio de la razón, así como de cualquier otro sistema que le impida lograr un equilibrio entre valores e intereses divergentes.“⁶⁷¹

Die Argumente von Alonso überzeugen allerdings nicht. Die Elite bleibt weiterhin intellektuell und moralisch dem Volk überlegen. Einer der wenigen, der Rodó kritisch liest, ist Diogenes Cespedes in „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“. In Rodós Vorstellung einer Elite erkennt er ein Fundament für eine Diktatur, auf die im späteren Kapitel eingegangen wird: „Nace de aquí una ideología racionalizadora de la superioridad de las élites intelectuales sobre los demás sujetos y clases subalternas de la sociedad que no son considerados como inferiores.“⁶⁷²

Die Mitglieder der neuen Elite, die über das göttliche Potenzial in seinem vollkommenen Ausdruck verfügen, sollen dennoch Jesus gleichen. Rodó denkt Jesus nicht als Sohn Gottes, vielmehr versteht er ihn als einen überragenden Menschen. Der Uruguayer beschreibt Jesus wie folgt:

„Cuando Jesús habla de los que a él le siguen, los compara a los paraninfos de un cortejo de bodas. – Y es la impresión de aquel divino contento la que incorporándose a la esencia de la nueva fe, se siente persistir al través de la Odisea de los evangelistas; la que derrama en el espíritu de las primeras comunidades cristianas su felicidad candorosa, su ingenua alegría de vivir; y la que, al llegar a Roma con los ignorados cristianos del Transtevere, les abre fácil paso en los corazones; porque ellos triunfaron oponiendo el encanto de su juventud interior –la de su alma embalsamada por la libación del vino nuevo– a la severidad de los estoicos y la decrepitud de los mundanos.“⁶⁷³

⁶⁷¹ Diego Alonso, „José Enrique Rodó: una retórica para la democracia“, Revista Canadiense de Estudios Hispánicos (Band 25, 2000/2001) 187.

⁶⁷² Diogenes Cespedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, Cuadernos de Poética (6 [17] Jan-Apr 1989) 20.

⁶⁷³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

Demnach verwirklichte Jesus die natürliche Kraft auf vollkommene Weise. Er revitalisierte einzelne Menschen und ganze Völker, gab ihnen allen eine innere Ausrichtung, und seine Worte haben nach Rodó bis heute von ihrer Wirkung nichts verloren.

Entsprechend bedeutet Menschenführung nach Rodó Nächstenliebe. Trotz aller Dynamik in seiner Vorstellung von Spiritualität bleibt der Uruguayer den christlichen Vorstellungen sehr verbunden und ist in seiner Interpretation weniger radikal als Emerson. Tatsächlich spricht sich Rodó in *Ariel* positiv über das Christentum aus:

„La idea cristiana, sobre la que aún se hace pesar la acusación de haber entristecido la tierra proscribiendo la alegría del paganismo, es una inspiración esencialmente juvenil mientras no se aleja de su cuna. El cristianismo naciente es, en la interpretación —que yo creo tanto más verdadera cuanto más poética— de Renan, un cuadro de juventud inmarcesible.“⁶⁷⁴

Der Uruguayer unterscheidet zwischen dem zeitgenössischen Christentum, das verfälscht ist, und dem ursprünglichen, das für ihn rein ist. Das Christentum in seinem Ursprung ist für ihn eine Religion voll jugendlicher Kraft:

„Levantadlos al ejemplo más alto.— La idea cristiana, sobre la que aún se hace pesar la acusación de haber entristecido la tierra proscribiendo la alegría del paganismo, es una inspiración esencialmente juvenil mientras no se aleja de su cuna.“⁶⁷⁵

Genauso wie im Fall des antiken Griechenland fordert Rodó keine Umkehr zum frühen Christentum. Es soll allenfalls als Orientierung dienen und mit den klassischen Idealen vereint werden, wie Echandía herausstellt: „(...) Rodó rinde tributo a Renan en su sueño de síntesis ideal entre religión cristiana y estética griega (...).“⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

⁶⁷⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

⁶⁷⁶ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 72.

Rodó zeigt sich abermals konservativer als Emerson: Obwohl Emerson vom christlichen Glauben geprägt ist, denkt er den christlichen Gott in eine universale spirituelle Wesenheit weiter. Diese Wesenheit wird von der Dynamik der Welt vollkommen erfasst und löst sich von jeder Tradition. In dieser Vorstellung leitet er zudem eine religiöse Kehre ein und entwirft eine Prozesstheologie.

In *Ariel* spiegelt sich Rodós persönliche Einstellung zum Christentum. „Rodó negó siempre ser creyente (...)“⁶⁷⁷, worauf Echandía hinweist. Allerdings fühlte er sich dem Glauben nah, wie Suiffet ausführt:

„Nunca perdió su religiosidad; su veneración hacia Cristo y su doctrina, fue profunda y sincera. Conservó siempre su amplitud de criterio y daba vigencia histórica a las religiones positivas. Discrepaba en aspectos del dogma y del culto; por eso él mismo se consideraba cristiano pero no católico militante.“⁶⁷⁸

Allerdings muss man der Bemerkung von Suiffet hinzufügen, dass Rodó sich vor allem wegen der europäischen, christlichen Tradition, der er sich zugehörig fühlte, als Christ empfand. Für seine Ausführungen zum Christentum und der historischen Rolle Jesu orientiert er sich ebenfalls an der europäischen Tradition und vor allem an französischen Autoren, wie Ottmar Ette in „Así habló Próspero‘ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“ herausstellt: „Por cierto, las concepciones de Próspero acerca del cristianismo y del papel histórico de Jesús siguen, en forma general, las pautas trazadas por el *Saint Paul* y la *Vie de Jésus* de Ernest Renan (...)“⁶⁷⁹

Zurück zu Rodós dynamischer Vorstellung von Spiritualität: Wie die jugendliche Kraft der Natur, so muss auch der Glaube immer wieder erneuert werden. Diese Erneuerung ereignet sich als Offenbarung. Für die Offenbarung ist Sehen ein

⁶⁷⁷ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 182.

⁶⁷⁸ Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 29.

⁶⁷⁹ Ottmar Ette, „Así habló Próspero‘ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, *Cuadernos Hispanoamericanos* (528, Jun 1994) 58.

zentraler Vorgang. Emersons Darstellung einer Offenbarung zeigt sich im Bild von *transparent eye-ball*, das zugleich den Sehvorgang besonders betont: „I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part and particle of God.“⁶⁸⁰ Im Vergleich zu Emerson verfügt Rodó nicht über ein ähnlich starkes Bild. Doch verwendet er in *Ariel* durchgehend Begriffe wie Augen, Sehen und Licht, wie das nachfolgende Zitat beispielhaft zeigt:

„Las prendas del espíritu joven –el entusiasmo y la esperanza– corresponden en las armonías de la historia y la naturaleza, al movimiento y a la luz. –Adondequiera que volváis los ojos, las encontraréis como el ambiente natural de todas las cosas fuertes y hermosas.“⁶⁸¹

Die Welt ist erfüllt von vollkommener Schönheit, die zum Betrachten und zur spirituellen Erfahrung einlädt. Auch der re-naturalisierte Mensch nach Emerson erblickt die Schönheit der Natur, die über das Physische hinausgeht: „One might think the atmosphere was made transparent with this design, to give man, in the heavenly bodies, the perpetual presence of the sublime.“⁶⁸² Während der Mensch nach Emerson in den Wald hinausgeht, um das Erhabene zu erfahren, begibt sich der Mensch nach Rodó in die Stadt. Obwohl Rodó in der lateinamerikanischen Landschaft eine bewundernswerte Einzigartigkeit erblickt, signalisiert unberührte Natur für ihn, wie zuvor für Sarmiento in seinem Werk *Civilización y barbarie*, einen Mangel an Zivilisation. Die Stadt ist für Rodó ein Ort der Zivilisation und somit ein natürlicher Ort.

In den kunstvollen Gebäuden, Universitäten, Bibliotheken und auf den gepflasterten Straßen ist Gott präsent und immanent, auch wenn sie gleichzeitig ein Ausdruck materiellen Wohlstands und naturwissenschaftlicher Kompetenz sind:

⁶⁸⁰ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

⁶⁸¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 6–7.

⁶⁸² Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 9.

„Grande es en esa perspectiva la ciudad, cuando los arrabales de su espíritu alcanzan más allá de las cumbres y los mares, y cuando, pronunciando su nombre, ha de iluminarse para la posteridad toda una jornada de la historia humana, todo un horizonte del tiempo. La ciudad es fuerte y hermosa cuando sus días son algo más que la invariable repetición de un mismo eco, reflejándose indefinidamente de uno en otro círculo de una eterna espiral; cuando hay algo en ella que flota por encima de la muchedumbre; cuando entre las luces que se encienden durante sus noches está la lámpara que acompaña la soledad de la vigilia inquietada por el pensamiento y en la que se incuba la idea que ha de surgir al sol del otro día convertida en el grito que congrega y la fuerza que conduce las almas. Entonces sólo, la extensión y la grandeza material de la ciudad pueden dar la medida para calcular la intensidad de su civilización. – Ciudades regias, soberbias aglomeraciones de casas, son para el pensamiento un cauce más inadecuado que la absoluta soledad del desierto, cuando el pensamiento no es el señor que las domina.“⁶⁸³

Rodó kann wie Emerson der modernen Technik Positives abgewinnen, weil er darin eine Verwirklichung der dynamischen Natur erkennt. Jedoch kritisiert er – und auch da gleicht er Emerson – eine stereotype Reproduktion der Natur und damit eine mechanisierte Stadt, in der alles gleich und ausschließlich nach dem Nutzen ausgelegt ist. Eine Stadt ist nur dann schön, wenn sie die Vielheit und das Entwicklungspotenzial der Natur spiegelt. Nur dann ist in so einer Umgebung das Schöne eine Offenbarung.

Das Schöne ist für Rodó ein spirituell bestimmtes Erleben, das – vorsichtig formuliert – wie ein der Ekstase ähnlicher Vorgang, den man bei Emerson beobachtet, anmutet. Hinweise darauf findet man in vielfachen Beschreibungen wie in der noblen Spontaneität im folgenden Zitat:

„Aunque el amor y la admiración de la belleza no respondiesen a una noble espontaneidad del ser racional y no tuvieran, con ello, suficiente valor para ser cultivados por sí mismos, sería un motivo superior de moralidad el que autorizaría a proponer la cultura de los sentimientos estéticos como un alto interés de todos.“⁶⁸⁴

⁶⁸³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 49.

⁶⁸⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

Theoretisch erfährt der Mensch in diesem Hochgefühl das Bewusstsein des *Self*, das ihm ermöglicht, Vollkommenes zu sehen. Doch anders als bei Emerson, in dessen Bild von *transparent eye-ball* der Mensch als vereint mit der unendlich weiten Welt gedacht wird, wird der re-vitalisierte Mensch bei Rodó nicht vollständig eins mit der Natur. Bei der Offenbarung ist das innere Auge mit dem Außenblick verbunden. Dadurch verharrt der Mensch grundsätzlich in der Bewusstseinsform des rational-handelnden *self*.

Da die Offenbarung bei Rodó kein mystisches Erleben im strengen Sinne ist, sieht der re-vitalisierte Mensch nur „hondos horizontes“⁶⁸⁵. Er erblickt nicht den unendlichen, göttlichen Raum, wie Emerson schreibt: „I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God.“⁶⁸⁶ Dennoch erkennt er, dass seine jugendliche Kraft, die sowohl eine vollkommene als auch eine weltliche Komponente hat, ein schöpferisches Potenzial ist. Außerdem erfasst der re-vitalisierte Mensch die volle Freiheit in sich, „la libertad interior: la de la razón y el sentimiento“⁶⁸⁷, und seine Beziehung zum Rest des Volkes.

Wichtiger noch ist, dass der Mensch in der Offenbarung des Göttlichen Werte erfährt, die wesentlich für seine Existenz in der Gemeinschaft sind. Die Orientierung an der natürlichen Schönheit fungiert folglich als Ursprung einer neuen, umfassenden Ethik. So gilt für Rodó das als Gut, was ästhetisches Erleben hervorruft, und das als Böse, was auf ein Fehlen eines solchen Erlebens hindeutet: „Yo creo indudable que el que ha aprendido a distinguir de lo delicado lo vulgar, lo feo de lo hermoso, lleva hecha media jornada para distinguir lo malo de lo bueno.“⁶⁸⁸ Da Schönheit immer im Auge des Betrachters liegt und der Blick in einer dynamischen Welt sich stets verändert, ist das Gute ein relativer Wert. Zwar ist das ästhetische Erleben nach Rodó jedem Menschen zugänglich,

⁶⁸⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 10.

⁶⁸⁶ Ralph Waldo Emerson, „Nature“, 10.

⁶⁸⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 13.

⁶⁸⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 18.

allerdings, damit das Schöne nicht zum Geschmack der Masse verkommt, erfasst es am besten die natürliche Elite. Im Vergleich dazu deutet nach Emerson im Wesentlichen das Gute auf Präsenz und das Böse auf einen Mangel an Sein hin. Laut Emerson entscheidet jeder Mensch selbst immer wieder neu, was für ihn gut oder schlecht ist: „No law can be sacred to me but that of my nature. Good and bad are but names very readily transferable to that or this; the only right is what is after my constitution, the only wrong what is against it.“⁶⁸⁹ Rodó versucht im Vergleich zu Emerson Werte zu erneuern, indem er sie als ästhetisch denkt. Aber im Grunde hält er an traditionellen, christlichen Werten fest.

Analog zu Emerson heißt Sehen für Rodó auch Denken. Das ästhetische Erleben ermöglicht nach beiden Autoren universales Denken. Das Denken in der utilitaristischen Wirklichkeit hingegen erlaubt nur beschränkte Einsichten. Echandía beobachtet: „El utilitarismo pervierte la racionalidad espontánea limitándola al aspecto cuantitativo; convirtiendo las cualidades en pensamientos mediante la observación de hechos cuantificables y abstracción (...).“⁶⁹⁰ Folglich deutet Rodó darauf hin, dass die Intuition das Vollkommene erfasst.

Sowohl Emerson als auch Rodó sehen die Vernunft als das ganzheitliche Erkenntnisvermögen, wobei Rodós Verwendung des Begriffs „razón“ oftmals die Bedeutung „Verstand“ nutzt. Zusätzlich bezieht sich Rodó stellenweise auf den Geist der Jugend als einen Traum: „De juventud del alma o, lo que es lo mismo, de un vivo sueño, de gracia, de candor, se compone el aroma divino que flota sobre las lentas jornadas del Maestro a través de los campos de Galilea (...).“⁶⁹¹ Daraus kann man schließen, dass Rodó die Intuition mit dem Unterbewusstsein des Menschen vereint sieht. Das Sehen der Zukunft wird zum Traum von einem besseren Leben, dessen Verwirklichung das Unterbewusstsein vorantreibt.

⁶⁸⁹ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 262.

⁶⁹⁰ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 83.

⁶⁹¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

Dennoch unterstreicht Rodó, dass die Ratio bedeutsam bleibt. Die idealen und transzendentalen Einsichten sind ohne ihren Vollzug wirkungslos. So schreibt der Uruguayer: „La juventud que vivís es una fuerza de cuya aplicación sois los obreros y un tesoro de cuya inversión sois responsables. Amad ese tesoro y esa fuerza; haced que el altivo sentimiento de su posesión permanezca ardiente y eficaz en vosotros.“⁶⁹² Auch Emerson denkt den Vollzug der Natureinsicht als wesentlich: „In these communications, the power to see is not separated from the will to do (...).“⁶⁹³ Erst in der Verwirklichung des schöpferischen Potenzials in der mechanisiert-utilitaristischen Wirklichkeit zeigt sich ihre praktische Wirkung als eine reformierende Kraft, für Emerson zeigt sich im Vollzug der Natur die revolutionäre Kraft. Erst im praktischen Leben erfährt der Mensch die natürliche Freiheit als eine konkrete Befreiung.

Handeln ist daher ein Wesensmerkmal des Menschen nach Rodó. Obgleich der Geist der Jugend bei Rodó ein *a priori* ist, ist der Mensch Herr über ihn. Er entscheidet über seinen Einsatz, er ist verantwortlich für seine Pflege. Genauso erfährt das Natürliche erst durch menschliches Handeln, wobei ein vollzogener Gedanke und ein gesprochenes Wort, wie das von Prospero, zu den ersten Taten zählen, seine einzigartige Wirkung. Doch ist die Wirkung in einer dynamischen Welt nur für den Moment und nie endgültig. Ebenfalls ist nach Emerson der Vollzug der Natur transitorisch. Die Gedanken, die Worte und die Handlungen des Menschen sind nach beiden Autoren revisionistisch. Damit zeichnen sich bei Rodó Ähnlichkeiten mit Emersons Protopragsmatismus ab.

Revisionismus ist essenziell für Innovation: „Toca al espíritu juvenil la iniciativa audaz, la genialidad innovadora.“⁶⁹⁴ So bleibt der re-vitalisierte Mensch fortwährend frei von Automatismus und seine Sicht auf die Dinge immer neu: Durch erneute Betrachtung erkennt er in einer zunächst pessimistisch anmutenden Idee eine optimistische und darin einen Grund zu einer neuen

⁶⁹² José Enrique Rodó, „Ariel“, 5.

⁶⁹³ Ralph Waldo Emerson, „The Over-Soul“, 392.

⁶⁹⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 10.

Handlung: „No olvidéis, además, que en ciertas amarguras del pensamiento hay, como en sus alegrías, la posibilidad de encontrar un punto de partida para la acción, hay a menudo sugerencias fecundas.“⁶⁹⁵ Die Umkehrung der Anschauung vom Negativen ins Positive ist für Rodó ein „*optimismo paradójico*“⁶⁹⁶ – für das Gegenteil, das sich in einer dynamischen Welt ebenfalls ereignen kann, hat er allerdings keinen Begriff.

Die Handlungen des Menschen, vor allem die des überragenden Menschen, sind nie eigennützig. Sie sind immer mit dem Volk verbunden:

„De la Naturaleza es la dávida del precioso tesoro; pero de las ideas, que él sea fecundo, o se prodigue vanamente, o fraccionando y disperso en las conciencias personales, no se manifieste en la vida de las sociedades humanas como una fuerza bienechora.“⁶⁹⁷

Doch was Rodó nicht erklärt, ist, wie der Mensch mit seinen eigenen Interessen und Bedürfnissen umgeht und wie sie auszuleben beziehungsweise wie sie in die Gemeinschaft einzubringen sind. Daher ergibt sich ein Bild von einer intellektuell überlegenen Elite, die allerdings konturlos bleibt, weil sie ihr Leben und Handeln nach den anderen ausrichtet. Sie ist so wie Ariel „el móvil alto y desinteresado en la acción“⁶⁹⁸. Das Volk dagegen scheint wegen seiner Unterlegenheit und des Fehlens eines besseren Wissens ein Anrecht auf Egoismus und individuellen Ausdruck zu haben.

Obwohl Rodó eine fortwährende Neudefinition von (traditionellen) Werten fordert, will er keine Umwertung aller Werte. Er will eine Reform, keine Revolution. Zum Beispiel soll die Elite nicht nach Nietzsche als Übermensch gedeutet werden:

⁶⁹⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 9.

⁶⁹⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 9.

⁶⁹⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

⁶⁹⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 3.

„El anti-igualitarismo de Nietzsche, – que tan profundo surco señala en la que podríamos llamar nuestra moderna *literatura de ideas*, – ha llevado a su poderosa reivindicación de los derechos que él considera implícitos en las superioridades humanas, un abominable, un reaccionario espíritu; puesto que, negando toda fraternidad, toda piedad, pone en el corazón del *superhombre* a quien endiosa, un menosprecio satánico para los desheredados y los débiles; legítima en los privilegios de la voluntad y de la fuerza el ministerio del verdugo; y con lógica resolución llega, en último término, a afirmar que ‚la sociedad no existe para sí sino para sus elegidos‘.⁶⁹⁹

Rodós Anmerkungen zu Nietzsche zeigen, dass er sich mit den Gedanken des deutschen einflussreichen Philosophen nicht genügend und damit fehlerhaft auseinandersetzte, was auch Echandía unterstreicht:

„(...) Rodó no pudo ver en Nietzsche a un filósofo ni pudo interpretarlo como tal, no habiéndolo sido él mismo tampoco. Sus observaciones críticas son las de un lector atento e inteligente, pero inevitablemente superficial en lo que respecta a la filosofía.“⁷⁰⁰

Allerdings geht es hier nicht darum, Rodós Verständnis von Nietzsche herauszustellen, sondern darum, dass Rodó Innovation unter Beibehaltung der abendländischen Tradition und des Machtdiskurses nach Foucault will, also einen kreativen Umgang mit der Tradition und den abendländischen Diskursen. Deshalb spricht nicht ein junger Mensch zu den Schülern, sondern ein alter Lehrer, um an die Ausgangssituation in *Ariel* zu erinnern: „Aquella tarde, el viejo y venerado maestro, a quien solían llamar Próspero, sabio mago de *La Tempestad* shakespeariana, se despedía de sus jóvenes discípulos, pasado un año de tareas, congregándolos una vez más a su alrededor.“⁷⁰¹ Demnach können die oft kritisierten „alten“, traditionsgebundenen Menschen ihren Geist revitalisieren und damit wieder führen.

⁶⁹⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 31.

⁷⁰⁰ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 47.

⁷⁰¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 3.

Zudem werden nicht nur die Ideale der griechischen Antike und des frühen Christentums weiterhin gepflegt, auch die traditionelle Rollenverteilung wird beibehalten. Für das ästhetische Denken, das theoretisch jedem re-vitalisierten Menschen zugänglich und geschlechtsneutral ist – genauso wie das Kollektiv der Schüler –, betont Rodó neben der Hierarchie zwischen überragenden und nicht überragenden Menschen mehrfach seine Maskulinität:

„Pero cuando lo que nace del seno del dolor es el anhelo varonil de la lucha para conquistar o recobrar el bien que [el poeta] nos niega, entonces es un acerado acicate de la evolución, es el más poderoso impulso de la vida, (...) se convierte en el vigilante estímulo de la acción.“⁷⁰²

So werden jeder Gedanke und jede Handlung zu Manifestationen einer männlichen Energie. In ihr liegt die re-vitalisierende Kraft. Doch diese Maskulinität ist nicht in jedem Mann zu finden, sondern nur im überragenden. Nach diesem Gedanken ist das männliche Element überlegen, das weibliche unterlegen. Stärke, Ordnung und Innovation sind nach Rodó maskulin; Schwäche, Chaos und Imitation feminin.

10.1.3 Die Kunst der Elite und die Kunst fürs Volk

Die Verwirklichung der intuitiven Einsichten ist für Rodó ein natürlicher Vorgang. Entsprechend der Vorstellung eines ästhetischen Denkens nach Rodó muss die Verwirklichung ebenfalls das Schöne implizieren. Sie soll Kunst sein. Gleichzeitig muss Kunst die Dynamik der Natur verwirklichen, wie an der Beschreibung der Statue von Ariel erkennbar:

„Desplegadas las alas; suelta y flotante la leve vestidura, que la caricia de la luz en el bronce damasquinaba de oro; erguida la amplia frente; entreabiertos los labios por serena sonrisa, todo en la actitud de Ariel acusaba admirablemente el gracioso arranque del vuelo; y con inspiración dichosa, el arte que había dado firmeza escultural a su imagen había acertado a conervar en ella, al mismo tiempo, la apariencia seráfica y la levedad ideal.“⁷⁰³

⁷⁰² José Enrique Rodó, „Ariel“, 9.

⁷⁰³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 3–4.

In diesem Kunstwerk wurde die Bewegung des Geistes eingefangen, und der Flug erscheint als Inspiration. Es deutet sich an, dass natürliche Kunst für den Betrachter eine Offenbarung sein kann. Demnach ist wahre Kunst nach Rodó, wie auch nach Emerson, immer „un arte divino“⁷⁰⁴.

Emerson denkt, dass alle Künste und darin enthaltene Symbole „are but initial“⁷⁰⁵. Ebenso nach Rodó soll die spirituelle Kunst unterschiedliche Formen annehmen und permanent neu geschaffen werden. Schließlich sollen sich die Dynamik und die Vielheit der Natur in der Kunst spiegeln, weil „[a]quellos que exigirían que el bien y la verdad se manifestasen invariablemente en formas adustas y severas me han parecido siempre amigos traidores del bien y la verdad“⁷⁰⁶. Doch eins schließt Rodó aus: „Las ideas adquieren alas potentes y veloces, no en el helado seno de la abstracción, sino en el luminoso y cálido ambiente de la forma.“⁷⁰⁷ Allerdings kann das nur fürs Volk gelten, weil ihm ein überragendes Erkenntnisvermögen fehlt. Das besitzt die Elite, wodurch sie befähigt ist, Abstraktionen zu verstehen.

Man kann Rodós *Ariel* als ein beispielhaftes Werk für eine natürliche und an Natur orientierte Kunst betrachten. Durch die formale Beziehung zu Platons Dialogen zeigt er allerdings seine Präferenz für eine klassische Form von Literatur. Rodó denkt Kunst und Literatur zwar weiter, aber im Gegensatz zu Emerson revolutioniert er sie nicht. Emerson fordert in der Literatur und Kunst eine freie Darstellung sowie Freiheit in den darzustellenden Gedanken:

„For it is not metres, but a metre-making argument, that makes a poem, — a thought so passionate and alive, that, like the spirit of a plant or an animal, it has an architecture of its own, and adorns nature with a new

⁷⁰⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

⁷⁰⁵ Ralph Waldo Emerson, „Art“, 437.

⁷⁰⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

⁷⁰⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 21.

thing. The thought and the form are equal in the order of time, but in the order of genesis the thought is prior to the form.“⁷⁰⁸

Rodó hingegen zeigt auf die klassische Literatur, die philosophisch und abstrakt zugleich ist. Ein philosophisches Bewusstsein in der Kunst scheint demzufolge wesentlich für die neue Literatur. Allerdings macht es natürliche Literatur mehr zum Werk von der und für die Elite und weniger fürs Volk. Tatsächlich soll Kunst niemals zu einem Massenprodukt werden, denn dann wird sie reproduzierbar und verliert an Vitalität: „La superfluidad del arte no vale para la masa anónima los trescientos denarios. Si acaso la respeta, es como a un culto esotérico.“⁷⁰⁹

Rodó selbst bezeichnet *Ariel* als Evangelium. Dieses Evangelium wird zuerst nur Schülern, der zukünftigen Elite, vorgestellt. Eine Interpretation des spirituellen Textes als elitäre Literatur, die nur einer intellektuell überlegenen Leserschaft zugänglich ist und nur von ihr verstanden werden kann. Zugleich soll aber das ganze Volk sich nach Ariel ausrichten. Somit ist das Werk *Ariel* auch ein Evangelium des Volkes, und ein spiritueller Text ist immer Literatur fürs Volk. Schließlich ist *Ariel*, wie Ette schreibt, „el evangelio de un nuevo americanismo“⁷¹⁰. Folglich impliziert Kunst nach Rodó zweierlei: Kunst der Elite und Kunst fürs Volk. Obwohl auch Emerson erkennt, dass nicht alle Menschen alles verstehen können, kennt er eine solche elitäre Unterscheidung in der Kunst nicht.

Rodó schreibt, dass „[d]ar a sentir lo hermoso es obra de misericordia“⁷¹¹ und deutet damit auf eine Kunst fürs Volk hin. Kunst fürs Volk ist demnach ein Akt der Barmherzigkeit der überragenden Menschen. Die Elite schafft diese Kunst (oder Literatur) für das Wohl des Volkes und verzichtet dabei auf philosophische Ausführungen. Da es das primäre Wohl des Volkes ist, Spirituelles zu erfahren,

⁷⁰⁸ Ralph Waldo Emerson, „The Poet“, 450.

⁷⁰⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

⁷¹⁰ Ottmar Ette, „‘Así habló Próspero’ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, 50.

⁷¹¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

erfüllt Kunst fürs Volk einen Bildungsauftrag. Durch die Offenbarung dieser Kunst soll das Volk aus der Unwissenheit und der Blindheit in der mechanisiert-utilitaristischen Wirklichkeit herausgeholt werden, wie auch Echandía interpretiert:

„La literatura de ideas es pues literatura de compromiso en lucha por esas ideas: la defensa de la integridad del individuo y de su transformación; la defensa de la tolerancia y el rechazo del dogmatismo; la lucha por mostrar el valor del desinterés en moral; la lucha por el mejoramiento de las condiciones de vida de los obreros; la predicación de la unidad cultural latinoamericana y del peligro que entraña su imitación ciega del modelo norteamericano.“⁷¹²

Diese „educación humana“⁷¹³, wie Rodó sie nennt, gibt gleichzeitig Einsicht in die spirituelle Wahrheit, deren Verständnis nicht durch Abstraktion verschleiert wird.

Rodó denkt das Volk als Leser nicht als schöpferisch und kreativ. Nach Emerson hingegen kann jeder re-naturalisierte Mensch die Autor-Leser-Beziehung umkehren, denn „[o]ne must be an inventor to read well“⁷¹⁴. Außerdem schafft Rodó in seiner Vorstellung einer neuen Literatur eine neue Art des Machtdiskurses. Entsprechend kritisiert Céspedes: „[E]n *Ariel*, los discípulos no tienen derecho a la palabra. Ni siquiera tienen nombres.“⁷¹⁵ Die neue Elite verschriftlicht das neue Wissen und kontrolliert den Zugang des Volkes zu diesem – beides Kontrollmechanismen nach Foucault. Céspedes' berechnete Schlussfolgerung ist: „[E]l discurso de Ariel es el del totalitarismo y la dictadura. (...) En este sentido los diálogos plátonicos tienen su efecto de teatralidad.“⁷¹⁶

⁷¹² Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 97.

⁷¹³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

⁷¹⁴ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 59.

⁷¹⁵ Diogenes Céspedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico“, 39.

⁷¹⁶ Diogenes Céspedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico“, 39.

Ein Beispiel einer Kunst fürs Volk stellt das Wirken von Jesus dar. Seine Worte erreichten ganze Völker und das Innere einzelner Menschen, ohne dabei an Schönheit zu verlieren: „La originalidad de la obra de Jesús no está, efectivamente, en la acepción literal de su doctrina, (...) sino en haber hecho sensible, con su prédica, la poesía del precepto, es decir, su belleza íntima.“⁷¹⁷ Jesus gelang es, existenziell Essenzielles in für das Volk verständlichen Worten auszudrücken.

So muss auch der Dichter nach Rodó über die Fähigkeit verfügen, das Vollkommene zu fixieren, ohne es zu verfälschen. Dafür muss Sprache revitalisiert werden. Dann erst, wenn jedes Wort eine Emanation ist, kann sich in Literatur seine zeitlose Bedeutung entfalten. Wie Ette beobachtet: „Las palabras del filósofo, en este sentido, no son más que una emanación de un espíritu que sólo el arte logra transformar y fijar en una imagen concreta capaz de trascender lo efímero.“⁷¹⁸ Worte haben nach Rodó nie ihre ursprüngliche Verbindung zur Natur verloren – nach Emerson hingegen verschafft der neue Dichter dem Wort wieder seine naturhafte Bedeutung. Aus diesem Grund kann das *castellano*, die Sprache der ehemaligen Kolonialherren, für das neue Lateinamerika übernommen werden. Sobald es wieder dynamisiert wird, kann es eine Welt im Fluss einfangen. Trotz aller Dynamik in der Sprache weist Rodó nicht wie Emerson auf einen Sprachskeptizismus hin. Der Uruguayer will lediglich einen erneuerten und literarischen Ausdruck. Er sucht, wie Alonso aufzeigt, „una nueva operatividad discursiva y con un cuestionamiento de los paradigmas que organizan la vida política y social en ese fin de siglo“⁷¹⁹.

Doch obwohl Sprache durch ihre Dynamik den sich permanent erneuernden Geist Lateinamerikas ausdrücken kann, denkt Rodó sie traditionell. Die Sprache soll weiterhin klassisch bleiben – wie bei Rodó. Wie Suiffet bemerkt: „Hasta el

⁷¹⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 18.

⁷¹⁸ Ottmar Ette, „‘Así habló Próspero’ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, 53.

⁷¹⁹ Diego Alonso, „José Enrique Rodó: una retórica para la democracia“, 184.

equilibrio de su estilo es de inspiración griega.⁷²⁰ Seine Sprache allerdings, wie sein Werk *Ariel* auch, kann nicht von einer ungebildeten Leserschaft verstanden werden. Folglich gibt es eine Sprache der Elite für die Elite und eine fürs Volk und (impliziert) des Volkes. Dennoch sollen das Volk und die Elite eine gemeinsame Sprache haben, weil, wie Echandía hervorhebt, „[e]xiste un estrecho vínculo entre un pueblo y su lengua, según Rodó ésta es a su personalidad colectiva lo mismo que el estilo es a la personalidad del escritor“⁷²¹. Gleichzeitig aber muss sich die natürliche Auswahl der menschlichen Eigenschaften in der Sprache äußern. Der neue Dichter müsste sich immer anders und besser ausdrücken als das Volk. Auch das würde das Volk akzeptieren.

10.2 Der re-vitalisierte Mensch

Sowohl bei Emerson als auch bei Rodó ist der einzelne Mensch das Zentrum der Verwirklichung der Natur als ereignishafter Prozess. Rodós re-vitalisierter Mensch ist sowohl Anfang als auch Mittelpunkt der Reformierung des Lebens in der mechanisiert-utilitaristischen Wirklichkeit. Nur durch ihn und mit ihm kann Lateinamerika die kulturelle Isolation überwinden und den sich verbreitenden Utilitarismus ins Gegenteil wenden sowie den Traum einer großen Zivilisation und einer ästhetischen Kultur auf dem Kontinent verwirklichen.

Aber, so wie die Jugend ihre Kraft zurzeit nicht ausleben kann, wird der einzelne Mensch an seinem geistigen Frühling und seinem Streben nach Evolution gehindert. Zum einen sind die Gesellschaften in Lateinamerika schuld, in denen Materialismus und Utilitarismus und der Traum vom Wohlstand die Sicht des Menschen auf die wahren Werte verrücken:

„Cuando el sentido de la utilidad material y el bienestar domina en el carácter de las sociedades humanas con la energía que tiene en lo presente, los resultados del espíritu estrecho y la cultura unilateral son particularmente funestos a la difusión de aquellas preocupaciones

⁷²⁰ Norma Suiffet, *José Enrique Rodó*, 76.

⁷²¹ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 94.

puramente ideales que, siendo objeto de amor para quienes les consagran las energías más nobles y perseverantes de su vida, se convierten en una remota y quizá no sospechada región, para una inmensa parte de los otros.⁷²²

Die Kultur in Lateinamerika und auf der ganzen Welt ist einseitig ausgerichtet. In ihr wird nur eine automatisierte Denk- und Handlungsweise praktiziert, die wiederum zu geistiger Unterordnung und Kleinmacherei des Menschen führt:

„Así como la deformidad y el empequeñecimiento son, en el alma de los individuos, el resultado de un exclusivo objeto impuesto a la acción y un solo modo de cultura, la falsedad de lo artificial vuelve efímera la gloria de las sociedades que han sacrificado el libre desarrollo de su sensibilidad y su pensamiento, ya a la actividad mercantil, como en Fenicia; ya a la guerra, como en Esparta; ya al misticismo, como en el terror del milenario; ya a la vida de sociedad y de salón, como en la Francia del siglo XVIII.“⁷²³

Zum anderen liegt das Problem in jedem Menschen selbst. Ähnlich wie Emerson erkennt Rodó die Vorurteile und Denkschemata der einzelnen Menschen als hinderlich: „Vuestras primeras páginas, las confesiones que nos habéis hecho hasta ahora de vuestro mundo íntimo, hablan de la indecisión y de estupor a menudo; nunca de enervación, ni de un definitivo quebranto de la voluntad.“⁷²⁴ Vor allem die jungen Geister müssen die einschränkenden Einstellungen, die sich – wie Rodó schreibt – in Unentschiedenheit und Benommenheit äußern, fürchten.

10.2.1 Die persönliche Eroberung und die Selbst-Befreiung

Um aus dieser Problematik herauszukommen, muss der Mensch seinem eigenen, inneren Caliban widerstehen und so seine eigene Unsicherheit überwinden. Er muss seinen Ariel entdecken und anfangen, an sich selbst zu glauben. Mit dieser Vorstellung mutet der Uruguayer ähnlich an wie Emerson. Aber wo Emerson von *self-reliance* spricht, fordert Rodó die persönliche Eroberung: „Al conquistar los vuestros, debéis empezar por reconocer un primer

⁷²² José Enrique Rodó, „Ariel“, 13.

⁷²³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 16.

⁷²⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 8.

objeto de fe en vosotros mismos.“⁷²⁵ Weil Prospero diese Idee den Schülern kommuniziert, wird diese Eroberung zuerst von der Elite durchgeführt. Die persönliche Eroberung allerdings wird diese Lehre an das restliche Volk weitergeben. Somit ist eine *conquista* ein Vorgang, der allen Menschen offen steht. Auch nach Emerson ist *self-reliance* allen Menschen zugänglich. Anders als Rodó unterscheidet er nicht die Reihenfolge des Zuganges zu ihr. Emerson denkt *self-reliance* demokratisch.

Rodós Vorstellung von Eroberung impliziert Macht und Kontrolle. Nach seiner Eroberung soll der Mensch sein eigener Herr sein, seine Gedanken und Taten unentwegt beherrschen sowie sein „reino interior“⁷²⁶ schützen. Dennoch geht es dem Uruguayer nicht nur um Kontrolle, sondern vielmehr, vergleichbar mit Emerson, um die Hinwendung des Blickes auf sein Inneres. In sich selbst erkennt der Mensch den Rhythmus der Natur und das schöpferische Potenzial: „Sed, pues, conscientes poseedores de la fuerza bendita que lleváis dentro de vosotros mismos.“⁷²⁷ Die *conquista* also bedeutet, sich des Potenzials bewusst zu werden und sein (Unter-)Bewusstsein damit in Einklang zu bringen. Vergleichbares erkennt Enchandía bei der Lektüre von Rodós *Motivos de Proteo*:

„Al hablar del libro ‚Motivos de Proteo‘, Rodó dijo que su tema es ‚la conquista de sí mismo‘, lo cual no significa otra cosa que la conciencia que el hombre posee de su transformación constante y de los efectos que ésta tiene. La autoconquista supone el papel decisivo de la voluntad, como orientadora y rectora.“⁷²⁸

Wenn der Mensch seinen Geist dem Rhythmus der Natur anpasst, erlebt er eine umfassende Befreiung im Denken und Handeln. Endlich kann er sich ein freier Mann nennen: „Sólo cuando penetréis dentro del inviolable seguro podréis

⁷²⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 5.

⁷²⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 15.

⁷²⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 7.

⁷²⁸ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 7.

llamaros, en realidad, hombres libres.“⁷²⁹ Letztlich ist die Eroberung eine Selbst-Befreiung, die durch das schöpferische Potenzial des Menschen immer wieder erneuert wird. Der Unterschied zwischen dem Volk und der Elite besteht darin, dass die Elite die Selbst-Befreiung bei anderen anstoßen kann und sogar dazu verpflichtet ist, denn „la personalidad individual y libre constituye no sólo el principio, sino el fin de [la] concepción liberal [de Rodó].“⁷³⁰

Frei und revisionistisch soll der re-vitalisierte Mensch in seinem Denken und Handeln sein. Er bewegt sich von einem Gedanken zum anderen, von einer Tat zur nächsten. Wie bei Emerson kennt der Mensch nach Rodó keinen abschließenden Gedanken und keine endgültige Tat. Doch während das Denken und Handeln nach Emerson fortwährend Bestehendes und jede Tradition untergräbt, denkt und vollzieht der re-vitalisierte Mensch nach Rodó die bestehenden Vorstellungen und Werte lediglich neu.

Nach Emerson strebt der *self-reliant* Mensch nach der vielfältigen Entfaltung seines Potenzials, also der *self-culture*. Auch nach Rodó kann der re-vitalisierte Mensch dadurch die Vielheit der Natur (aus-)leben: „Aspirad, pues, a desarrollar, en lo posible, no un solo aspecto sino la plenitud de vuestro ser.“⁷³¹ Doch unabhängig davon, was der neue Mensch denkt und macht, muss die Einheit der Natur nach Emerson und Rodó bewahrt werden:

„Pero por encima de los afectos que hayan de vincularos individualmente a distintas aplicaciones y distintos modos de la vida, debe velar, en lo íntimo de vuestra alma, la conciencia de la unidad fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar no mutilado de la humanidad, en el que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa.“⁷³²

⁷²⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 15.

⁷³⁰ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 7.

⁷³¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 11.

⁷³² José Enrique Rodó, „Ariel“, 11.

Durch die Ausrichtung auf den Ereignischarakter der Natur sichert sich der neue Mensch nach Rodó die innere Unabhängigkeit – eine Sichtweise, die ebenfalls bei Emerson zu beobachten ist. Zudem weiß der Mensch durch den Glauben an sich selbst, die Einflüsse von außen selbstständig zwischen den Elementen, die ihm schaden, und denen, die ihn in seiner Evolution vorantreiben, zu differenzieren. Dennoch kann das die Elite besser als das Volk.

Im Rhythmus der Natur liegt für alle eine reformierende und befreiende Macht. Der selbst-beherrschte Mensch kann sich gegen Dominanz von außen wehren. Dieser Widerstand allerdings richtet sich gegen stoische Lebens- und Denkweisen und vor allem gegen den Utilitarismus: „No entreguéis nunca a la utilidad o a la pasión sino una parte de vosotros.“⁷³³ Dabei werden die Einheit Lateinamerikas und die göttliche Ordnung weder von der Elite noch vom Volk kritisch hinterfragt – solange sie nach dem Naturgesetz verwirklicht werden.

Den selbst-beherrschten Menschen nennt Rodó konsequent Individuum. Zugleich gebraucht er den Begriff des Individualismus. Diesen allerdings verwendet er konträr zum Individuum:

„Así, Bourget se inclina a creer que el triunfo universal de las instituciones democráticas hará perder a la civilización en profundidad lo que la hace ganar en extensión. Ve su forzoso término en el imperio de un individualismo mediocre.“⁷³⁴

Rodó betrachtet den *individualismo mediocre*, den durchschnittlichen Individualismus, als eine Entwicklung, die mit dem Utilitarismus zusammenhängt. Damit deutet Rodó auf die USA hin, wo sich dieser Individualismus gegen das kollektive Wohl und gegen Exzellenz richtet. Folglich erscheinen Individuum und Individualismus als Entsprechungen für Ariel und Caliban.

Im Gegensatz zu Caliban ist das Individuum als Ariel nicht egoistisch. Es steht in einem engen Verhältnis zur Gesellschaft, und ohne die Gesellschaft verfügt das

⁷³³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 13.

⁷³⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 24.

Individuum nur über die Hälfte seines Wertes. Darin unterscheidet sich Rodó von Emerson. Zwar öffnet sich der re-naturalisierte Mensch nach Emerson seinen Mitmenschen gegenüber, doch braucht der Mensch nicht zwangsläufig eine Gesellschaft, denn er verfügt über sein *Self*. Wenn der re-naturalisierte Mensch nach Emerson eine Verbindung mit der Gesellschaft eingeht, dann nur in einer nicht systematischen Weise. Die Gesellschaft bei Emerson orientiert sich nach dem *self-reliant* Menschen, sie ermöglicht die Selbstentfaltung des *Self* und damit des schöpferischen Potenzials. Nach Rodó hingegen erkennt das neue Individuum, dass seine *conquista* unabwendbar der Gesellschaft dient und seine Freiheit in gewissem Maße von ihr abhängt. Entsprechend entwickelt sich der re-vitalisierte Mensch zunächst nach seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen, später orientiert er sich an den Notwendigkeiten der Gesellschaft.

Obwohl Rodó fortwährend das Wohl des Volkes und seine Bedeutung für die Verwirklichung einer großen Zivilisation unterstreicht, zeichnet ihn eine ambivalente Beziehung zu ihm aus. Das Volk impliziert eine anonyme Masse, die nichts wert ist: „La multitud, la masa anónima, no es nada por sí misma.“⁷³⁵ Vergleichbares impliziert Emerson in der folgenden Frage: „If I see nothing to admire in the unit, shall I admire a million units?“⁷³⁶ Besonders in der mechanisiert-utilitaristischen Wirklichkeit ist diese Masse gefährlich, wie Rodó schreibt: „La multitud será un instrumento de barbarie o de civilización, según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral.“⁷³⁷ Zu so einem Volk müsste der re-vitalisierte Mensch nicht in Beziehung stehen. Dennoch tut er das, weil viele re-vitalisierte Menschen und vor allem die Elite die Masse zu einem neuen Volk verändern können. Als re-vitalisiertes Volk ist es dann „algo más que muchedumbres“⁷³⁸. Eine re-naturalisierte Gesellschaft wertet auch Emerson auf und sieht in ihr eine Möglichkeit von „troop of thinkers“⁷³⁹.

⁷³⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 25.

⁷³⁶ Ralph Waldo Emerson, „The Method of Nature“, 116.

⁷³⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 25.

⁷³⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 4.

⁷³⁹ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 974.

10.2.2 Das neue-alte Selbstverständnis

Nach einer Selbst-Befreiung vom mechanisierten Leben kann der re-vitalisierte und selbst-beherrschte Mensch einer Entlateinisierung widerstehen und sein eigenes Selbstverständnis entwickeln. Im Gegensatz zu Emerson geht Rodó für eine neue Identität davon aus, dass der neue Mensch die natürliche Einheit der Lateinamerikaner einbezieht. Trotz dieser Vorgabe muss das neue Selbstverständnis dynamisch sein, es darf also zu keinem Augenblick eine statische Form annehmen.

Für die Erneuerung des Selbstverständnisses wird die Tradition berücksichtigt. Rodó erwartet explizit, dass der re-vitalisierte Mensch seine Wurzeln in Europa erkennt und damit das spanische Erbe. Die Bedeutung der, wie Rodó schreibt, „herencia de raza“ kann man im folgenden Zitat erfassen:

„Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autónoma, tenemos – los americanos latinos – una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro.“⁷⁴⁰

Wenn der re-vitalisierte Mensch die spanische Kultur, die ebenso eine christliche ist, als unbedeutend für sich bewertet, dann negiert er sein Wesen, wird von der Verbindung – wie Rodó schreibt – mit den unsterblichen Seiten der Geschichte getrennt und kann sich nicht zivilisatorisch entwickeln. Das spanische Erbe und damit die europäische Kultur stellt Rodó als ein Heiligtum dar, das unantastbar ist.

Der re-vitalisierte Mensch nach Rodó muss das spanische Erbe als konstitutiv für sich erkennen und es fortsetzen, wenngleich in modifizierter Form. Im Vergleich zu Rodó geht Emerson kritischer mit dem britischen Erbe sowie der Kultur Europas um. Nach Emerson können britische Elemente für das US-amerikanische Selbstverständnis zwar angenommen werden, doch müssen sie entsprechend der eigenen Natur und dem eigenen Interesse angeeignet werden.

⁷⁴⁰ José Enrique Rodó, „Ariel“, 35.

Obwohl nach Rodó eine als dynamisch verstandene Identität an der Momentaufnahme der Wirklichkeit, das heißt am historischen Augenblick, ausgerichtet werden muss, ignoriert er selbst die Tatsache, dass er sich in Lateinamerika und nicht in Europa befindet. Es werden weder die indigene noch afrikanischstämmige Bevölkerung in *Ariel* erwähnt oder gar für die Entwicklung eines Selbstverständnisses einbezogen. Zudem kann man aus dem Schweigen über die *indígenas* schlussfolgern, dass Rodó in der präkolumbischen Vergangenheit keine Hochkulturen erkennt. Die ursprünglichen Völker wie die Azteken und Mayas stellen für ihn keine Beispiele einer zivilisierten Gesellschaft dar. Demzufolge kritisiert Gordon Brotherston Rodós Ausschluss der indigenen Elemente für das neue Selbstverständnis:

„Aun en esta otra configuración, sin embargo, Rodó consigue negar que la herencia indígena podría tener cualquier continuidad o relevancia actual. En algunos párrafos, donde se enfoca directamente en los indios andinos de su día, nos presenta con la imagen de los quechua como una población que ya no sabe pensar, que ha perdido la conciencia de su propia historia y de su propia cultura y que queda reducida a una condición poco más que bestial. (...) Al mismo tiempo, por toda su obra hay silencios profundos y hasta supresiones con respecto a cualquier pretensión de inteligencia ‚original‘ americana.“⁷⁴¹

Nur Europa ist für Rodó ein Beispiel einer Zivilisation. So resümiert Brotherston: „Pero, bien mirada, su tendencia general es precisamente la de agresor, es decir, socio-antropológica.“⁷⁴²

Indem Rodó die europäische Kultur zur Basis des neuen Selbstverständnisses macht, das aus diesem Grund so neu nicht ist, manifestiert sich darin ein elitäres Denken der *criollos*. Darauf deutet Ette hin:

„En el *Ariel* de Rodó, sin embargo, no se establecen relaciones dialógicas ni con las culturas indígenas ni con la cultura popular de los inmigrantes, ni

⁷⁴¹ Gordon Brotherston, „La América de José Enrique Rodó: sus banderas y sus silencios“, *José Enrique Rodó y su tiempo*, Hrsg. Ottmar Ette und Titus Heydenreich (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2000) 67+70.

⁷⁴² Gordon Brotherston, „La América de José Enrique Rodó: sus banderas y sus silencios“, 68.

con las culturas de la población negra ni con la multiplicidad de formas culturales híbridas que se han formado a lo largo de la historia colonial del continente. La alteridad cultural que sí se representa en *Ariel* es la del oriente, es decir, lo que, *en y para las literaturas europeas*, representaba lo otro.⁷⁴³

Überdies erzeugen das Außerachtlassen der Mehrheit der Lateinamerikaner und die verpflichtende Annahme der Kultur einer kreolischen Minderheit neokoloniale Machtverhältnisse. Im Modell der Hybridität nach Bhabha werden ebensolche Verhältnisse geschildert, und im Raum des *beyond* versucht der Mensch diese neokolonialen Verhältnisse zu unterminieren. So entsteht bei Rodó eine Situation des Widerstandes: Wenn sich das Volk nicht einfügt in diese Situation, wird es versuchen, diese Kultur zu untergraben und die Entstehung einer hybriden Kultur nach Bhabha zu bewirken.

Das neue Selbstverständnis nach Rodó erscheint als ein Vorschlag, andere Kulturen zu marginalisieren und jede Art von Heterogenität zu vermeiden. Zwar ist auch Europa nicht homogen, und Rodó konzentriert sich nicht ausschließlich auf Spanien und das antike Griechenland. Vielmehr versteht er Interkulturalität als wesentlich:

„El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación (...). América necesita mantener en el presente la dualidad original de su constitución, que convierte en realidad de su historia el mito clásico, de las dos águilas soltadas simultáneamente de uno y otro mundo, para que llegasen a un tiempo al límite de sus dominios.“⁷⁴⁴

Eine Dualität in der Kultur, wie Rodó schreibt, ermöglicht eine permanente Erneuerung der lateinamerikanischen Identität und somit ihre vielfältige Artikulation. (Unterschiedlich) fremde Elemente können dementsprechend für die eigene Kultur befruchtend sein. Nur müssen sie vom einzelnen Menschen nach

⁷⁴³ Ottmar Ette, „Así habló Próspero’ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, 61.

⁷⁴⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 35.

seiner Konstitution ausgewählt und angeeignet werden, anstatt unbedacht kopiert.

Rodós Vorschlag liefert keinen konkreten Entwurf lateinamerikanischer Identität, und es sind nirgends Elemente zu finden, die eine klare Differenz zu Europa markieren. Vielmehr scheint die Identität zwischen dem Europäischen als dem Natürlich-Universellen und dem vorgestellten, allgemein Lateinamerikanischen zu pendeln. Doch gerade in der Oszillation eröffnet sich ein weites, kreatives (Interpretations-)Feld für eine Vielfalt von lateinamerikanischen Identitäten, die alle zu einer großen Zivilisation führen. Zu dieser Vielfalt gehört, dass die Identität eines re-vitalisierten Menschen nicht vollständig deckungsgleich mit der des Volkes ist und dass jede Generation ihr eigenes Selbstverständnis entwickelt.

Das Selbstverständnis nach Rodó enthält außerdem Elemente des Modells der Transkulturation nach Ortiz: Rodós Wunsch nach Einheit und eine deutlich artikulierte Distanz zu den USA. Auf die Abgrenzung zu den USA weist McClennen hin: „It is important to emphasize that Rodó does not argue that any foreign influence is negative, for he clearly accepts models from Europe; his focus is the threat of cultural colonization posed by the U.S.“⁷⁴⁵ Die lateinamerikanische Identität und Kultur sollen nach Rodó anders sein als die der USA. So will Prospero auf den ersten Blick den Eindruck vermitteln, dass die beiden Amerikas vollständig gegensätzlich sind. Die USA stehen für Caliban und das Böse, Lateinamerika folglich für Ariel und das Gute. Caliban zerstört die Einheit und Stabilität Lateinamerikas.

Trotz dieses Abwehrmechanismus wird auf den zweiten Blick ein differenzierteres Bild sichtbar – und die Abgrenzung zu den USA zerfällt. Genau wie jeder Mensch einen Ariel und Caliban in sich vereint, so auch die beiden Amerikas. Außerdem sind Ariel und Caliban nicht simple Gegensätze, sie haben vieles gemeinsam wie den Wunsch nach zivilisatorischem Fortschritt und der

⁷⁴⁵ Sophia McClennen, „Cultural Politics, Rhetoric, and the Essay: a Comparison of Emerson and Rodó“, 4.

Bewahrung von Freiheit für alle. Daher formuliert Rodó letztlich keine totale Ablehnung der USA und kann dem Land zahlreiche Vorteile abgewinnen:

„Desconocer sus defectos no me parecería tan insensato como negar sus cualidades. Nacidos – para emplear la paradoja osada de Baudelaire a otro respecto – con la *experiencia innata* de la libertad, ellos se han mantenido fieles a la de su origen (...).“⁷⁴⁶

Des Weiteren erkennt er, dass die Kultur des Caliban arielistische Autoren, wie Emerson und Poe, hervorbrachte: „El arte verdadero sólo ha podido existir, en tal ambiente, a título de rebelión individual. Emerson, Poe, son allí los ejemplares de una fauna expulsada (...).“⁷⁴⁷ Diese Autoren sind so arielistisch, dass Rodó sich sogar Emersons Ideen für sein Schreiben aneignete. Sie können als starke Autoren aufgefasst werden, um Blooms Begriff aus dem Modell der Einflussangst zu verwenden. Doch der Uruguayer hat nicht so sehr poetische Einflussangst gegenüber den USA, sondern vor allem eine moralische, und nicht gegenüber einem einzelnen Denker, sondern gegenüber der Masse. Obgleich Rodó sein Bild der USA als Caliban nicht revidiert, schwächt er es im Verlauf von *Ariel* ab, indem er seine punktuelle Bewunderung für die USA zugibt: „Su grandeza titánica se impone (...). Y por mi parte, ya veis que, aunque no les amo, les admiro.“⁷⁴⁸ Er braucht die USA als Caliban, damit Lateinamerika Ariel sein kann.

Wie man mit fremden Elementen für das neue Selbstverständnis umgehen kann, zeigt Rodó in seinem Werk selbst. *Ariel* ist erfüllt von zahlreichen intertextuellen Verweisen auf Autoren aus Europa und den USA, wodurch sich das Selbstverständnis als eine komplexe Konstruktion erweist. Rodó zitiert, um nur wenige zu nennen, Franzosen wie Renan und Taine, Deutsche wie Nietzsche und Kant, den Briten Carlyle und Denker der griechischen Antike wie Platon. Es ist unübersehbar, dass Rodós Essay reich an interkulturellen und intertextuellen Elementen ist. Auf die Intertextualität weist Ette wie folgt hin:

⁷⁴⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 36.

⁷⁴⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 41.

⁷⁴⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 38.

„Analizando sólo este tercer nivel arquitextual, es imposible no darse cuenta de la gran variedad de elementos genéricos utilizados en este texto: además de distintos tipos de ensayo (filosófico, literario, sociológico, etc.), el discurso de Próspero, calcado a su vez de ciertos modelos de discurso académico rioplatense de la época, maneja – para dar tan sólo algunos ejemplos – el diálogo filosófico, el cuento (con un fuerte sabor orientalista más o menos convencional por aquel entonces), la parábola, el himno, el discurso político e incluso ciertos elementos dramáticos, que nos remiten a la primera obra mencionada en el texto rodoniano, es decir, *The Tempest*, de William Shakespeare.“⁷⁴⁹

Man kann ebenfalls nicht übersehen, dass das Modell von Kristeva die Intertextualität im Werk des Uruguayers nicht komplett erfasst. Rodó bezieht sich auf andere Autoren mit mehr als Anwesenheit und Abwesenheit, Affirmation und Negation. Auch nimmt er sich als Autor keinesfalls zurück. Er übt seine Autorität umfassend aus, wie man aus Ettes Untersuchung entnehmen kann: „Esa variedad genérica, sin embargo, no es heterogeneidad. Los géneros utilizados obedecen a una rigurosa funcionalidad interna en el discurso de Próspero y se insertan en una estructura intratextual y arquitextual fuertemente jerarquizada.“⁷⁵⁰

10.2.3 Der Held und seine Literatur

Obwohl sich Rodó Gedanken um den gewöhnlichen Menschen macht, glaubt er eher an das Potenzial des überragenden. Sowohl nach Emerson als auch nach Rodó verfügt theoretisch jeder Mensch über dasselbe schöpferische Potenzial, jedoch erreicht nicht jeder seinen höchsten Ausdruck. Während für Emerson der beispielhafte Mensch ebenso ein *causationist* ist, denkt Rodó den überragenden Menschen als Helden.

Zunächst ist ein Held nach Rodó ein Zeichen der natürlichen Auswahl der menschlichen Eigenschaften, in ihm entfaltet sich der höchste Ausdruck der vollkommenen Einheit. Wie Echandía beobachtet, ist der Held „como una cúspide de la personalidad, como criterio de grandeza humana, como una

⁷⁴⁹ Ottmar Ette, „Así habló Próspero‘ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, 50.

⁷⁵⁰ Ottmar Ette, „Así habló Próspero‘ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, 50.

especie de genio“⁷⁵¹. Nach der göttlichen Ordnung ist er nun ein Teil der Elite. So ist die Elite nach Rodó die einzig wahre Aristokratie. Den Helden als natürlichen Aristokraten charakterisiert eine „noble superioridad“⁷⁵². Allerdings soll diese Überlegenheit auf keinen ethnischen Unterschied oder gar eine materielle Vormachtstellung hinweisen. Vielmehr steht der natürliche Aristokrat für den idealen Ausdruck des schöpferischen Potenzials und die höchste intellektuelle Qualität. Sein Grad an Freiheit von Caliban-Elementen ist am höchsten, seine Existenz als Ariel vollendet. Der Held dient als Beispiel, nach dem seine Mitmenschen streben sollen, wie Echandía bemerkt: „El ‚Héroe americano‘ es fundamento de la confianza que los latinoamericanos deben tener en sí mismos.“⁷⁵³

Rodó selbst weist in *Ariel* auf andere Deutungen eines Helden als überragenden Menschen hin. Unter anderem geht er auf Nietzsche und seine Vorstellung eines Übermenschen als ein Antibeispiel ein:

„El anti-igualitarismo de Nietzsche, (...) negando toda fraternidad, toda piedad, pone en el corazón del *superhombre* a quien endiosa, un menosprecio satánico para los desheredados y los débiles; legitima en los privilegios de la voluntad y de la fuerza el ministerio del verdugo; y con lógica resolución llega, en último término, a afirmar que ‚la sociedad no existe para sí sino para sus elegidos‘. – No es, ciertamente, esta concepción monstruosa la que puede oponerse, como lábaro, al falso igualitarismo que aspira a la nivelación de todos por la común vulgaridad. ¡Por fortuna, mientras exista en el mundo la posibilidad de disponer dos trozos de madera en forma de cruz, – es decir: siempre, – la humanidad seguirá creyendo que es el amor el fundamento de todo orden estable y que la superioridad jerárquica en el orden no debe ser sino una superior capacidad de amar!“⁷⁵⁴

⁷⁵¹ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 30.

⁷⁵² José Enrique Rodó, „Ariel“, 26.

⁷⁵³ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 2.

⁷⁵⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 31.

Zusätzlich verweist der Uruguayer auf weitere Denker, die sich mit Heldentum in ihren Werken auseinandersetzen. Interessant sind für ihn Carlyle und Emerson: „La gran voz de Carlyle había predicado ya contra toda niveladora irreverencia, la veneración del *heroísmo*, entendiendo por tal el culto de cualquier noble superioridad. Emerson refleja esa voz en el seno de la más positivista de las democracias.“⁷⁵⁵ Was Rodó allerdings nicht erkennt, ist, dass die beiden Autoren in ihren Vorstellungen stark voneinander divergieren und dass Emerson Carlyles Deutung eines Helden vermied. Hier offenbart sich ein *misreading* nach Bloom, das jedoch keine *creative correction* darstellt.

Trotz Rodós eingeschränkter Einsicht in die Vorstellungen von Emerson soll Rodós Held mit Emersons Deutung eines beispielhaften Menschen als *causationist* kurz verglichen werden. Emerson fordert einen jeden Menschen und besonders den beispielhaften zum Nonkonformismus sowie zum höchsten Ausdruck seines Potenzials auf. Entsprechend der Vorstellung einer edlen Überlegenheit ist auch der Held nach Rodó ein Widermacher der Durchschnittlichkeit des Menschen. Er verkörpert Exzellenz im Denken und Handeln, wie aus der Ansprache Prosperos zu entnehmen ist: „Los unos seréis hombres de ciencia; los otros seréis hombres de arte; los otros seréis hombres de acción.“⁷⁵⁶ Es sind also die Schüler, die die künftigen Helden nach Rodó sind. So unterschiedlich die Schüler in ihren Begabungen und Neigungen sind, so vielfältige Helden wird es geben. Emerson denkt vielfältige beispielhafte Menschen, deren Denken und Handeln der Einheit der Natur entsprechen werden:

„There will be an agreement in whatever variety of actions, so they be each honest and natural in their hour. For of one will, the actions will be harmonious, however unlike they seem. These varieties are lost sight of at a little distance, at a little height of thought. One tendency unites them all.“⁷⁵⁷

⁷⁵⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 28.

⁷⁵⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 10–11.

⁷⁵⁷ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 266.

Auch nach Rodó muss sich die vollkommene Einheit in den Gedanken und Taten aller Helden spiegeln, denn sonst verlieren ihre Gedanken und Taten an reformierender Kraft: „Ninguna función particular aislada puede prevalecer jamás sobre esa finalidad suprema. Ninguna fuerza aislada puede satisfacer los fines racionales de la existencia individual, como no puede producir el ordenado concierto de la existencia colectiva.“⁷⁵⁸ Zudem werden entsprechend dem Naturrhythmus der beispielhafte Mensch nach Emerson und der Held nach Rodó von der Bewegtheit der Welt erfasst. Der re-naturalisierte Mensch nach Emerson kehrt immer wieder zu seinem geistigen Anfang zurück, ohne jemals sein endgültiges Ziel und Ende zu realisieren. Er ist nur eine Andeutung seiner selbst, die fortwährend einen neuen Ausdruck erhält. Obwohl Rodó den Held nicht so radikal dynamisch deutet wie Emerson, muss ebenso Rodós Held sich immer wieder erneuern. Wenn er das nicht erreicht, wird er von anderen Helden abgelöst – wie der *causationist* auch – und wieder ein Teil des Volkes.

Der Held nach Rodó ist sowohl revisionistisch als auch transitorisch. Dennoch verliert er in keinem Moment seine natürliche Verbindung zum Volk und gibt seinen Gesellschaftsauftrag ab: „El es el héroe epónimo en la epopeya de la especie; él es el inmortal protagonista.“⁷⁵⁹ Der beispielhafte Mensch Emersons dient seinen Mitmenschen: Er sieht und lenkt das Ganze, er ist das Zentrum der ganzheitlichen Umgestaltung der Gesellschaft. Der Held nach Rodó führt die Reform an, leitet die Verwirklichung des Traums einer großen Zivilisation und pflegt die göttliche Ordnung. Das Volk wiederum gibt ihm Impulse für einzelne Handlungen. Der beispielhafte Mensch nach Emerson steht in einer Wechselwirkung mit anderen re-naturalisierten Menschen, wobei das Miteinander nicht hierarchisch geprägt ist. Doch lernt der re-naturalisierte Mensch nach Emerson, dass er letztlich ohne den beispielhaften auskommen kann und muss. Nach Rodó hingegen braucht sowohl der Held das Volk als auch das Volk ihn, was Echandía beobachtet: „En el caso del Héroe tiene lugar una interacción entre el individuo y su entorno, en la que el último influye sobre el primero y éste,

⁷⁵⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 16.

⁷⁵⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 53.

a su vez, modifica aquél (...).“⁷⁶⁰ Die Beziehung zwischen dem Helden und dem Volk ist nach Rodó von Liebe geprägt. Der Held liebt sein Volk und das Volk ihn – und damit unterscheidet sich Rodó von Emerson, der eine Bewunderung eines beispielhaften Menschen in seiner Vorstellung vermeiden wollte.

Rodós Held ist außerdem ein Künstler, der ästhetisch bedeutsame Werke erschafft: „En el alma del redentor, del misionero, del filántropo, debe exigirse también *entendimiento de hermosura*, hay necesidad de que colaboren ciertos elementos del genio del artista.“⁷⁶¹ Vor allem aber ist er ein Dichter, der die Literatur der großen Zivilisation verfasst. Hierfür muss der Held als Dichter eine doppelte Herausforderung überwinden. Zum einen soll die Literatur der Ausdruck des neuen Volkes sein. Als Volksliteratur soll sie jedem zugänglich und für jeden verständlich sein. Zum anderen muss sie ihre Überlegenheit bewahren, also nicht einfach Literatur für die Massen sein. Zugleich soll der Dichter immer neue „imágenes más luminosas y triunfales“⁷⁶² schaffen und das Schaffen weiterer Werke anregen. Mit seinen Werken soll er die Sicht der Leser zurechtrücken, den Traum einer großen Zivilisation lebhaft erhalten und seine Verwirklichung beleben. Denn: „La energía de vuestra palabra y vuestro ejemplo puede llegar hasta incorporar las fuerzas vivas del pasado a la obra del futuro.“⁷⁶³

Jesus ist ein beispielhafter Held und Dichter, dem Rodó/Prospero selbst nicht wirklich folgt. Auch wenn Rodó seinen Schülern/Lesern eine klare Sicht auf das Leben vermitteln möchte, ist er selbst ein Meister der (intertextuellen) Verhüllung. Die lateinamerikanische Perspektive, aus der er spricht, zeigt sich oft – wie bereits an mehreren Stellen angedeutet – als Aneignung einer europäischen Haltung. Im folgenden Zitat zum Beispiel benutzt er den Begriff des

⁷⁶⁰ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 34.

⁷⁶¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 18.

⁷⁶² José Enrique Rodó, „Ariel“, 8.

⁷⁶³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 10.

americanismo im Zusammenhang mit den USA, wodurch sich eine europäische Sicht enthüllt:

„La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma, de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*.“⁷⁶⁴

Zudem vermeidet Rodó es anzugeben, dass er die USA selbst nie besuchte und sie deswegen nur aus zweiter Hand – zum Beispiel aus Werken anderer Autoren und der Presse – kennt. Entsprechend ist Rodós Bild von den USA größtenteils eine Konstruktion aus der Literatur. Sein Ideal, Ariel, stellt sich vor allem als fiktiver Entwurf dar. Außerdem ist der platonische Dialog eher Schein und in Wahrheit Rodós/Prosperos Monolog, in dem nur seine eigene Einstellung zur Welt geschildert wird. Die Schüler/Leser können keine Fragen stellen und keine Bedenken äußern. Sie sind stumm. Nicht nur die Schüler befinden sich in einer hierarchischen Beziehung zu ihrem Lehrer, auch der Leser wird auch dem Autor untergeordnet. Deshalb scheint Rodó durch klassische Rhetorik zu indoktrinieren, wie McClennen in ihrer bereits angesprochenen Studie herausarbeitet, und einen intelligenten, selbstständig denkenden Leser zu vermeiden. So überrascht es nicht, dass der Leser im letzten Kapitel von *Ariel*, „Así habló Próspero“, eine Allusion auf Nietzsches *Also sprach Zarathustra*⁷⁶⁵ entdeckt, obwohl er sein Konzept des Übermenschen zuvor kritisiert.

„Why create the fiction?“⁷⁶⁶, fragt McClennen berechtigterweise. Gleichzeitig gibt sie eine überzeugende Antwort darauf:

„[...] Rodó presumably presented his essay as an oration so as to place it alongside the essays to which he was directly responding. Given that Sarmiento and Bello, both university professors, were more sympathetic to

⁷⁶⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 33.

⁷⁶⁵ Vgl. Ottmar Ette, „Así habló Próspero‘ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, 55.

⁷⁶⁶ Sophia McClennen, „Cultural Politics, Rhetoric, and the Essay: a Comparison of Emerson and Rodó“, 5.

the notion of adopting U.S.-American cultural practice as a rejection of Spanish cultural influences, Rodó in his effort to persuade readers to reject their proposals places his rhetoric on equally powerful ground.⁷⁶⁷

Rodó versucht also die Autorität der Prätexte für sein eigenes Werk zu verwenden. Er übernimmt die darin enthaltenen Machtaspekte für seinen Machtdiskurs. *Ariel* soll Teil einer europäischen und lateinamerikanischen Literaturtradition sein.

Rodós Held als Dichter will von der Tradition anerkannt werden. Demnach würde er versuchen, ein starker Dichter nach Blooms Modell der Einflussangst zu sein. Allerdings verhält sich Rodós Dichter nicht zwangsläufig antithetisch zur Literaturtradition. Vielmehr betont der Uruguayer, dass der neue Dichter die Tradition weiterdenkt.

Schließlich ist der Dichter als Held der Hüter der göttlichen Ordnung und damit, anders als nach Emerson, kein Nonkonformist. Doch gerade die Ordnung, durch die er seine Überlegenheit (aus-)leben kann, stellt ihn vor Kommunikationsprobleme. Emersons „to be great is to be misunderstood“ trifft bei Rodó auf den Dialog mit dem re-vitalisierten Volk zu. Der Dichter mag freilich intellektuell überlegen sein und das Vollkommene besser erkennen als ein normaler Mensch, aber er kann diese Einsichten nicht auf eine klare und unmissverständliche Weise vermitteln. Schließlich macht sich seine Überlegenheit ebenso sprachlich bemerkbar.

Auch wenn das Volk den Dichter nicht (immer) versteht, werden seine Texte von Eliten anderer (nicht-ästhetischer) Kulturen verstanden. In den überragenden Werken der neuen Dichter Lateinamerikas werden ausländische Leser die Einzigartigkeit und die Größe der lateinamerikanischen Kultur erkennen. Wie Echandía schreibt:

⁷⁶⁷ Sophia McClennen, „Cultural Politics, Rhetoric, and the Essay: a Comparison of Emerson and Rodó“, 5.

„Otro significado del ‚Heroísmo americano‘ es constituir la más clara demostración de que los grandes hombres de América Latina son tan eminentes como los grandes hombres del resto del mundo. Rodó era un enemigo acérrimo del sentimiento de inferioridad latinoamericana frente a Europa y, en especial, frente a los Estados Unidos (...).“⁷⁶⁸

Caliban wird so Ariel würdigen müssen.

10.3 Große Zivilisation eines vereinten Lateinamerika

Die persönliche Eroberung des Individuums und die geistige Selbst-Befreiung sind der erste Schritt, um ein neues kontinentales Miteinander zu schaffen. Nur wenn alle Lateinamerikaner ihr Inneres nach dem Naturrhythmus ausrichten, können sie die Isolation Lateinamerikas überwinden und die moralische Eroberung durch die USA abwehren. Erst wenn nicht nur alle Menschen, sondern die gesamte Organisation der Gesellschaft re-vitalisiert werden, kann der Traum von einer distinguierten lateinamerikanischen Zivilisation verwirklicht werden.

Für den Entwurf eines neuen lateinamerikanischen Miteinanders blickt Rodó abermals sowohl auf Lateinamerika als auch auf die USA, um Probleme und Negativbeispiele anzuführen. Zunächst zeigt Rodó auf die großen Einwanderungsströme. Ende des 19. Jahrhunderts kamen sehr viele Europäer nach Lateinamerika – vor allem nach Argentinien und Uruguay. Rodó allerdings verzichtet darauf zu spezifizieren, an welchen Orten das beschriebene Problem liegt. Er überträgt die Situation verallgemeinert auf ganz Lateinamerika:

„El presuroso crecimiento de nuestras democracias por la incesante agregación de una enorme multitud cosmopolita; por la afluencia inmigratoria, que se incorpora a un núcleo aún débil para verificar un activo trabajo de asimilación y encauzar el torrente humano con los medios que ofrecen la solidez secular de la estructura social, el orden político seguro y los elementos de una cultura que haya arraigado íntimamente, — nos expone en el porvenir a los peligros de la degeneración democrática, que ahoga bajo la fuerza ciega del número toda noción de calidad; que desvanece en la conciencia de las sociedades todo justo sentimiento del orden; y que, librando su ordenación jerárquica a la torpeza del acaso,

⁷⁶⁸ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 41.

conduce forzosamente a hacer triunfar las más injustificadas e innobles de las supremacías.⁷⁶⁹

Rodó ist gegen die Vorstellung von „*gobemar es poblar*“⁷⁷⁰ – der politische Leitspruch von Argentinien, der ein Zitat von Juan Bautista Alberdi (1810–1884) ist. Einwanderer sind für den Uruguayer in erster Linie destabilisierende Faktoren und nicht inspirierende Elemente für ein neues Selbstverständnis und eine große lateinamerikanische Zivilisation. Als eine anonyme Menschenmasse sind sie unbeweglich und eine Gefahr für die von Rodó postulierte Dynamik der Gesellschaft. Ihr angeblich fehlender Sinn für natürliche Harmonie und göttliche Ordnung behindert die noch jungen Demokratien in Lateinamerika.

Die Demokratien werden nicht nur von den Einwanderern geschwächt. Anhand eines weiteren Beispiels eines negativen Einflusses lenkt Rodó die Aufmerksamkeit der Schüler abermals auf die USA, die ebenfalls Massen an europäischen Einwanderern aufnahmen. Das Problem sieht Rodó in der utilitaristischen Demokratieform: „Sobre la democracia pesa la acusación de guiar a la humanidad, mediocrizándola, a un Sacro Imperio del utilitarismo.“⁷⁷¹ Die Vereinigten Staaten von Amerika fördern durch ihre Regierungsform Gleichmacherei und dadurch geistige Durchschnittlichkeit. Ein Weg, der nach Rodó an einer großen Zivilisation vorbeiführt.

10.3.1 Das große Volk

Entsprechend der Idee von der Natur als vollkommene Einheit sollen alle Lateinamerikaner sich zu einem Volk vereinen. Damit die „*nueva unidad social*“⁷⁷² wirklich vollkommen ist, müssen alle Völker Lateinamerikas vollständig revitalisiert werden. Es sind die Helden, die den Prozess der Einigung des Volkes einleiten. Das können nur sie, weil sie allein den Überblick über das gesamte

⁷⁶⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 25.

⁷⁷⁰ José Enrique Rodó, „Ariel“, 25.

⁷⁷¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 23.

⁷⁷² José Enrique Rodó, „Ariel“, 51.

Volk haben. Doch auch wenn die Helden die notwendigen Anstöße geben, muss letztlich jeder einzelne Mensch die Natürlichkeit und Notwendigkeit dieser Einheit verstehen und für sich verwirklichen. Idealerweise erkennen alle Lateinamerikaner ihre geistige Jugend und sehen die eine gemeinsame natürliche Realität. Der jugendliche Geist stellt „una realidad de la vida colectiva“⁷⁷³ her.

Nach Emerson ist die Bildung einer Gesellschaft ein Vollzug eines Gedankens, der immer wieder spontan revidiert wird. So verändert sich die vorgestellte natürliche Gesellschaft unentwegt: „But the old statesman knows that society is fluid; there are no such roots and centres; but any particle may suddenly become the centre of the movement (...).“⁷⁷⁴ Auch nach Rodó wird die neue, re-vitalisierte Gesellschaft zuerst gedacht. Weil das Denken nach Rodó sinnlich ist, ist sie zudem eine ästhetische. Sie ist in ihrer natürlichen Form eine vorgestellte Gemeinschaft, die immer wieder einen neuen Ausdruck von Schönheit annehmen kann.

Die neue Einheit Lateinamerikas ist ein Prozess, der einer permanenten Revision unterliegt, in der allerdings die Vereinigung an sich nicht kritisch hinterfragt wird. Im Gegensatz zu Rodó bleibt Emerson gegenüber jeglicher Art gesellschaftlicher Verbindung und Organisation skeptisch. Trotzdem muss das neue Miteinander in Lateinamerika von jedem einzelnen Menschen und insgesamt vom Volk stets neu erblickt und vollzogen werden. Dies ist das Naturgesetz. Wie Rodó schreibt:

„[C]on tanta más razón podría decirse que el honor de cada generación humana exige que ella se conquiste, por la perseverante actividad de su pensamiento, por el esfuerzo propio, su fe en determinada manifestación del ideal y su puesto en la evolución de las ideas.“⁷⁷⁵

⁷⁷³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 8.

⁷⁷⁴ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 559.

⁷⁷⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 4.

Die ebenfalls fortwährend neuen Helden behalten das Universale und das Lateinamerikanische dabei im Blick. Sie sorgen dafür, dass trotz aller Dynamik die natürliche Harmonie und göttliche Ordnung nicht gestört werden und „la *estética de la estructura social*“⁷⁷⁶ bewahrt bleibt. Emerson hingegen will gerade jede Art von Struktur aufheben. Seine Vorstellung einer Gesellschaft ist höchst dynamisch:

„Society is a wave. The wave moves onward, but the water of which it is composed does not. The same particle does not rise from the valley to the ridge. Its unity is only phenomenal. The persons who make up a nation today, next year die, and their experience with them.“⁷⁷⁷

Während nach Emerson eine Gesellschaft eine *troop of thinkers* ist, um eine neue Nation zu verwirklichen, erkennt nach Rodó jedes einzelne Mitglied des revitalisierten, lateinamerikanischen Volkes den Traum der großen Zivilisation. Deswegen richtet jedes Individuum sein Denken und Handeln darauf aus, ihn zu verwirklichen:

„Lo necesario de la consagración particular de cada uno de nosotros a una actividad determinada, a un solo modo de cultura, no excluye, ciertamente, la tendencia a realizar, por la íntima armonía del espíritu, el destino común de los seres racionales.“⁷⁷⁸

Obwohl die Gedanken aller Menschen sich um die eine große Idee entwickeln und alle durch ihre Taten Schritt für Schritt der einen Vision entgegenstreben sollen, erkennt Rodó, dass eine Gesellschaft sowohl aus aktiven als auch passiven Teilen besteht und dass nicht alle gleichzeitig denken oder handeln können: „Sed espectadores atenciosos allí donde no podáis ser actores.“⁷⁷⁹ Das gilt sowohl für Helden als auch für das Volk. Ebenso stellt Emerson heraus, dass der Mensch sich nach seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten in dem jeweiligen Moment in die Gesellschaft einbringt oder zurückzieht:

⁷⁷⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 12.

⁷⁷⁷ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 281.

⁷⁷⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 11.

⁷⁷⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 11.

„In every company, there is not only the active and passive sex, but, in both men and women, a deeper and more important *sex of mind*, namely, the inventive or creative class of both men and women, and the uninventive or accepting class.“⁷⁸⁰

Der re-naturalisierte Mensch nach Emerson ist aktiv oder passiv, schöpferisch oder rezipierend. Dementsprechend besteht eine Gesellschaft nach Emerson und nach Rodó aus aktiven und passiven Teilen.

Diese zusätzliche Dialektik bringt noch mehr Bewegung in die lateinamerikanische Gesellschaft, und die volle Vitalität ermöglicht permanentes Wachsen sowie ungehinderte Evolution: Das re-vitalisierte Volk Lateinamerikas pflegt die Weiterentwicklung einer ästhetischen Kultur und erreicht die moralische Perfektion im Geist des antiken Griechenlands. Durch die Vereinigung der schöpferischen Potenziale verwirklicht Lateinamerika seinen Traum. Das Volk ist nun das große Volk, es lebt die große Zivilisation: „Gran civilización, gran pueblo.“⁷⁸¹

Entsprechend muss auch das Volk als Held und seine Taten müssen als heldenhaft betrachtet werden. Darauf weist Echandía explizit hin: „Ese ‚Héroe‘ es el pueblo. Rodó no lo ignora y lo menciona queriendo hacerle justicia, reclamando para él su derecho a un monumento que perpetúe su recuerdo en la memoria de los hombres.“⁷⁸² Schließlich ist jeder im Volk ein Reformierender. Aber unabhängig davon, welche Opfer das Volk bringt, besteht Rodó auf einem Unterschied zwischen ihm und der Elite.

Eine Gefahr für das große Volk sind, wie zuvor erläutert, neben den USA auch die Einwanderer. Sie sind im Moment ihrer Ankunft für Rodó Elemente fremder Kulturen, die sich womöglich den Utilitarismus der USA angeeignet haben. Der Uruguayer geht davon aus, dass die Immigranten ebenfalls eine inadäquate Sicht

⁷⁸⁰ Ralph Waldo Emerson, „Power“, 973.

⁷⁸¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 48.

⁷⁸² Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 41.

auf das Leben haben und folglich die neue Ausrichtung Lateinamerikas nicht erkennen können. Gleichwohl versteht Rodó, dass man den Einwandererstrom nicht anhalten kann und soll. Die Ausländer können Lateinamerika nützlich sein. So betont der Uruguayer: „Es indudable que nuestro interés egoísta debería llevarnos, – a falta de virtud, – a ser hospitalarios.“⁷⁸³

Regieren kann bevölkern sein. Allerdings nicht, wenn man die Einwanderer als fremde Elemente unkontrolliert ins Land hineinlässt, wie in Argentinien. „Gobernar es poblar“, aber „asimilando, en primer término; educando y seleccionando, después“⁷⁸⁴, wie Rodó herausstellt. Die Immigranten als fremde kulturelle Elemente dürfen nicht ohne Weiteres in Lateinamerika aufgenommen werden. Sie müssen sich unbedingt die lateinamerikanische Realität aneignen. Darauf weist Cespedes hin:

„Es decir, que Rodó no se opone a la inmigración en sí, sino que, de acuerdo con la lógica del poder y la razón de Estado, hace de esta un instrumento al servicio de la formación, reforzamiento y consolidación de las élites nativas a través de ese lento proceso de asimilación y selección en virtud del cual el inmigrante ha perdido ya el último rasgo de su cultura de origen y se ha consubstanciado con la nueva que lo ha acogido.“⁷⁸⁵

In den Ausführungen zu der Behandlung der Immigranten zeichnen sich Ideen zur Einwandererkontrolle nach dem Naturgesetz ab: Zuerst müssen die Ausländer re-vitalisiert werden. Bevor sie die neue Kultur annehmen, erfolgt eine von Ortiz' gedachte Entwurzelung ihrer ursprünglichen Kultur. Dieser Prozess impliziert zudem, dass die Neu-Lateinamerikaner die natürliche Harmonie und göttliche Ordnung erfassen und bejahen. Sie akzeptieren das Gesetz der Evolution und die Auslese der menschlichen Eigenschaften und damit auch die Überlegenheit der Helden. Dann werden die Besten von ihnen ausgesucht. Ein Fremder muss also nicht immer Caliban sein, er kann sich als Ariel entpuppen.

⁷⁸³ José Enrique Rodó, „Ariel“, 25.

⁷⁸⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 25.

⁷⁸⁵ Diogenes Cespedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, 46.

Es ist deutlich erkennbar, dass Rodó keine multikulturelle Gesellschaft will, die nur ein Nebeneinander von unterschiedlichen Kulturen darstellt, wie Welsch in seinem Modell der Transkulturalität kritisiert. Doch Rodós Grund, eine multikulturelle Gesellschaft zu vermeiden, ist ein anderer als die Argumentation von Welsch: In so einer Gesellschaft hätten die Helden keine Kontrolle mehr. Die einzelnen Kulturen könnten sich frei und entgegen der natürlichen Dynamik entfalten. Sie würden eine subversive Macht darstellen. Zusätzlich kann eine multikulturelle Gesellschaft keine vollkommene Einheit darstellen. Evolution und Auslese sind in so einer Form des Miteinanders unmöglich. Folglich sollen sich die Ausländer in Lateinamerika in einen transkulturellen Prozess begeben. Mit einer uneingeschränkten Offenheit, die man eher im Modell nach Welsch als in dem nach Ortiz wieder findet, sollen sie mit dem Fremden in Interaktion treten und es sich aneignen. Aber zugleich sollen sie automatisch eine Abgrenzung zu den USA suchen. Wegen Rodós Vorschlag für ein neues Selbstverständnis, in dem sich die Minderheit seiner gedachten Mehrheit anpasst, scheint es allerdings eher unwahrscheinlich, dass er den einwandernden Menschen ein Recht auf Differenz einräumt, auch wenn er im folgenden Zitat beteuert:

„Comprendo bien que se aspire a rectificar, por la educación perseverante, aquellos trazos del carácter de una sociedad humana que necesiten concordar con nuevas exigencias de la civilización y nuevas oportunidades de la vida, equilibrando así, por medio de una influencia innovadora, las fuerzas de la herencia y la costumbre. – Pero no veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, – su genio *personal*, – para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu (...).“⁷⁸⁶

Das Recht auf Einzigartigkeit scheint Rodó nur Lateinamerikanern zuzusprechen.

Trotz der Anwesenheit von Menschen mit Migrationshintergrund kann Lateinamerika nach Rodó den Traum des großen, vereinten Volkes und der großen Zivilisation erreichen – aber nur mit den besten Eigenschaften der Menschen, die ursprünglich über kulturell fremde Elemente verfügten. Obwohl Rodó zu betonen versucht, dass die große Zivilisation nur durch ein großes Volk

⁷⁸⁶ José Enrique Rodó, „Ariel“, 34.

möglich ist, kann der Eindruck nicht vermieden werden, dass das Volk lediglich als eine Quelle zur Auslese der Besten dient. Schließlich soll Lateinamerika nicht nach der Masse, sondern nach der Qualität beurteilt werden. Bezüglich der Quelle dieses Gedankens weist Rodó fälschlicherweise auf Emerson hin: „Hay una verdad profunda en el fondo de la paradoja de Emerson que exige que cada país del globo sea juzgado según la minoría y no según la mayoría de los habitantes.“⁷⁸⁷ Damit rücken das Volk und seine heldenhaften Leistungen in den Hintergrund. Aber auch das würde das Volk gemäß der göttlichen Ordnung akzeptieren. Emerson hingegen stellt die Bedeutung eines jeden Menschen als Reformers heraus:

„What is a man born for but to be a Reformer, a Remaker of what man has made; a renouncer of lies; a restorer of truth and good, imitating that great Nature which embosoms us all, and which sleeps no moment on an old past, but every hour repairs herself, yielding us every morning a new day, and with every pulsation a new life? Let him renounce everything which is not true to him, and put all his practices back on their first thoughts, and do nothing for which he has not the whole world for his reason.“⁷⁸⁸

Das Potenzial eines Menschen kann nach Emerson nicht hoch genug eingeschätzt werden – genauso wie sein Beitrag zur Umgestaltung einer Gesellschaft.

10.3.2 Der aristokratische Staat

Das große Volk kann ohne einen Staat⁷⁸⁹ nicht existieren. Ohne staatliche Einrichtungen kann der Traum der großen Zivilisation nicht verwirklicht werden. Entsprechend unterscheiden sich Rodó und Emerson deutlich in der Vorstellung und der Wichtigkeit eines Staates.

⁷⁸⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 25.

⁷⁸⁸ Ralph Waldo Emerson, „Man the Refomer“, 146.

⁷⁸⁹ Rodó denkt zunächst ein vereintes Volk im Selbstverständnis und in der Vorstellung von Werten. Jedoch schließt er eine Gemeinschaft von Staaten nicht aus, wie man das folgende Zitat lesen kann: „Pero no veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, – su genio *personal* (...)“ (José Enrique Rodó, „Ariel“, 34). Weil er aber die Einzigartigkeit eines Staates nicht zerstören will, wird nachfolgend von einem Beispielstaat und nicht von einer Staatengemeinschaft gesprochen.

Emerson sagt: „Hence, the less government we have, the better,—the fewer laws, and the less confided power.“⁷⁹⁰ Um den Einfluss einer Regierung zu mindern, stärkt Emerson den Einfluss eines einzelnen Menschen:

„The antidote to this abuse of formal Government, is, the influence of private character, the growth of the Individual; the appearance of the principal to supersede the proxy; the appearance of the wise man, of whom the existing government, is, it must be owned, but a shabby imitation.“⁷⁹¹

Emerson will Machtstrukturen und -diskurse vermeiden. Eine Regierung soll niemals über die Menschen entscheiden. Deshalb ist *self-government* wesentlich für Emersons *nation of men*.

Im Gegensatz zu Emerson wird der Staat nach Rodó zum „país del sacerdote“⁷⁹² erhoben. Dennoch muss der Staat wie das Volk zuvor re-vitalisiert werden. In der neuen Realität sind seine Institutionen und Organe dynamisch, worauf Ainsa hinweist: „Su patria es ‚dinámica‘, una patria grande y única que define en *Motivos de Proteo* como auténtica metáfora espiritual.“⁷⁹³ Die Institutionen und Organe erreichen nie ihre endgültige Form, die sowohl vom Volk als auch von den Helden geprägt wird. Auch wenn die staatlichen Einrichtungen aus dem Geist des großen Volkes entstehen, sind sie gleichzeitig Elemente zur Einhaltung der göttlichen Ordnung. Da in der göttlichen Ordnung die Liebe zum Volk impliziert ist, dient der Staat – und in dem Punkt nähern sich Rodó und Emerson wieder etwas an – dem Wohl des Volkes.

Die Regierungsform in einem re-vitalisierten Staat garantiert die Rechte eines jeden Individuums. Zu diesen gehören neben Freiheit und der Möglichkeit zur vielfältigen Entwicklung ein Recht auf Evolution und Auswahl der besten

⁷⁹⁰ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 567.

⁷⁹¹ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 567.

⁷⁹² José Enrique Rodó, „Ariel“, 6.

⁷⁹³ Fernando Ainsa, „Ariel, una lectura para el año 2000“, 54.

menschlichen Eigenschaften. Entsprechend ist alles in dem neuen Staat auf die Förderung der Besten ausgelegt:

„El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. El deber del Estado consiste en predisponer los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas, dondequiera que existan. De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad. – Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente *providencial* de la cultura.“⁷⁹⁴

Trotz umfassender Rechte, die den Bürger beschützen und ihm dienen sollen, gibt es in einem Staat keine Gleichheit im Sinne von Gleichstellung. Ähnlich wie bei Emerson kann auch bei Rodó Gleichheit nur Chancengleichheit bedeuten:

„Ninguna distinción más fácil de confundirse y anularse en el espíritu del pueblo que la que enseña que la igualdad democrática puede significar una igual *posibilidad*, pero nunca una igual *realidad*, de influencia y de prestigio, entre los miembros de una sociedad organizada.“⁷⁹⁵

Wenn man ein Volk nach seiner überlegenen Minderheit beurteilen soll, kann der Durchschnitt nicht zum Standard erhoben werden. Deshalb ist nach Rodó Auslese fest ins Grundgesetz des neuen Staates eingeschrieben, es ist die Hauptaufgabe seiner Einrichtungen.

Das politische System, das Rodó für das neue Lateinamerika als wesentlich erachtet, ist Demokratie. Sie ist mit der Dynamik der Natur vereinbar. Da Demokratie Herrschaft des Volkes bedeutet, wird die Stimme des Volkes miteinbezogen und sein Wille realisiert. Solch ein politisches System erfordert ein aktives Volk, das nicht nur seine Repräsentanten wählt und kontrolliert, sondern insgesamt am politischen Geschehen partizipiert. Allerdings findet man im Entwurf von Rodó, anders als bei Emerson, keine Ansätze, die für eine kreative

⁷⁹⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 30.

⁷⁹⁵ José Enrique Rodó, „Ariel“, 30.

und pragmatistisch gedeutete Demokratie sprechen. Rodó arbeitet nämlich keine Vorstellung davon aus, wie das Volk sich einbringt und was für ein Gewicht es in politischen und gesellschaftlichen Prozessen hat. So kritisiert Cespedes:

„Pero su escasa experiencia política, fruto de la inserción burocrática en el viejo orden, y su desdén por el pueblo, le cerraron de antemano al arielismo toda posibilidad de concreción en formas partidarias de organización política para la toma del poder.“⁷⁹⁶

Wegen der durchgehenden Hervorhebung einer Elite impliziert Rodó vielmehr eine Reduktion des Volkes auf die Funktion von Wählern.

Allerdings gilt nur die Stimme, die vom re-vitalisierten und ästhetisch gebildeten Volk abgegeben wurde. Gleichzeitig können nur die Menschen als Politiker gelten, die re-vitalisiert und herausragend sind. Es können nur diejenigen führen, die natürlich überlegen sind: „Y lo afirmativo de la democracia y su gloria consistirán en suscitar, por eficaces estímulos, en su seno, la revelación y el dominio de las *verdaderas* superioridades humanas.“⁷⁹⁷ Dadurch, dass die Helden als die einzig wahre Führungselite aus dem Volk entstammen und zu ihm zurückkehren, kennen sie das Volk und können es führen. Weil in der Politik eines re-vitalisierten Staates keine fremden Elemente mehr enthalten sind, ist die Sicht auf die Welt und ihre Wirklichkeit frei. Die politischen und kulturellen Ereignisse und Entwicklungen werden von den Helden richtig erfasst. Diese können adäquat auf sie reagieren, Ariel kann die moralische Eroberung durch Caliban abwehren.

Das aristokratische Wesen der Helden bestimmt den Geist des Staates. Eine Demokratie, wie Rodó sie entwirft, erscheint weniger als ein dynamisches und harmonisches System. Vielmehr zeichnet sie sich als ein Kampf zwischen den niedrigen und höheren Elementen ab. Dabei geht es nicht um einen

⁷⁹⁶ Diogenes Cespedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, 38.

⁷⁹⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 24–25.

Überlebenskampf, der davon bestimmt ist, wer mehr besitzt, wie im folgenden Zitat erkennbar:

„Y el exclusivo cuidado del engrandecimiento material – numen de aquella civilización – impone así la lógica de sus resultados en la vida política, como en todos los órdenes de la actividad, dando el rango primero al *struggle-for-life* osado y astuto, convertido en la brutal eficacia de su esfuerzo en la suprema personificación de la energía nacional, – en el postulante a su *representación* emersoniana, – en el *personaje reinante* de Taine!“⁷⁹⁸

In diesem Streit geht es um intellektuelle Stärke: Fortwährend versuchen die Menschen aus dem Volk, zu Helden aufzusteigen, und jeder Held versucht, seine Überlegenheit zu bewahren. Die Einrichtungen des Staates unterstützen den Streit und sollen ihn harmonisieren:

„Sólo un régimen democrático puede conciliar en su seno esas dos condiciones de la emulación, cuando no degenera en nivelador igualitarismo y se limita a considerar como un hermoso ideal de perfectibilidad una futura equivalencia de los hombres por su ascensión al mismo grado de cultura. Racionalmente concebida, la democracia admite siempre un imprescriptible elemento aristocrático, que consiste en establecer la superioridad de los mejores, asegurándola sobre el consentimiento libre de los asociados. Ella consagra, como las aristocracias, la distinción de calidad; pero la resuelve a favor de las calidades realmente superiores, — las de la virtud, el carácter, el espíritu, — y sin pretender inmovilizarlas en clases constituidas aparte de las otras, que mantengan a su favor el privilegio execrable de la casta, renueva sin cesar su aristocracia dirigente en las fuentes vivas del pueblo y la hace aceptar por la justicia y el amor.“⁷⁹⁹

Da aber in einer Gesellschaft niemals alle Mitglieder gleich gebildet und gleich überlegen sein können, braucht der aristokratische Staat zwangsläufig immer ein minderwertiges Volk, von dem sich die wechselnden Eliten absetzen können. Machtstrukturen und -diskurse sind für Rodós neuen Staat wesentlich. Doch die daraus resultierende Ungleichheit ist für Rodó natürlich und wird vom Volk akzeptiert, weil es darin die Ankündigung des Traums einer großen Zivilisation sieht:

⁷⁹⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 44.

⁷⁹⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 30–31.

„De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque ella será sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad. – Cuando se la concibe de este modo, la igualdad democrática, lejos de oponerse a la selección de las costumbres y de las ideas, es el más eficaz instrumento de selección espiritual, es el ambiente *providencial* de la cultura.“⁸⁰⁰

Die natürliche Hierarchie ist für Rodó eine unerlässliche Maßnahme, um die Gleichmacherei einer utilitaristischen Demokratie zu zerstören und auf längere Sicht zu vermeiden:

„Siendo, pues, insensato pensar, como Renan, en obtener una consagración más positiva de todas las superioridades morales, la realidad de una razonada jerarquía, el dominio eficiente de las altas dotes de la inteligencia y de la voluntad, por la *destrucción* de la igualdad democrática, sólo cabe pensar en la *educación* de la democracia y su reforma.“⁸⁰¹

Weil es aber in der Natur des Menschen liegt, sich nicht degradieren zu lassen, werden die Menschen einen intellektuellen Konkurrenzkampf unter sich austragen und einen Augenblick des Widerstandes leisten, um zumindest für die Dauer eines Moments Helden zu sein. Dabei hat nach Rodó jeder Mensch das Recht auf die Möglichkeit der Überlegenheit. Nach dem Naturgesetz ist das gerecht.

Eine Gerechtigkeit allerdings, die auf einem ästhetischen Verständnis von Moral beruht, liegt immer im Auge des Betrachters. Da die Fähigkeit, Schönheit zu erfassen, sich im Helden und im Volk unterschiedlich äußert, wird die Auslegung von Gerechtigkeit divergieren müssen. Doch auch diesbezüglich, ist sich Rodó sicher, werden das Volk und die Politiker eine Übereinkunft finden, denn „[I]a idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentimiento moral es, pues, exacta, lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades“⁸⁰². Diese Übereinkunft bedeutet jedoch letztlich, dass das Volk die Auslegung von Gerechtigkeit durch den Politiker akzeptieren wird.

⁸⁰⁰ José Enrique Rodó, „Ariel“, 30.

⁸⁰¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 29.

⁸⁰² José Enrique Rodó, „Ariel“, 21.

Der Uruguayer beruft sich auf ein griechisches Modell der Demokratie. Nach Rodó handelt es sich um eine Demokratie, die die besten Eigenschaften des Menschen hervorbringen soll und in der nur überragende Menschen das Volk führen können. Darin erkennt Echandía eine Erneuerung und Verbesserung gegenüber vorherigen Regierungsformen:

„El modelo griego, que le sirvió como herramienta teórica para defender el desarrollo integral de la personalidad, vuelve a ser su fuente en el planteamiento de una democracia caracterizada por la selección de los mejores, no ya en el sentido irracional del Antiguo Régimen, sino según el criterio de la inteligencia, la sensibilidad y la superioridad moral.“⁸⁰³

Doch für seine Ausführung einer Demokratie orientiert sich Rodó vielmehr an französischen Autoren wie Taine und Renan, die autoritär in ihren politischen Vorstellungen waren, wie Céspedes unterstreicht:

„[L]as ideas filosóficas y políticas que fundamentan esta pose provengan, no de Rousseau, Voltaire, Diderot, Robespierre o Marat, sino de aquellos que como Comte, Renan, Taine o Bourget, niegan toda igualdad de derechos como fundamento de la democracia. Analizadas así las cosas, no es entonces extraño que los intelectuales aristocratizantes que en América Latina recuperan este linaje autoritario que excluye al pueblo de toda participación en la política, busquen la garantía de sus teorías democráticas en la autoridad de los intelectuales románticos alemanes y, posteriormente, en los positivistas y empiristas anglonorteamericanos (...).“⁸⁰⁴

In Rodós Ausführungen zum neuen Staat wird deutlich, dass er um jeden Preis eine Herrschaft der Ungebildeten und der materiell Interessierten vermeiden will. Auf diese Weise soll keine Diktatur in Lateinamerika eine Möglichkeit bekommen. Allerdings können Rodós Ausführungen zu einem Staat ohne Weiteres negativ gedeutet werden, wie Céspedes ausarbeitet: „En el arielismo, la justificación del totalitarismo es una posibilidad. El ideal, en circunstancias extremas, puede aliarse con la fuerza ciega de lo utilitario a condición de que encauce hacia el

⁸⁰³ Darío Echandía, *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó*, 8.

⁸⁰⁴ Diogenes Céspedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, 50.

bien de la colectividad las energías de la bestia calibanesca.“⁸⁰⁵ Ein Beispiel dafür, das Cespedes anführt, ist die Diktatur von Rafael Trujillo (1891–1961) in der Dominikanischen Republik. 1914 gründete Trujillo eine kleine literarische Gruppe mit dem Namen „Ariel“, zu der einige Intellektuelle des Landes gehörten. Als Trujillo 1930 durch einen Putsch, der von den USA unterstützt wurde, an die Macht kam, etablierte er eine brutale Diktatur (1930–1961), in der die Intellektuellen der literarischen Gruppe wichtige Ämter bekleideten. Konträr zu den Ausführungen von Rodó in *Ariel* wurden Andersdenkende und -handelnde durch die vermeintliche *arielistische* Elite diskriminiert. Nach Cespedes erlauben Rodós Vorstellungen einer idealen Gesellschaft eine Interpretation, nach der derjenige, der sich der Hierarchie und Ordnung nicht fügt, aus der Gesellschaft mit allen Mitteln ausgeschlossen werden kann: „Si no obedece a este llamado, su exclusión y marginación como sujeto peligroso, no domesticable, también están ya designadas de antemano: la cárcel, el cementerio, el exilio o el confinamiento siquiátrico.“⁸⁰⁶ Auch wenn Cespedes berechtigterweise auf Rodós radikale Deutung eines Staates hinweist, bezieht er in seine Analyse weitere Gedanken von Rodó nicht ein – genauso wenig wie die Intellektuellen in der Dominikanischen Republik. Das sind zum einen Rodós Ausführungen zum *gran pueblo*, also der Respekt der führenden Elite gegenüber dem Volk, und zum anderen, dass Rodó den Staat dynamisch deutet, damit unter allen Bedingungen eine statische Regierungsform, wie die einer Diktatur, vermieden wird.

10.3.3 Die Bildung der kulturellen und politischen Exzellenz

In *Ariel* ist der Bildungsauftrag zentral: So wie Prospero den Schülern eine neue Lebensweise präsentiert, so soll auch die Elite ihre Pflicht der Lehre gegenüber dem Volk erfüllen.

⁸⁰⁵ Diogenes Cespedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, 21.

⁸⁰⁶ Diogenes Cespedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, 21.

In ihrer allgemeinen Form bedeutet Bildung Pädagogik des Schönen, wie man aus Rodós Zitat entnehmen kann:

„Cultivar el buen gusto no significa sólo perfeccionar una forma exterior de la cultura, desenvolver una aptitud artística, cuidar, con exquisitez superflua, una elegancia de la civilización. El buen gusto es ‚una rienda firme del criterio‘.“⁸⁰⁷

Ferner soll Bildung innovativ und vielfältig sein sowie Erneuerungen und die Vielheit der Natur in Gedanken und Handlung anregen. Dennoch muss die neue Pädagogik den Geist der Klassik ununterbrochen mit einbeziehen – aus ihm beziehen die Schüler die moralische Perfektion. Für die natürliche Bildung nach Rodó ist ebenfalls die Lehre des Traums einer großen Zivilisation unerlässlich: „La educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que se la mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo.“⁸⁰⁸ Damit die Bildung ganzheitlich ist, muss auch die Naturwissenschaft miteinbezogen werden.

Auch nach Emerson ist Bildung des Bürgers eine wesentliche Aufgabe des Staates. Im Zentrum der Bildung allerdings stehen das Naturerleben und *self-culture*. Für die Entfaltung und Weiterentwicklung des Menschen werden das *Self* und das *self* im Menschen angeregt und die Herausbildung von Exzellenz gefördert. Nach Emerson lernt der Mensch sein Leben lang und entwickelt sich permanent fort: „Meantime the education of the general mind never stops.“⁸⁰⁹

Nach Rodó ist die erste Aufgabe der neuen Bildung, das natürliche Lesen zu unterrichten. Schließlich müssen sowohl das große Volk als auch die aristokratische Elite das Evangelium, Rodós *Ariel*, lesen können, und dadurch über eine gemeinsame Sprache und Realität verfügen. Das zentrale Instrument einer so gedachten Bildung ist daher Literatur als Kunst. Für Emerson ist Literatur ebenfalls das zentrale Lehrinstrument:

⁸⁰⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 19-20.

⁸⁰⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 29.

⁸⁰⁹ Ralph Waldo Emerson, „Politics“, 560.

„The next great influence into the spirit of the scholar, is, the mind of the Past, — in whatever form, whether of literature, of art, of institutions, that mind is inscribed. Books are the best type of the influence of the past, and perhaps we shall get at the truth, — learn the amount of this influence more conveniently, — by considering their value alone.“⁸¹⁰

Da aber Rodó die Elite unablässig vom Volk absetzt sowie eine Literatur für die Elite und eine für das Volk insinuiert, muss auch zwischen einer Allgemeinbildung, die das Volk und die spätere Elite einschließt, und einer Eliteausbildung unterschieden werden – eben diese Unterscheidung will Emerson vermeiden. Ob (Volks-)Schulen oder Universitäten, die neuen bildenden Einrichtungen sind alle dynamisch. Ähnlich Emerson fordert eine Re-Naturalisierung der Bildungsinstitutionen und der Vorstellung von Bildung an sich:

„We are to revise the whole of our social structure, the state, the school, religion, marriage, trade, science, and explore their foundations in our own nature; we are to see that the world not only fitted the former men, but fits us, and to clear ourselves of every usage which has not its roots in our own mind.“⁸¹¹

Entsprechend unterliegen die Organisationsformen und Lehrpläne nach den Vorstellungen beider Autoren permanenter Veränderung. Nach Rodó werden sie fortwährend an die Bedürfnisse des Volkes und an die Veränderungen in der mechanisiert-utilitaristischen Wirklichkeit angepasst. In ihr Curriculum werden auch Elemente fremder Kulturen miteinbezogen, so wie Prospero von anderen Autoren und ihren Philosophien spricht. Jedoch wird darauf geachtet zu differenzieren, welche fremden Elemente für das gesamte Volk zum Eigenen werden sollen, welche von jedem Einzelnen angeeignet werden können und welche als vollständig abzulehnen sind, wie etwa der Utilitarismus.

Nicht nur die Bildungseinrichtungen und Lehrpläne sollen permanent erneuert werden. Rodó hat keine Einwände gegen neue Unterrichtsformen und stellt sogar die Möglichkeit heraus, die traditionellen Rollen in der Bildung, also Alt unterrichtet Jung, zu überwinden:

⁸¹⁰ Ralph Waldo Emerson, „The American Scholar“, 56.

⁸¹¹ Ralph Waldo Emerson, „Man the Reformer“, 146.

„Pienso con Michelet que el verdadero concepto de la educación no abarca sólo la cultura del espíritu de los hijos por la experiencia de los padres, sino también, y con frecuencia mucho más, la del espíritu de los padres por la inspiración innovadora de los hijos.“⁸¹²

Mit dieser Idee – Jung unterrichtet Alt – deutet Rodó darauf hin, dass Bildung nicht nur eine Pflicht junger Menschen ist. Alle re-vitalisierten Bürger, unabhängig welchen Alters, sollen ihr Leben lang lernen. Durch ein generationenübergreifendes Lernen profitieren die Alten von einer neuen Sicht auf die Welt der Jungen und die Jungen von den Erfahrungswerten der Alten.

Nach Rodó werden von der ersten Unterrichtsstunde an alle Schüler nach ihren Fähigkeiten gefördert und ausgewählt. Schließlich soll die Einzigartigkeit des Individuums ihren höchsten Ausdruck erfahren. Da alle Menschen in der natürlichen Harmonie und göttlichen Ordnung unterrichtet werden, begreifen sie, wie Cespedes schreibt, „[q]ue el pueblo entienda que es inferior, que aprenda que en la democracia la igualdad existe como *posibilidad*, pero no como igual *realidad*“⁸¹³. Sie verstehen, dass in dem neuen Staat nur wenige eine Exzellenz in Gedanken und in der Handlung erreichen und somit eine Hochschule besuchen können. So gehen nur Menschen mit einem überragenden Potenzial an die Universität. Denn mehr noch als die (Volks-)Schule pflegt die Universität die Aristokratie und unterstützt die Entwicklung eines höheren Wissens. Sie ist die zentrale Institution in der Entwicklung einer großen Zivilisation, sie macht Menschen mit überragendem Potenzial zu Helden.

Bildung bedeutet nicht nur kulturelle Erziehung, sondern auch politische, also „la *educación* de la democracia y su reforma“⁸¹⁴. Rodó versteht, dass die Demokratie, die er für Lateinamerika als bestmögliches System denkt, zuerst von Lateinamerikanern gelernt werden muss. Hierfür verantwortlich sind die Helden, wie Alonso erkennt: „La democracia debe ser educada y Rodó le encomienda a

⁸¹² José Enrique Rodó, „Ariel“, 10.

⁸¹³ Diogenes Cespedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, 20.

⁸¹⁴ José Enrique Rodó, „Ariel“, 29.

la élite de superar las limitaciones de un pensamiento racionalista incapaz de lograr una síntesis entre valores e intereses divergentes.“⁸¹⁵ Mit anderen Worten wird die Ideologie der Helden, das heißt möglicherweise die einer Diktatur, unterrichtet, wie Cespedes argumentiert:

„Corresponde, entonces, a los intelectuales arielistas elaborar la ideología que justifique, ante los asociados, la superioridad de las élites dirigentes y hacer efectivo que el pueblo se convenza de su inferioridad. En esto consiste, según Rodó, educar.“⁸¹⁶

Jeder Mensch in Lateinamerika muss verstehen, dass der Erfolg eines demokratischen Systems von der Einhaltung der absoluten Ordnung abhängt. Ferner wird das Volk in den wesentlichen Gesetzen unterrichtet, zum Beispiel, dass sich Gerechtigkeit in der Schönheit andeutet: „Considerad al educado sentido de lo bello el colaborador más eficaz en la formación de un delicado instinto de justicia.“⁸¹⁷ Der positive Aspekt daran ist: Die Gerechtigkeit kann nun von den Bürgern nachvollzogen werden. Gleichzeitig muss das Volk lernen, dass die Gerechtigkeit nicht von ihm ausgesprochen und verwirklicht wird, sondern von einem Helden, der die wahre moralische Autorität ist: „Ella debe complementar tan noble cometido, haciendo objetos de una educación preferente y cuidadosa el sentido del orden, la idea y la voluntad de la justicia, el sentimiento de las legítimas autoridades morales.“⁸¹⁸ Doch so wie sich das Volk am demokratischen System beteiligt, so kann es neue Gesetze einfordern – ihre Verwirklichung wird allerdings von der Elite geprüft und ausgeführt.

Unabhängig davon, wie gut die Bildung des aristokratischen Staates sein mag, muss der Mensch selbst Wissen annehmen und für sich aneignen. Erkennbar wird dieser Gedanke in dem Begriff der freiwilligen Ignoranz: „Ninguna firme

⁸¹⁵ Diego Alonso, „José Enrique: una retórica para la democracia“, 183.

⁸¹⁶ Diogenes Cespedes, „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, 20.

⁸¹⁷ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

⁸¹⁸ José Enrique Rodó, „Ariel“, 30.

educación de la inteligencia puede fundarse en el aislamiento candoroso o en la ignorancia voluntaria.“⁸¹⁹ Das gilt auch für den Fall, dass er seine überlegenen Fähigkeiten erkennt: Er muss sein höheres Potenzial nicht verwirklichen wollen. Dazu kann ihn nichts in der Welt zwingen. Was Bildung und eine Umgebung, die positiv gegenüber Wissen und Exzellenz eingestellt ist, im Idealfall erreichen kann, ist, das Individuum zu animieren, den Helden in sich zu leben und seinem Volk zu dienen. Nach Emerson kann der re-naturalisierte Mensch lediglich inspiriert werden. Niemand kann Wissen für ihn aneignen und vollziehen. Doch anders als nach Rodó, für den der Mensch eine Autorität und eine Erziehung braucht, kann sich nach Emerson der Mensch nur durch sich selbst erlösen: „Nothing can bring you peace but yourself. Nothing can bring you peace but the triumph of principles.“⁸²⁰

Für die politische und kulturelle Bildung und das Funktionieren des Staates nimmt Literatur eine zentrale Rolle ein. Sie ist der öffentliche Raum, in dem sich der Geist des Volkes und sein Entwicklungsstand spiegeln. Letztlich soll sich die große Zivilisation nicht nur in einer ausgereiften Demokratie und majestätischen Städten, die die Lateinamerikaner errichten werden, sondern vor allem in der Literatur äußern. Die lateinamerikanischen Helden sollen „la más alta poesía“⁸²¹ verfassen. So braucht Lateinamerika einen Vergleich mit der Literatur aus Europa nicht zu scheuen, denn sie wird in ihrem Geist erschaffen. Ette resümiert wie folgt: „Así, la modernidad se apropia *desde y para* el subcontinente; la visión del futuro, sin embargo, no es la de América Latina sino la de *una América latina*.“⁸²² Die Literatur der „*una América latina*“ soll als Differenz und Zeichen der Überlegenheit nach außen und besonders im Vergleich mit den USA verstanden werden.

⁸¹⁹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 9.

⁸²⁰ Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, 282.

⁸²¹ José Enrique Rodó, „Ariel“, 17.

⁸²² Ottmar Ette, „‘Así habló Próspero’ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel“, 62.

10.4 Zusammenfassung

Emerson und Rodó sind beide genaue, kritische Beobachter ihrer Gesellschaften und deren Entwicklungen. Während Rodó in seinem analysierenden Blick ganz Lateinamerika einbezieht, denkt Emerson kosmopolitisch. Beide Autoren kritisieren die Orientierung der Menschen am Materialismus, beide sprechen die Situation ihrer jeweiligen Amerikas nach der politischen Überwindung des Kolonialismus an. Emanzipation beschäftigt sowohl Emerson als auch Rodó, der allerdings Lateinamerika von den USA zu emanzipieren sucht. So sieht Rodó in der wachsenden Macht der USA vor allem eine moralische und kulturelle Gefahr für Lateinamerika.

Beide Autoren sehen es als eine dringende Notwendigkeit an, einen alternativen Lebensentwurf zu formulieren. Während Emerson einen jeden Menschen mit seinen Worten erreichen will, richtet sich Rodó an eine Elite. Der alternative Lebensentwurf wird nach Emerson in erster Linie von einzelnen Menschen verwirklicht und als Folge davon von einer Gesellschaft. Auch Rodó will, dass der Entwurf vom ganzen Volk verwirklicht wird, nur soll die Elite seine Verwirklichung steuern und kontrollieren.

Bei Emerson erfährt der Mensch in der ganzheitlichen Begegnung mit der Natur eine Befreiung aus den Einschränkungen der materialistisch-mechanisierten Wirklichkeit. Rodó verwendet für seinen Entwurf das Symbol des Luftgeistes Ariel, den er aus Shakespeares *The Tempest* entnimmt als sein Ideal (und Caliban als das Antiideal) und erkennt zusätzlich im Rhythmus der Natur die Loslösung von den Bedrohungen in der mechanisiert-utilitaristischen Wirklichkeit. Die zentralen Gesetze der Natur sind für Rodó Dynamik, Evolution und Auswahl der besten menschlichen Eigenschaften.

Auch wenn Emerson Dynamik in seinem Entwurf denkt, unterscheiden sich die beiden Autoren in der Interpretation dieses Gesetzes. Während die Destruktion und Konstruktion der Welt nach Emerson als ohne festen Grund erscheint und damit alles Feste sowie Verfestigte unterhöhlt, werden einer dynamisch gedeuteten Welt nach Rodó ihre Substanz und ihr Fundament nicht entzogen.

Obwohl die Welt nie still steht, bietet sie fortwährend Orientierung und festen Grund; und ihre Bewegtheit stellt für Rodó eine natürliche Harmonie dar. Im beständigen Fließen zwischen Anfang und Ende entdeckt der Uruguayer eine Kraft – den Geist der Jugend, nach dem der Mensch sein Inneres ausrichtet –, mit der man negative Entwicklungen ins Positive umkehren kann.

Die Dynamik der Natur ist nach Emerson und Rodó aufs Wachsen und somit auf Evolution ausgerichtet. Alles Seiende strebt permanent nach seiner Fortentwicklung und Transformation. In Rodó erkennt man bereits einen darwinistischen Einfluss. Entsprechend betont der Uruguayer – anders als Emerson –, dass in der Natur nur das Beste vom Besten weiter existiert. Die Evolution führt nicht zu einer Vereinheitlichung, sondern zu Vielheit in einer natürlichen Einheit. Die Evolution ist eine geistige und äußert sich bei beiden Autoren im herausragenden/überragenden Menschen und nach Rodó auch im Volk, das eine natürliche Einheit darstellt.

Für beide Autoren ist die Welt in der natürlichen Realität ein zeit- und grenzenloser Raum. Rodó richtet seinen Blick von Lateinamerika ab und tendiert nach Europa und zu seiner Vergangenheit, um die Wiege der europäischen Zivilisation zu erfassen. Den Lateinamerikanern sollen das antike Griechenland und das frühe Christentum als Beispiel dienen. Obwohl nach Emerson ein retrospektives Sehen möglich ist, vermeidet er die Hervorhebung einer einzigen vergangenen Kultur und Religion als Inspiration. Dennoch blicken beide Denker zugleich in die Zukunft und auf die Evolution, in der Emerson eine emanzipierte universale *nation of men* und Rodó eine große Zivilisation Lateinamerikas erkennen. Allerdings bedeutet der Rhythmus der Natur, dass die Gegenwart sich permanent über sich hinaus bewegt und die Zukunft nur ein Weiterstreben sein kann. Entsprechend wird Lateinamerika als große Zivilisation nach Rodó als ein Raum des Hoffens auf die Zukunft gedeutet.

Sowohl nach Emerson als auch nach Rodó offenbart sich in der Natur eine neue Spiritualität. Die natürliche Einheit ist für Rodó eine vollkommene. Die natürliche Harmonie bedeutet für den Uruguayer außerdem göttliche Ordnung. Nach beiden Autoren wird das Göttliche als Dynamik der Welt verstanden, jedoch mit

unterschiedlichen Konsequenzen. Emerson entwirft eine spirituelle Wesenheit als Prozess. Die Welt steht nach Emerson immer wieder vor ihrer Offenbarung, ohne jemals eine volle Offenbarung zu erleben. Nach Rodó ist das Spirituelle im Menschen immanent und unterliegt dem Rhythmus der Natur. Der Mensch oszilliert zwischen Glaube und Skepsis, ohne dabei seine Spiritualität wirklich zu verlieren. Da Spiritualität permanenter Bewegtheit unterliegt, verändert der Glaube des Menschen auch immer seine religiöse Ausdrucksform – eine Vorstellung, die schon bei Emerson vorhanden ist. Zudem wird im Denken beider Schriftsteller Evolution mit Spiritualität vereint. Während Emerson den Gedanken einer Auslese vermeidet, ist für Rodó natürliche Auslese immer eine vollkommene. Da es nach beiden Denkern keinen christlichen Gott mehr gibt, deuten beide Jesus nicht als Sohn Gottes, sondern als einen herausragenden/überragenden Menschen. Doch während Emerson eine religiöse Kehre einleitet, die später zur Umkehrung der christlichen Werte führt, postuliert Rodó die Orientierung an den ethischen Werten des frühen Christentums.

Die dynamische und spirituelle Welt ist für beide Autoren erfüllt von Schönheit. Deswegen geht der Mensch nach Emerson in die physische Natur hinaus. Der Mensch nach Rodó sucht dagegen die Schönheit in der Stadt, die für ihn ein Ort der Zivilisation ist. Das Sehen der Natur/der Stadt ermöglicht nach beiden Autoren eine Offenbarung. Nach Emerson ist sie ein mystisches Erleben, bei Rodó mutet es stellenweise als solches an. Der Mensch nach Emerson entdeckt in der Vereinigung mit der Natur den Bewusstseinszustand des intuitiven Self und danach wieder den des rational-handelnden self. Nach Rodó wird der Mensch nicht vollständig eins mit der Natur und verbleibt daher im Bewusstseinszustand des rational-denkenden Individuums. So erkennt der Mensch nach Emerson seine Vollkommenheit und seine Unvollkommenheit sowie sein schöpferisches Potenzial. Im Geist der Jugend erblickt der Mensch nach Rodó sein schöpferisches Potenzial. Außerdem stellt Rodó die moralische Erkenntnis als Resultat eines ästhetischen Erlebens dar. Auch wenn für beide Autoren Werte relativ sind, so sind sie nach Rodó in ihrem Wesen traditionell.

Sehen bedeutet Denken für Emerson und Rodó. Beide gehen davon aus, dass die Intuition mehr als die Ratio erkennt. Dennoch sollen sich die Intuition und die Ratio für eine natürliche Weise des Denkens ergänzen. Nach Emerson zeigen die Erkenntnisse wie Freiheit aus der Offenbarung im Self erst durch ihren Vollzug im self ihren Wert als Emanzipation. Nach Rodó äußert sich die Wirkung der Natureinsichten erst in den Handlungen des re-vitalisierten Menschen. So ist Handlung nach beiden Autoren ein Aspekt der Naturmethode und zugleich ein Wesensmerkmal der Menschen.

Denken und Handeln stehen nach Emerson und Rodó nie still. Es gibt keinen endgültigen Gedanken und keine finale Tat. Indem der Mensch unabhängig denkt und handelt, ist er für Emerson self-reliant. Für Freiheit in Gedanken und Taten muss sich der Mensch nach Rodó zuvor selbst erobern. Auch wenn der Uruguayer Macht und Kontrolle betont, verlässt sich der Mensch nach beiden Denkern auf sein transzendentes und weltliches Potenzial. Das Denken und Handeln eines self-reliant Menschen nach Emerson ist nonkonformistisch. Für Rodó können Ideen und Taten reformierend und gegenüber dem Utilitarismus subversiv sein, solange die göttliche Ordnung und die Überlegenheit der überragenden Menschen nicht untergraben werden.

Zudem verhindert das re-vitalisierte Denken nach Rodó eine Entlatinisierung. Für ein neues Selbstverständnis wendet sich der re-vitalisierte Mensch Europa und vor allem dem antiken Griechenland zu, auch akzeptiert er seine spanischen Wurzeln. Dennoch kann er sich fremde Elemente anderer Kulturen – auch intertextuelle – für seine neue Identität, die so neu nicht ist, aneignen. Emerson denkt ebenfalls für ein neues, emanzipiertes Selbstverständnis eine fortwährende Aneignung des Fremden.

Auch wenn Emerson und Rodó wissen, dass jeder Mensch wegen seines schöpferischen Potenzials ein Reformist ist, glauben sie an das Vermögen des herausragenden/überragenden Menschen. Für Rodó ist der überragende Mensch ein Held, für Emerson ist ein beispielhafter Mensch auch ein causationist. Rodó stellt in seiner Vorstellung eines Helden edle Überlegenheit und aristokratische Züge heraus. Diese Eigenschaften versucht Emerson in

seiner Vorstellung zu vermeiden und denkt den beispielhaften Menschen demokratisch. Für beide Denker verkörpert der überragende/herausragende Mensch Exzellenz im Denken und Handeln. Ein Held und ein beispielhafter Mensch sind daher beispielhafte Modelle in einer Gesellschaft nach Rodó und Emerson.

Nach Emerson vereinen sich die Menschen freiwillig zu einer Gesellschaft. Die Einheit aller Lateinamerikaner zu einem Volk ist für Rodó hingegen nicht nur ein Gesetz der Natur, sondern die einzige Möglichkeit, den Traum einer großen Zivilisation zu verwirklichen. Bei beiden Autoren allerdings ist die Gesellschaft eine vorgestellte und eine dynamische, die keinen finalen Ausdruck kennt.

Das re-vitalisierte Volk ist ein großes Volk für Rodó, für Emerson ist es eine universale nation of men. Im Gegensatz zu Emerson ist die dynamische Gesellschaft nach Rodó vor allem hierarchisch: Die Helden sind überlegen, das Volk ist unterlegen, und beide Gruppen akzeptieren die transitorische Stellung der anderen. Rodó geht ferner auf die Problematik der Einwandererströme ein. Ausländer können aufgenommen werden, nur werden die Besten von ihnen ausgewählt.

Für das neue Miteinander nach Emerson und Rodó wird der Staat mit seinen Organen und Institutionen nach dem dynamischen Verlauf der Natur reformiert. Alle staatlichen Einrichtungen dienen nach Emerson der self-culture des einzelnen Menschen, nach Rodó dem kollektiven Wohl des Volkes. Während Emerson herausstellt, dass man den Einfluss des Staates mindern und den Einfluss des einzelnen Menschen stärken soll, plädiert Rodó für einen starken und aristokratischen Staat. Der Staat nach Rodó ist unbedingt notwendig, um die absolute Ordnung zu wahren sowie Evolution und die Auslese der Besten zu pflegen.

Demokratie ist für beide das einzig mögliche politische System. Während sie für Emerson das geringste Übel darstellt, darf Demokratie für Rodó – mehr als für Emerson – nicht Gleichstellung und Durchschnitt bedeuten. Nach den Entwürfen beider Autoren können nur die Menschen Politiker sein, die aus dem Geist des

Volkes entspringen und das Volk kennen. Trotz einer natürlichen Führungselite, die sich aus representative men zusammensetzt, sieht Emerson es als unbedingt erforderlich an, dass der Bürger sich beteiligt. Bei Emerson zeichnet sich eine pragmatisch gedeutete Demokratie ab. Eine Partizipation des Volkes am politischen Geschehen ist auch bei Rodó impliziert, jedoch zeigt sich sein Beitrag wegen seiner intellektuellen Unterlegenheit gegenüber der Elite als gering an.

In der neuen nation of men und dem re-vitalisierten Lateinamerika sind kulturelle und politische Bildung zentral. Hierbei allerdings unterscheidet Rodó abermals zwischen dem Volk und der Elite. In Volksschulen erfahren alle Bürger eine ästhetische Allgemeinbildung, und in Hochschulen wird die intellektuelle Exzellenz gefördert. Während Emerson Bildung als Inspiration deutet, hält Rodó eher an einer Lehrer-Schüler-Beziehung und dadurch an Bildung als Anleitung fest. Nach beiden Autoren bedeutet Bildung zudem lebenslanges Lernen.

Literatur ist das zentrale Bildungsinstrument für Emerson und Rodó. Sie ist Kunst, die beide Autoren als Übersetzung der Einsichten in die Natur verstehen. Zunächst wird in der Literatur nach beiden Autoren weiterhin die Sprache der ehemaligen Kolonialherren gepflegt. Bei Emerson verfügt die Sprache durch die Re-Naturalisierung über seine ursprüngliche Verbindung mit der Welt. Bei Rodó wird das castellano dynamisiert, damit es die Welt im Fluss kurzweilig festhalten kann – ganz anders als bei Emerson, für den die Fixierung einer dynamischen Welt unmöglich ist, weswegen Metamorphose das Bewegungsgesetz von Sprache und Kunst ist.

Auch wenn Literatur – wie Kunst allgemein – die Menschen bilden soll, darf sie nicht zu einem Massenprodukt werden. Mehr als bei Emerson wird bei Rodó ein Unterschied zwischen einer Literatur für das Volk und einer für die Elite gedacht. Neue Literatur, die gleichzeitig interkulturell und intertextuell ist, wird nach Rodó und Emerson nur von überragenden/herausragenden Menschen geschrieben. Gerade weil nur eine von solchen Menschen verfasste Literatur Offenbarungen ermöglicht, erreichen beide Amerikas durch das Lesen spiritueller Texte Emanzipation und kulturelle Blüte. Während die neue Literatur nach Emerson vielfältige Inspiration aufweist und keine Einschränkungen in ihren Formen kennt,

enthüllt sich die neue Literatur nach Rodó als Ausdruck, wie Ette schreibt, einer „América latina“ und zeigt eine Orientierung an der europäischen Tradition in Gedanken und Formen. Dennoch soll sich in dieser Literatur die Differenz Lateinamerikas zu den USA manifestieren, und Caliban wird Ariel würdigen müssen.

11 Schlussbetrachtung und Ausblick

Die Bedeutung der US-amerikanischen Literatur und besonders der Werke von Emerson für die Moderne in Lateinamerika ist deutlich erkennbar. Emersons Gedanken wirkten als Impulsgeber für die Emanzipation von europäischen Traditionen und Autoritäten sowie für die Entwicklung von Neuem. Emersons Rezeption im *modernismo* ist allerdings immer noch nicht ausreichend dargelegt, auch wenn diese Arbeit diese Lücke in Teilen aufzufüllen versuchte.

Das Beispiel Darío zeigt auf, dass sein Interesse an Emerson bekannt ist, jedoch in der Forschung bislang nicht intensiv behandelt wurde. Die Bezüge zwischen Emerson, Rodó und Martí sind ebenfalls bekannt und werden erforscht. Ihre Analyse allerdings ist gekennzeichnet durch ein ungenügendes Verständnis von Emerson, das einer weiteren Überarbeitung bedarf.

Bezüglich der Moderne in Lateinamerika zeigt sich außerdem, dass sich die Auseinandersetzung der Lateinamerikaner mit den USA und Spanien zwar an der aktuellen Wirklichkeit orientierte, aber das Bild, das die Autoren von diesen Ländern hatten, ihr selten entsprach. Denn weder hielt Spanien starr an Traditionen fest noch waren die USA in dem Maße an materiellem Wohlstand interessiert, wie viele Autoren glaubten. Insgesamt aber gingen die Lateinamerikaner mit dem Eigenen und Fremden befreiter um als in der Kolonialzeit, auch wenn politische Verhältnisse, wie der Imperialismus der USA, und historische Ereignisse, wie die Weltkriege, Interaktion mit fremden Kulturen einschränkte.

So schrieben die lateinamerikanischen Autoren in der Annahme, dass sie bereits emanzipiert seien. Ihr Umgang mit der spanischen Kultur und anderen fremden Kulturen war emanzipiert und gleichzeitig revisionistisch. Je nach aktuellem Bedürfnis wurde mit der spanischen und anderen fremden Kultur interagiert und sie gegebenenfalls (neu) angeeignet. Schriftliche Darstellungen spielten für die Entwicklung der intellektuell-kulturellen Emanzipation bei den Autoren und dem Rest der Bevölkerung eine entscheidende Rolle. Dadurch, dass in den Zeitungen die Artikel von *modernistas* wie Martí und Rodó veröffentlicht wurden,

unterstützten die schriftlichen Darstellungen die Rezeption des neuen Selbstverständnisses und seinen revisionistischen Vollzug sowie seine Weiterentwicklung.

Insgesamt bedürfen auch die Bezüge zwischen den USA, Europa und Lateinamerika in der internationalen Moderne einer weiteren Erforschung. Es zeigt sich, dass Lateinamerika in die Diskussion der internationalen Moderne definitiv einbezogen werden sollte, um die Gemeinsamkeiten und die gegenseitigen Beeinflussungen in dieser Epoche ergänzend herauszustellen. Hierbei wäre zu bedenken, dass die großen Denker der Moderne in Europa wie Nietzsche und Bergson sowie die Pragmatisten in den USA in Lateinamerika zeitverzögert in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts rezipiert wurden. Bereichernd für die Gesamtbetrachtung der Moderne und für eine weitere Einschätzung der Innovationskraft der Lateinamerikaner wären auch Untersuchungen zum Einfluss von lateinamerikanischen *modernistas* sowohl in Spanien als auch in ganz Europa. Schließlich reisten die lateinamerikanischen modernistischen Autoren wie ihre US-amerikanischen Kollegen ebenfalls nach Europa und bevorzugt nach Paris. Zu erörtern wäre außerdem, ob es einen Einfluss seitens der Lateinamerikaner auf US-Amerikaner gab. Aufschlussreich bezüglich Emersons Einfluss in der internationalen Moderne könnte zudem ein Vergleich von Autoren aus Europa und Lateinamerika sein, die sich an Emerson orientierten wie zum Beispiel Nietzsche, Martí, Rodó, Musil, Proust, Tolstoi und Vittonini.

Das Beleuchten von interkulturellen und intertextuellen Prozessen ist unerlässlich für das Studium der internationalen Moderne und vor allem der Kultur in Lateinamerika. Die Anwendung der Begriffe und zentralen Ideen der verschiedenen Modelle als Auslegungshilfe zeigt, dass sich Martí und Rodó nicht auf ein Konzept festlegen lassen – und dass sich Emerson konsequent jeglicher Einordnung entzieht. Die Unmöglichkeit, die Autoren auf ein Modell festzulegen, entspricht ihrem Denken, für das sie versuchten, sich von begrenzenden Traditionen zu befreien und sich einschränkenden Systemen zu entziehen.

Das Potenzial und die Grenzen der interkulturellen Theorien sind aufgezeigt worden: Hybridität nach Bhabha betont den Machtaspekt, der grundsätzlich entscheidend für die Entwicklung eines Selbstverständnisses ist, in der Beziehung zwischen den (neo-)kolonisierenden und (neo-)kolonialisierten Elementen sowie zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Dieser Machtaspekt war für Martí und Rodó in ihrer Auseinandersetzung mit den fremden Elementen entscheidend. Doch der dritte Raum nach Bhabha lässt sich nicht auf die Autoren übertragen. García Canclini denkt für seine Theorie der Hybridität jenseits von Rasse und Religion und bezieht die Globalisierungen sowie den Machtaspekt der lateinamerikanischen Eliten, zu denen Martí und Rodó zählten, für sein Modell mit ein. Außerdem erkennt man in seiner Vorstellung auch, dass das lateinamerikanische Denken, wie das nach Rodó, trotz Emanzipation tief in der europäischen Denktradition verwurzelt sein kann. Aber García Canclini analysiert nur die externen gesellschaftlichen Prozesse. Insgesamt ist sein Konzept von Hybridität für die Zeit, in der Martí und Rodó wirkten, nur bedingt anwendbar, stand der Modernisierungs- und Globalisierungsprozess in Lateinamerika doch erst am Anfang. Ähnlich wie bei García Canclini hat Fernando Ortiz' Modell der Transkulturation nicht nur den Vorteil eines lateinamerikanischen (Innen-)Blicks. Im Gegensatz zum Argentinier hat Ortiz' Modell zudem den Vorteil, dass es zeitlich am nächsten an den Entwicklungen, die Martí und Rodó prägten, entstand. Ferner führt der Prozess der Transkulturation zur Stabilität und Einheit, die Martí und Rodó ebenfalls in ihren Entwürfen denken. Allerdings entkräftet Ortiz sein Modell des friedlichen Überganges von einer Kultur in eine andere selbst, indem er Wert auf die Ausschließung von bestimmten fremden Elementen, wie denen aus den USA, legt, um die Identität der Kubaner nicht zu destabilisieren. Welschs Transkulturalität blickt für die Aneignung von Fremdem über politische und geografische Grenzen hinweg und deutet den Umgang mit den Kulturen pragmatisch wie man es ebenfalls in Lateinamerika beobachten kann. Obwohl sein Modell den individuellen Aspekt bei der Identitätsbildung betont, der bei den *modernistas* eine Rolle spielte, bezieht Welsch die für die Lateinamerikaner bedeutende Wirkung von Machtverhältnissen nicht ein.

Wenn es also darum geht, die kulturellen Prozesse, in denen sich Martí und Rodó befanden, zu analysieren, sind die sechs Theorien kombinatorisch zu

verwenden. Auch lassen sich Dynamik, Machtaspekte einer neuen Elite, der Gedanke von Identität als Einheit, individuelle Einzigartigkeit und Interaktion mit fremden Kulturen der jeweiligen Modelle in den beiden postulierten Vorstellungen des Selbstverständnisses entdecken.

Bezüglich der hier erörterten intertextuellen Theorien wird ebenfalls festgestellt, dass sie nicht ausreichen, um die Vielfalt der intertextuellen Verfahren bei den lateinamerikanischen Autoren zu erschließen. Kristevas Intertextualität betont die subversive Kraft von Texten. Nach ihrem Modell aber verweist ein Text nur mit Anwesenheit und Abwesenheit oder Affirmation und Negation auf einen Prätext. Auch spielt der Autor bei ihr keine Rolle mehr. Deswegen erscheint für die Deutung von lateinamerikanischen Texten Blooms Einflussangst effektiver als die Intertextualität nach Kristeva. Im Gegensatz zu ihr betont Bloom die Rolle des Autors und erkennt Macht als kreativ für das poetische Schaffen. Problematisch ist bei Bloom jedoch die Beschränkung auf eine Quelle und die Vorstellung, dass sich der Autor nur antithetisch zum Vorgänger verhält. Dennoch lassen sich die Mechanismen von Annäherung und Abgrenzung zu den USA und zu Spanien/Europa bei Martí und Rodó erkennen. Vor allem bei Rodó zeichnet sich eine Einflussangst, besonders gegenüber den USA, ab, aber weniger eine poetische, sondern vielmehr eine moralische.

Martí offenbart ein größeres Interesse an Emerson als Rodó, wie man in seinen beiden Essays mit dem Titel „Emerson“ feststellt. Die zahlreichen intertextuellen Verweise in „Emerson“ (1882) (E1) sprechen dafür, dass sich Martí mit Emerson durchaus identifizierte. Ferner weisen „El Poema del Niágara“ und „Nuestra América“ inhaltliche und stilistische Ähnlichkeiten mit „Emerson“ (1882) auf. Damit deuten sie auch auf eine direkte Inspiration von Martí durch Emerson hin. Die Identifikation mit Emerson ist allerdings nicht durchgehend gegeben, wie man in „Emerson“ (E2) liest. Diese Unterschiede kann die Interpretation weiterer Werke bestätigen.

Rodó hingegen verfasste keinen Essay über Emerson, in seinem Gesamtwerk bezieht er sich aber oft auf Emerson und zitiert ihn mehrfach in *Ariel*. Obwohl der Uruguayer selbst schreibt, dass er sich für die Vorstellung eines herausragenden

Menschen und eines Volkes interessierte, erfasst man in der Lektüre von Rodó weitere Ähnlichkeiten mit Emerson, vor allem im Gedanken der Erneuerung. So scheint nicht nur sein Interesse an Emerson größer gewesen zu sein, als er in *Ariel* zu erkennen gibt, sondern auch das an Nietzsche. Da Nietzsche sich stark an Emerson orientierte, ergeben sich somit zusätzliche Berührungspunkte Rodós mit Emerson und weitere Forschungsmöglichkeiten.

Die Ideen von Emerson finden sich in zahlreichen und bedeutenden Vorstellungen des Kubaners, wenige hingegen in denen des Uruguayers. Auch sind Parallelen zwischen Martí und Rodó unübersehbar – zum Beispiel die Vorstellung von der Einheit Lateinamerikas, die Notwendigkeit einer demokratischen Regierung, eines Staates, der den Bürgern dient, und von Bildung für alle. Insgesamt erweist sich die Deutung der Naturauffassung für die nachfolgende Interpretation der intellektuell-kulturellen Emanzipation als effektiv sowohl bei Martí als auch bei Rodó: Die Natur befindet sich bei Emerson und bei den Lateinamerikanern im heraklitischen Fluss. Bei allen drei Autoren wird die Welt von der Dynamik in der Natur beherrscht. Während sich bei Emerson die Emanzipation in der Oszillation zwischen der Destruktion und Konstruktion ereignet und die Welt sich dadurch jeglichen Machtaspekten entzieht, erkennen Martí und Rodó in einer fortwährenden Bewegung eine umfassende Befreiung und nur eine Erneuerung von Machtstrukturen und -diskursen.

Die Entwürfe zur Emanzipation unterscheiden sich bei jedem Autor: Bei Emerson blickt der re-naturalisierte Mensch in den USA auf die Landschaft Amerikas, er geht emanzipiert mit der europäischen Tradition um und interessiert sich auch für nicht-abendländische Kulturen. Bei Martí richtet der re-naturalisierte Mensch seinen Blick auf die Natur Lateinamerikas und erkennt die Bedeutung der *indígenas* sowie der präkolumbischen Vergangenheit für sein neues Selbstverständnis. Er geht emanzipiert mit europäischen sowie nicht-europäischen Elementen um. Wie gezeigt postuliert Rodó als einziger die Hinwendung zur Stadt und zu Europa, insbesondere zum antiken Griechenland und zum frühen Christentum, als Orientierung für das neue Lateinamerika, denn sie symbolisieren Zivilisation. Der re-vitalisierte Mensch nach Rodó sieht zusätzlich das spanische Erbe als konstitutiv für seine Identität an. Dennoch

versteht er, dass er sich andere fremde Elemente für sein Selbstverständnis aneignen muss, damit er seine Vitalität nicht verliert.

Um welchen Entwurf es sich auch handelt, alle drei Schriftsteller wollen ein neues Denken einleiten und sich von einschränkenden, unterwerfenden Momenten wie Traditionen, Autoritäten und Systemen befreien. Im Vergleich zu Emerson aber ist Martí weniger radikal, für den Kubaner stehen weniger innovative Gedanken im Vordergrund, sondern die Stärkung und Einheit Lateinamerikas. Rodó ist sogar deutlich konservativer, was auf sein wohlhabend-konservatives Elternhaus zurückführbar ist. Beide Lateinamerikaner wollen nicht auf die Einheit Lateinamerikas verzichten. Vielmehr versteht Martí Panamerikanismus in Lateinamerika und Rodó Panlatinismus als unbedingt notwendig, damit Lateinamerika sich positiv entwickeln kann. Des Weiteren halten sie an Ordnung und Hierarchie für ihre Entwürfe fest. Anders als bei Emerson sind die neuen Menschen bei Martí und Rodó nur nach außen hin oder gegenüber nicht-natürlichen Regierungen subversiv, die Einheit Lateinamerikas dagegen hinterfragen sie nie. Nicht nur Emerson, sondern Martí und in besonderem Grad Rodó haben eine kritische Einstellung gegenüber der Masse und bevorzugen den Einfluss eines Menschen mit gesteigertem schöpferischem Potenzial.

Die Vorstellung vom großen Menschen bei Martí und vom Helden bei Rodó weisen wenige Ähnlichkeiten mit Emersons beispielhaftem Menschen als *causationist* auf. Dennoch beschränkt sich keiner der Denker auf ein Nachdenken über die zeitgenössische Gesellschaft. Für Emerson, Martí und Rodó ist Handeln ein Aspekt der Natureinsicht und ein Wesensmerkmal der Menschen – also essenziell für die Verwirklichung einer intellektuell-kulturellen Emanzipation.

Die Autoren der *vanguardia* in Lateinamerika, deren Schwerpunkt die Forschung in den 1920er Jahren herausarbeitete, dachten Martí und Rodó weiter und orientierten sich gleichzeitig an den Avantgarden in Europa, die unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges standen. Wie im *modernismo* waren auch die US-amerikanische Literatur und Emerson einflussreich, dessen Rezeption in den

ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts zunahm. In der *vanguardia* allerdings verschiebt sich das Interesse an Emerson: Ideen von Emanzipation werden zwar weiterhin studiert, nur wird mit Verlauf der *vanguardia* seinen Vorstellungen von Literatur mehr Aufmerksamkeit geschenkt.

Ein Vorreiter der *vanguardia* ist Alfonso (1889–1959), der zusammen mit José Vasconcelos und Pedro Henríquez Ureña (1884–1946) den „Ateneo de la Juventud“, der dem deutschen Idealismus, Nietzsche und Bergson offen gegenüberstand, gründete. Ein Blick in die Gesamtwerke von Reyes, dessen thematisches Zentrum die mexikanische Identität als *mestizaje* ist, offenbart eine Lektüre von Emerson. Er verweist auf Emerson in den folgenden Essays: „Desde la ventana del laboratorio“⁸²³, „Deslinde poético“⁸²⁴, „Dilucidaciones casuísticas“⁸²⁵, „El héroe y la historia“⁸²⁶, „El periodismo inglés en el siglo XIX“⁸²⁷, „La entrevista“⁸²⁸, „Las tres *electras* del teatro ateniense“⁸²⁹, „Metáfora del Buda y la piedra“⁸³⁰, „Napoleón I, orador y periodista“⁸³¹ und „Sobre las *Rimas bizantinas*

⁸²³ Alfonso Reyes, „Desde la ventana del laboratorio“, *Obras completas*, Band IV (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

⁸²⁴ Alfonso Reyes, „Deslinde poético“, *Obras completas*, Band XV (México: Fondo de Cultura Económica, 1963).

⁸²⁵ Alfonso Reyes, „Dilucidaciones casuísticas“, *Obras completas*, Band III (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

⁸²⁶ Alfonso Reyes, „El héroe y la historia“, *Obras completas*, Band IX (México: Fondo de Cultura Económica, 1959).

⁸²⁷ Alfonso Reyes, „El periodismo inglés en el siglo XIX“, *Obras completas*, Band V (México: Fondo de Cultura Económica, 1957).

⁸²⁸ Alfonso Reyes, „La entrevista“, *Obras completas*, Band III (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

⁸²⁹ Alfonso Reyes, „Las tres *electras* del teatro ateniense“, *Obras completas*, Band I (México: Fondo de Cultura Económica, 1955).

⁸³⁰ Alfonso Reyes, „Metáfora del Buda y la piedra“, *Obras completas*, Band XX (México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

⁸³¹ Alfonso Reyes, „Napoleón I, orador y periodista“, *Obras completas*, Band III (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

de Augusto de Armas⁸³². Aus diesen Werken kann man entnehmen, dass Reyes nicht nur Emersons *English Traits* und *Nature* kannte, sondern sich auch mit Emersons Naturauffassung sowie der Vorstellung eines beispielhaften Menschen und den emanzipatorischen Gedanken sowie Ideen zur Literatur und Sprache beschäftigte. Trotz der vielen Hinweise auf Emerson in Reyes Werken gibt es bis heute keine wissenschaftliche Untersuchung darüber.

Das bekannteste Beispiel von Emersons Einfluss in Lateinamerika stellt Jorge Luis Borges (1899–1986) dar, der sein Denken umfassend würdigte. In seinem Buch *Introducción a la literatura norteamericana* (1967) stellt der Argentinier – ein leidenschaftlicher Leser angelsächsischer Literatur – Emerson als einen führenden Vertreter des Transzendentalismus und seine Werke als ein wesentliches Ereignis in der US-amerikanischen Literatur heraus. Außerdem verfasste Borges, der die spanische avantgardistische Bewegung *ultraísmo* in Argentinien vorstellte, ein Sonnet mit dem Titel „Emerson“. Borges sagte deutlich, wie in einem Interview mit Osvaldo Ferrari, dass er Emersons Gedichte wegen ihrer innovativen Qualität und Originalität mehr schätze als seine Essays.⁸³³ Die Gedichte „Days“, „The Past“ und „Brahma“ werden von Borges am häufigsten erwähnt. In der Forschung wurde Borges' Interesse an Emerson vereinzelt untersucht. So sollen trotz der von Borges artikulierten Präferenz für Emersons Gedichte seine Essays wie *Nature*, „Normalist and Realist“ und vor allem „The Over-Soul“ Borges' Weltdeutung geprägt haben. Ana Barrenechea in *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges* und Ronald Christ in *The Narrow Act* weisen darauf hin, dass Borges unter anderem durch die Lektüre von Emerson die Begrenzungen von Zeit und Raum als scheinbar widerlegt.

Auch Pablo Neruda (1904–1973) und Octavio Paz (1914–1998), beide Nobelpreisträger für Literatur, interessierten sich für US-amerikanische Literatur.

⁸³² Alfonso Reyes, „Sobre las *Rimas bizantinas* de Augusto de Armas“, *Obras completas*, Band I (México: Fondo de Cultura Económica, 1955).

⁸³³ Vgl. Jorge Luis Borges und Osvaldo Ferrari, *En diálogo //* (México: Siglo XXI Editores, 2005) 141.

Beide lasen und schrieben über Whitman, der in der Nachfolge von Emerson steht. Dadurch eröffnen sie ein weiteres potenzielles Untersuchungsfeld.

Mit diesen wenigen Beispielen aus der *vanguardia* soll aufgezeigt werden, dass Emerson in Lateinamerika über den *modernismo* hinaus präsent ist – und das in einem stärkeren Maß. Für die lateinamerikanische Literatur ist Emerson unverkennbar prägend, seine Beeinflussung jedoch nicht erschöpfend erforscht.

12 Literaturverzeichnis

12.1 Einführung, frühe Moderne und internationale Moderne

Acosta, Yamandú. „Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción: un panfleto civil en la perspectiva de la función utópica del discurso“, *Cuadernos Americanos* (15 [4] 88, Jul-Aug 2001) 199–221.

Annino, Antonio. „Kuba“, *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, Band 3, Hrsg. Walther L. Bernecker, Raymond T. Buve, John R. Fisher, Horst Pietschmann und Hans Werner Tobler (Stuttgart: Verlag Klett Cotta, 1996).

Ballón, José C. *Autonomía cultural americana: Emerson y Martí* (Madrid: Editorial Pliegos, 1986).

Barnard, Rita. „Modern American fiction“, *The Cambridge Companion to American Modernism*, Hrsg. Walter Kalaidjian (New York: Cambridge University Press, 2005).

Barrows, Robert G. „Urbanizing America“, *The Gilded Age*, Hrsg. Charles W. Calhoun (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007).

Bell, Daniel. „Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: das Beispiel Amerikas“, *Zur Diagnose der Moderne*, Hrsg. Heinrich Meier (München: Piper, 1990).

Bell, Michael. „Nietzscheanism: ‚The Superman and the all-too-human‘“, *A Concise Companion to Modernism*, Hrsg. David Bradshaw (Oxford: Blackwell Publishers, 2003).

Bercovitch, Sacvan. *The Puritan Origins of the American Self* (New Haven: Yale University Press, 1975).

Bernecker, Walter und Hans Werner Tobler. „Staat, Wirtschaft, Gesellschaft und Außenbeziehungen Lateinamerikas im 20. Jahrhundert“, *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, Band 3, Hrsg. Walther L. Bernecker, Raymond T. Buve, John R. Fisher, Horst Pietschmann und Hans Werner Tobler (Stuttgart: Verlag Klett Cotta, 1996).

Bethel, Leslie. *The Cambridge History of Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Briesenmeister, Dietrich. „Kultur“, *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, Band 3, Hrsg. Walther L. Bernecker, Raymond T. Buve, John R. Fisher, Horst Pietschmann und Hans Werner Tobler (Stuttgart: Verlag Klett Cotta, 1996).

Bradbury, Malcolm, und James McFarlane (Hrsg.). *Modernism* (London: Penguin Books, 1991).

Buell, Lawrence. *Literary Transcendentalism* (Ithaca: Cornell University, 1973).

Buell, Lawrence. *Emerson* (Cambridge: The Balknap Press of Harvard University Press, 2003).

Buell, Lawrence (Hrsg.). *The American Transcendentalists* (New York: The Modern Library, 2006).

Bürger, Peter. *Theorie der Avantgarde* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974).

Christy Arthur, *The Orient in American Transcendentalism* (New York: Octagon Book, 1972).

Corvalan, Octavio. *Modernismo y vanguardia* (New York: Las Americas Publishing, 1967).

Crocker, Ruth C. „Cultural and Intellectual Life in the Gilded Age“, *The Gilded Age*, Hrsg. Charles W. Calhoun (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007).

Daniels, Roger. „The Immigrant Experience in the Gilded Age“, *The Gilded Age*, Hrsg. Charles W. Calhoun (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007).

Donoghue, Denis. *The Old Moderns* (New York: Alfred A. Knopf, 1994).

Eyesteinsson, Astradur. *The Concept of Modernism* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

Friedl, Herwig. „Eine religiöse Kehre“, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, Hrsg. Theodor Berchem, Eckhard Hefrich, Volker Kapp, Frank Link, Kurt Müller und Alois Wolf (Berlin: Duncker & Humblot, 1994).

Friedl, Herwig. „Rekonstruktion des schöpferischen Subjekts: Gertrude Stein und die Kunstphilosophie des Pragmatismus“, *Subjekt Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, Band 2, Hrsg. Reto Luzius Fetz, Roland Hagenbüchle und Peter Schulz (Berlin: Walter de Gruyter, 1998).

García, Jorge J. E. (Hrsg.), *Latin American Philosophy in the Twentieth Century* (Buffalo: Prometheus Books, 1986).

González, Aníbal. *A Companion to Spanish American Modernismo* (Woodbridge: Tamesis, 2007).

González, Manuel P. „Las formas sintéticas en el periodo de mayor madurez de la prosa martiana (1880–1895)“, *Estudios Martianos* (Universidad de Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1974).

González, Manuel P. und Iván A. Schulman. *Martí, Darío y el modernismo* (Madrid: Editorial Gredos, 1969).

Gómez-Gil, Orlando. *Mensaje y vigencia de José Enrique Rodó* (Miami: Ediciones Universal, 1992).

Henríquez Ureña, Max. *Breve historia del modernismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1954).

Huerta, Teresa. „Andrés Bello y Ralph Waldo Emerson: Independencia a dos voces“, *Romance Languages Annual* (Band 2, 1990) 455–58.

Huysen, Andreas. *After the Great Divide* (London: Macmillan Press, 1986).

Ickstadt, Heinz. „Aesthetic Experience and the Collective Life: John Dewey's Democratic Aesthetics and the Peculiarities of American Modernism“, *Aesthetic Transgressions: Modernity, Liberalism, and the Function of Literature*, Hrsg. Thomas Claviez, Ulla Haselstein und Sieglinde Lemke (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006).

Imberger, Harald. „*Nuestra América*“ (Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2003).

James, William. *The Meaning of Truth* (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

Jameson, Fredric. „Modernism and Imperialism“, *Nationalism, Colonialism, and Literature*, Hrsg. Terry Eagleton, Frederic Jameson und Edward Said (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990).

Jrade, Cathy. *Modernismo, Modernity and the Development of Spanish American Literature* (Austin: University of Texas Press, 1998).

König, Hans-Joachim. *Kleine Geschichte Lateinamerikas* (Stuttgart: Philipp Reclam, 2006).

- Krusche, Thomas. *R. W. Emersons Naturauffassung und ihre philosophischen Ursprünge* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1987).
- Mañach, Jorge. „Fundamentación del pensamiento martiano“, *Antología crítica de José Martí*, Hrsg. Manuel P. González (México: Editorial Cultura, 1960).
- Martí, José. „El Poema del Niágara“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 10, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).
- Marr, David. *American Worlds Since Emerson* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988).
- Matzat, Wolfgang. *Lateinamerikanische Identitätsentwürfe* (Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1996).
- Matthews, Steven (Hrsg.). *Modernism* (New York: Palgrave Macmillan, 2008).
- Morrisson, Mark. „Nationalism and the modern American canon“, *The Cambridge Companion to American Modernism*, Hrsg. Walter Kalaidjian (New York: Cambridge University Press, 2005).
- Nelson, Cary. „Modern American poetry“, *The Cambridge Companion to American Modernism*, Hrsg. Walter Kalaidjian (New York: Cambridge University Press, 2005).
- Neuschäfer, Hans-Jörg (Hrsg.). *Spanische Literaturgeschichte* (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1997).
- Nicholls, Peter. *Modernisms* (London: Macmillan, 1995).
- Nonn, Christoph. *Das 19. und 20. Jahrhundert* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007).
- North, Michael. *The Dialect of Modernism* (New York: Oxford University Press, 1994).
- Levin, Jonathan. *The Poetics of Transition* (Durham: Duke University Press, 1999).
- Lugones, Leopoldo. „Noticias Generales“, *Razón y Fe*, LXXII (May–Aug 1925), 127–28.
- Perloff, Marjorie. „The avant-garde phase of American modernism“, *The Cambridge Companion to American Modernism*, Hrsg. Walter Kalaidjian (New York: Cambridge University Press, 2005).

- Pike, Fredrick B. *Hispanismo, 1898–1936* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971).
- Poirier, Richard. *Poetry and Pragmatism* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).
- Poirier, Richard. *The Renewal of Literature* (New York: Random House, 1987).
- Porter, Glen. „Industrialization and the Rise of Big Business“, *The Gilded Age*, Hrsg. Charles W. Calhoun (Lanham: Rowman & Littlefield, 2007).
- Puhle, Hans-Jürgen. „Uruguay“, *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, Band 3, Hrsg. Walther L. Bernecker, Raymond T. Buve, John R. Fisher, Horst Pietschmann und Hans Werner Tobler (Stuttgart: Verlag Klett Cotta, 1996).
- Ramos, Julio. *Divergent Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).
- Rössner, Michael (Hrsg.). *Lateinamerikanische Literaturgeschichte* (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2002).
- Sanders, Mark A. „American modernism and the New Negro Renaissance“, *The Cambridge Companion to American Modernism*, Hrsg. Walter Kalaidjian (New York: Cambridge University Press, 2005).
- Schmidt, Friedhelm. „Postkoloniale Kultur/en und Literatur/en – Die USA und Lateinamerika zwischen 1810 und 1898“, *Die vielen Amerikas*, Hrsg. Friedrich Edelmayer, Bernd Hausberger und Hans Werner Tobler (Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, 2000).
- Schulman, Iván A. *Símbolo y color en la obra de José Martí* (Madrid: Editorial Gredos, 1970).
- Schulz, Dieter. *Amerikanischer Transzendentalismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997).
- Stack, George J. *Nietzsche and Emerson* (Athens: Ohio University Press, 1992).
- Suiffet, Norma. *José Enrique Rodó* (Montevideo: Ediciones La Urpila, 1993).
- Zapf, Huber (Hrsg.). *Amerikanische Literaturgeschichte* (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1996).
- Whitman, Walt. *Democratic Vistas* (London: Walter Scott, 1888).

Whitman, Walt. „Letter to Ralph Waldo Emerson“, *The Norton Anthology of American Literature*, Hrsg. Nina Baym (New York: W. W. Norton & Company, 1999).

12.2 Interkulturelle Prozesse

Anderson, Benedict. *Die Erfindung der Nation* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1996).

Bolívar, Simón. *Escritos políticos* (Madrid: Alianza Editorial, 1969).

Bhabha, Homi K. „Die Verortungen der Kultur“, *Hybride Kulturen*, Band 4, Hrsg. Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius und Therese Steffen (Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1997).

Coronil, Fernando. „Challenging Colonial Histories: Cuban Counterpoint/Ortiz’s Counterfetishism“, *Critical Theory, Cultural Politics, and Latin American Narrative*, Hrsg. Steven M. Bell, Albert H. Le May und Leonoard Orr (London: University of Notre Dame Press, 1993).

Campa, Román de la. „On Border Artists and Transculturation: The Politics of Postmodern Performances and Latin America“, *Unforeseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*, Hrsg. Rita de Grandis und Zilä Bernd (Amsterdam: Editions Rodopi, 2000).

Easthope, Antony. „Bhabha, Hybridity and Identity“, *Textual Practice* (12 [2] 1998) 341–48.

Foucault, Michel. *Die Ordnung des Diskurses* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2010).

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridadas* (Barcelona: Paidós, 2008).

Grandis, Rita de. „Incursiones en torno a hibridación: una propuesta para discusión de la mediación lingüística de Bajtín a la mediación de García Canclini“, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (23 [46] 1997) 37-51.

Grandis, Rita de. „Pursuing Hybridity: From the Linguistic to the Symbolic“, *Unforeseeable Americas: Questioning Cultural Hybridity in the Americas*, Hrsg. Rita de Grandis und Zilä Bernd (Amsterdam: Editions Rodopi, 2000).

Mathias. „Von der Transkulturalität zur Transdifferenz“, *Differenzen anders denken*, Hrsg. Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005).

Konersmann, Ralf. „Der Philosoph mit der Maske: Michel Foucaults *L'ordre du discours*“, *Die Ordnung des Diskurses* (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2010).

Mignolo, Walter. „Afterword: Human Understanding and (Latin) American Interests – The Politics and Sensibilities of Geocultural Locations“, *Poetics Today* (16 (1) III, Nr. 6, 1995) 170-216.

Mignolo, Walter. *The Idea of Latin America* (Oxford: Blackwell Publishing: 2005).

Mil, Solveig. „Transdifferenz und Hybridität – Überlegungen zur Abgrenzung zweier Konzepte“, *Differenzen anders denken*, Hrsg. Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005).

O’Gorman, Edmundo. *La invención de América* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2002).

Pieterse, Jan N. „Hybridität, na und?“, *Differenzen anders denken*, Hrsg. Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer und Arne Manzeschke (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005).

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1982).

Subercaseaux, Bernardo. „La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina“, *Historia, Literatura y Sociedad (Ensayos de hermenéutica cultural)* (Santiago de Chile: Documenta-Cesoc, 1991).

Todorov, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985).

Toro, Alfonso de. „Escenificaciones de la representación de la ‚otredad‘ y ‚alteridad‘: estrategias de hibridación en discursos premodernos en Latinoamérica“, *Estrategias de la hibridez en América Latina*, Hrsg. Alfonso de Toro, Cornelia Sieber, Claudia Gronemann und René Caballos (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007).

Toro, Fernando de. „From Where to Speak? Post-Modern/Post-Colonial Positionalities“, *Borders and Margins*, Hrsg. Alfonso de Toro und Fernando de Toro (Madrid: Iberoamericana, 1995).

Waldenfels, Bernhard. *Topographie des Fremden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997).

Welsch, Wolfgang. „Transkulturalität“, *Hybridkultur. Medien, Netze, Künste*, Hrsg. Irmela Schneider und Christian W. Thomsen (Köln: Wienand, 1997).

Young, Robert. *Postcolonialism* (Malden: Blackwell Publishing, 2001).

Young, Robert. *White Mythologies* (New York: Routledge, 1999).

12.3 Intertextuelle Prozesse

Becker, Sabina. *Literatur- und Kulturwissenschaften* (Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2007).

Bloom, Harold. *Anxiety of Influence* (New York: Oxford University Press, 1973).

Blevins, Jacob. „Influence, Anxiety, and the Symbolic: A Lacanian Rereading of Bloom“, *Intertexts* (9 [2] Herbst 2005) 123–138.

Broich, Ulrich. „Formen der Markierung von Intertextualität“, *Intertextualität*, Hrsg. Ulrich Broich und Manfred Pfister (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1985).

Castenado, Fernando. „Harold Bloom: la agonía del lector fuerte“, *Revista de Occidente* (148, Sep 1993) 128–139.

Chanady, Amaryll. „Latin American Imagined Communities and the Postmodern Challenge“, *Latin American Identity and Constructions of Difference*, Band 10, Hrsg. Amaryll Chanady (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994).

Durey, Jill Felicity. „The State of Play and Interplay in Intertextuality“, *Style* (25 [4] Winter 1991) 616–35.

Karrer, Wolfgang. „Intertextualität als Elementen- und Struktur-Reproduktion“, *Intertextualität*, Hrsg. Ulrich Broich und Manfred Pfister (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1985).

Krumpel, Heinz. *Aufklärung und Romantik in Lateinamerika* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 143).

Lack, Roland François. „Intertextuality or influence: Kristeva, Bloom an the *Poésis* of Isidore Ducasse“, *Intertextuality*, Hrsg. Michael Worton und Judith Still (New York: Manchester University Press, 1990).

Lechte, John. *Julia Kristeva* (New York: Routledge, 1990).

Lesic-Thomas, Andrea. „Behind Bakhtin: Russian Formalism and Kristeva’s Intertextuality“, *Paragraph* (28 [3] Nov 2005) 1–20.

Neumann, Birgit, und Ansgar Nünning. „Kulturelles Wissen und Intertextualität: Grundbegriffe und Forschungsansätze zur Kontextualisierung von Literatur“, *Kulturelles Wissen und Intertextualität*, Hrsg. Marion Gymnich, Birgit Neumann und Ansgar Nünning (Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 2006).

Oliver, Kelly. „The Crisis of Meaning“, *The Kristeva Critical Reader*, Hrsg. John Lechte und Mary Zournazi (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003).

Pfister, Manfred. „Konzepte der Intertextualität“, *Intertextualität*, Hrsg. Ulrich Broich und Manfred Pfister (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1985).

Kristeva, Julia. „Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman“, *Literaturwissenschaft und Linguistik*, Hrsg. Jens Ihwe (Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1972).

Stierle, Karlheinz. „Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte“, *Text als Handlung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1975).

Stierle, Karlheinz. „Werk und Intertextualität“, *Dialog der Texte*, Hrsg. Wolf Schmid und Wolf-Dieter Stempel (Wien: Wiener Slawistischer Almanach, 1983).

Still, Judith und Michael Worton. „Introduction“, *Intertextuality*, Hrsg. Michael Worton und Judith Still (New York: Manchester University Press, 1990).

Varadharajan, Asha. „The Unsettling Legacy of Harold Bloom’s *Anxiety of Influence*“, *Modern Language Quarterly* (69 [4] Dez 2008) 461–480.

12.4 Emerson in der lateinamerikanischen Moderne

Ballón, José. *Lecturas norteamericanas de José Martí: Emerson y el socialismo contemporáneo (1880–1887)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995).

Ballón, José. „Martí a fin de siglo: la voz marginal de Emerson frente a Europa“, *Alba de América: Revista Literaria* (14 [26-27] Jul 1996) 181–189.

Balseiro, José A. *Seis estudios sobre Rubén Darío* (Madrid: Editorial Gredos, 1967).

Belmás, Antonio O. *Este otro Rubén Darío* (Madrid: Aguilar, 1968).

Darío, Rubén. *La caravana pasa – Libro tercero*, Hrsg. Günther Schmigalle (Berlin: Verlag Walter Frey, 2001).

Englekirk, John E. „Notes on Emerson in Latin America“, PMLA (76, Jun 1961) 227–232.

Fountain, Anne. *José Martí and U.S. Writers* (Tampa: University Press of Florida, 2003).

Isaacson, William D. „Un análisis de la crítica de José Martí del ensayo *La Naturaleza* de Ralph Waldo Emerson“, Memoria del Congreso de Escritores Marianos (La Habana, 1953) 706–713.

Lomas, Laura. „José Martí's ‚Evening of Emerson‘ and the United Statesian Literary Tradition“, *Journal of American Studies* (43 [1] 2009) 1–17.

Lomas, Laura. *Translating Empire* (Durham: Duke University Press, 2008).

Lizaso, Félix. „Emerson visto por Martí“, *Humanismo* (3, Sep 1954) 31–38.

McClennen, Sophia. „Cultural Politics, Rhetoric, and the Essay: A Comparison of Emerson and Rodó“ (CLCWeb Contents: Purdue University Press, 2000), <http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/clcweb00-1/mcclennen00.html>.

Onís, José de. *The United States as Seen by Spanish American Writers (1776–1890)* (New York: Gordian Press, 1975).

Rockland, Michael Aaron (Hrsg.). *Sarmiento's Travels in the United States in 1847* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

Schuler, Esther. „José Martí: su crítica de algunos autores norteamericanos“, *Archivo José Martí* (Band 16, 1950) 164–192.

Schwarzmann, Georg Michael. *Postcolonial Perspectives on the Americas: José Martí Reads Ralph Waldo Emerson and Walt Whitman* (Columbia: University of South Carolina, 2006).

Stoetzer, Carlos O. *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World* (Köln: Böhlau Verlag, 1998).

12.5 Interpretation von Emerson

Primärliteratur:

Emerson, Ralph Waldo. *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York City: The Library of America, 1983):

„Art“

„Circles“

„Man the Reformer“

„Nature“

„Politics“

„Power“

„Self-Reliance“

„The American Scholar“

„The Method of Nature“

„The Over-Soul“

„The Poet“

Sekundärliteratur:

Bercovitch, Sacvan. „Emerson, Individualism, and the Ambiguities of Dissent“, *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Lawrence Buell (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993).

Bloom, Harold. „Emerson: Power at the Crossing“, *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Lawrence Buell (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993).

Bloom, Harold. „Emerson: The American Religion“, *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Harold Bloom (New York: Infobase Publishing, 2007).

Christy, Arthur. *The Orient in American Transcendentalism* (New York: Octagon Books, 1972).

Emerson, Ralph Waldo. „Friendship“, „History“, „Language“, „Uses of Great Men“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York City: The Library of America, 1983).

Esquith, Stephen L. „Power; Poise, and Place: Toward Emersonian Theory of Democratic Citizenship“, *The Emerson Dilemma*, Hrsg. T. Gregory Garvey (Athens: The University of Georgia Press, 2001).

Friedl, Herwig. „Der Schriftzug der Natur: Ralph Waldo Emersons essayistisches Denken“, *Schriftgedächtnis – Schriftkulturen*, Hrsg. Vittoria Borsò, Gertrude Ceppl-Kaufmann, Tanja Reinlein, Sibylle Schönborn, Vera Viehöver (Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2002).

Friedl, Herwig. „Ralph Waldo Emerson und die Erosion der Metaphysik“, *Subversive Romantik*, Hrsg. Volker Kapp, Helmuth Kiesel, Klaus Lubbers und Patricia Plummer (Berlin: Duncker & Humblot, 2004).

Gougeon, Len. *Virtue's Hero* (Athens: The University of Georgia Press, 1990).

Junction, Colo Grand. „Democracy, Aesthetics, Individualism: Emerson as Public Intellectual“, *Nineteenth Century Prose* (30 [1–2] 2003) 195–226.

Kateb, George. *Emerson and Self-Reliance* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 1995).

Kupiec Cayton, Mary. „The Making of an American Prophet: Emerson, His Audiences, and the Rise of the Culture Industry in the Nineteenth-Century America“, *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Lawrence Buell (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993).

Löwith, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1956).

Larson, Kerry. „Illiberal Emerson“, *Nineteenth Century Prose* (33 [1] 2006) 28–72.

Makarushka, Irena S. M. *Religious Imagination and Language in Emerson and Nietzsche* (Brunswick: St. Martin's Press, 1994).

Miller, Perry. „From Edwards to Emerson“, *Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Lawrence Buell (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1993).

Newfield, Christopher. „Emerson's Early Theory of Language“, *ESQ* (Band 38, 1992) 1–23.

Newfield, Christopher. „Emerson's Corporate Individualism“, *American Literary History* (3 [4] 1991) 657–684.

Poirier, Richard. „Emerson: Abolishing Individualism“, *Emerson at 200*, Hrsg. Giorgio Mariani, Sonia Di Loreto, Carlo Martínez, Anna Scannavini und Igina Tattoni (Rom: Aracne Editrice, 2004).

Porte, Joel. „Emerson and the Refounding of America“, *Nineteenth Century Prose* (30 [1–2], Frühjahr Herbst 2003) 227–249.

Porter, David. *Emerson and Literary Change* (Cambridge: Harvard University Press, 1978).

Richardson, Robert D. JR. „Emerson on History“, *Emerson: Prospect and Retrospect*, Hrsg. Joel Porte (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

Robinson, David M. „Emerson, American Democracy, and ‚Progress of Culture‘“, *Nineteenth Century Prose* (30 [1–2] 2003).

Robinson, David M. *Emerson and the Conduct of Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Robinson, David M. „Emerson and Religion“, *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*, Hrsg. Joel Myerson (New York City: Oxford University Press, 2000).

Schirmeister, Pamela. *Less Legible Meanings* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

Shklar, Judith N. „Emerson and the Inhibitions of Democracy“, *Pursuits of Reason*, Hrsg. Ted Cohen, Paul Guyer und Hilary Putnam (Lubbock: Texas Tech University Press, 1993).

Steele, Jeffrey. „Interpreting the Self: Emerson and the Unconscious“, *Emerson: Prospect and Retrospect*, Hrsg. Joel Porte (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

West, Cornel. *The American Evasion of Philosophy* (London: Macmillan, 1989).

Wagner, Richard. *Die Kunst des fortschreitenden Denkens* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999).

12.6 Interpretation von Martí

Primärliteratur:

„Autores americanos aborígenes“, *Obra literaria*, Hrsg. Cintio Vitier (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978).

„Educación popular“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).

„El hombre antiguo de América y sus artes primitivas“, *Obra literaria*, Hrsg. Cintio Vitier (Barcelona: Biblioteca Ayacucho, 1978).

„El Poema del Niágara“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 10, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).

„Emerson“, *Obra literaria*, Hrsg. Cintio Vitier (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978).

„Emerson“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).

„Hay en el hombre“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).

„Hombre del campo“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).

„La democracia práctica“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 10, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).

„Nuestra América“, *Nuestra América*, Hrsg. Juan Marinello (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977).

„Monumentos del arte“, *La Gran Enciclopedia Martiana*, Band 14, Hrsg. Ramón Cernuda (Miami: Editorial Martiana, 1978).

Sekundärliteratur:

Acosta, Leonardo. „La concepción histórica de Martí“, *Casa de las Américas* (67, Jul–Aug 1971) 13–36.

Belnap, Jeffrey. „Headbands, Hemp Sandals, and Headdresses: The Dialectics of Dress and Self-Conception of Martí's ‚Our America‘“, *José Martí's ‚Our America‘*, Hrsg. Jeffrey Belnap und Raúl Fernández (Durham: Duke University Press, 1998).

Belnap, Jeffrey, und Raúl Fernández. „Introduction: The Architectonics of José Martí's ‚Our Americanism‘“, *José Martí's ‚Our America‘*, Hrsg. Jeffrey Belnap und Raúl Fernández (Durham: Duke University Press, 1998).

Butler Gray, Richard. *José Martí, Cuban Patriot* (Jacksonville: H. & W. B. Drew Company, 1962).

Castro Herrera, Guillermo. „Naturaleza, sociedades y culturas en José Martí“, *Cuadernos Americanos* (51, 1995) 92–121.

Emerson, Ralph Waldo. „The Young American“, *Essays and Lectures*, Hrsg. Joel Porte (New York: The Library of America, 1983).

Ette, Ottmar. *José Martí* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991).

Ette, Ottmar. „José Martí Lateinamerikabilid und das lateinamerikanische Selbstverständnis in ‚Nuestra América‘“, *José Martí hoy – José Martí heute*, Hrsg. Horst-Eckart Gross und Richard Kumpf (Dortmund: Weltkreis Verlag, 1985).

Faber, Sebastiaan. „The Beautiful, the Good, and the Natural: Martí and the Ills of Modernity“, *Journal of Latin American Cultural Studies* (11 [2] Aug 2002) 173–193.

Ferrer, Ada. „The Silence of Patriots: Race and Nationalism“, *José Martí's ‚Our America‘*, Hrsg. Jeffrey Belnap und Raúl Fernández (Durham: Duke University Press, 1998).

González, Manuel P. *José Martí – Epic Chronicler of the United States in the Eighties* (La Habana: Center of Studies on Martí, 1961).

González Aróstegui, Mely. „Cultura de resistencia y liberación en José Martí“, *Cuadernos Americanos* (112, 2005) 115–124.

Jrade, Cathy L. „Martí Confronts Modernity“, *Re-Reading José Martí (1853–1895)*, Hrsg. Julio Rodríguez-Luis (Albany: State University of New York Press, 1999).

Lizaso, Félix. *Martí – Martyr of Cuban Independence* (Albuquerque: The University of New Mexico Press, 1953).

Marinello, Juan. *José Martí* (Madrid: Ediciones Júcar, 1976).

Martí, Oscar R. „José Martí and the Heroic Image“, *José Martí's ‚Our America‘*, Hrsg. Jeffrey Belnap und Raúl Fernández (Durham: Duke University Press, 1998).

Morales, Carlos Javier. „Modernismo, modernidad y posmodernidad en la poesía de José Martí“, *ALEC* (23, 1998) 249–276.

Oria, Tomás G. *Martí y el krausismo* (Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies, 1987).

Rama, Ángel. „La dialéctica de la modernidad en José Martí“, *Estudios Martianos: Memoria del Seminario José Martí* (Río Piedras: University of Puerto Rico; Editorial Universitaria, 1974) 129–197.

Rotker, Susan. „The (Political) Exile Gaze in Martí's Writing on the United States“, *José Martí's ‚Our America‘*, Hrsg. Jeffrey Belnap und Raúl Fernández (Durham: Duke University Press, 1998).

Saldívar, José David. *The Dialectics of Our America* (Durham: Duke University Press, 1995).

Santí, Enrico Mario. „Our America', the Gilded Age, and the Crisis of Latinamericanism“, *José Martí's 'Our America'*, Hrsg. Jeffrey Belnap und Raúl Fernández (Durham: Duke University Press, 1998).

Schulman, Ivan A. „José Martí: migraciones, viajes y la creación de la nación cubana“, *Revista Iberoamericana* (Band LXIX, Nr. 205, Okt–Dez 2003) 927–933.

Vitier, Cintio. „España en Martí“, *José Martí: Historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, Hrsg. Carmen Alemany, Ramiro Muñoz und José Carlos Rovira (Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1997).

12.7 Interpretation von Rodó

Primärliteratur:

Rodó, José Enrique. *Ariel*, Hrsg. Ángel Rama (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976).

Sekundärliteratur:

Ainsa, Fernando. „*Ariel*, una lectura para el año 2000“, *José Enrique Rodó y su tiempo*, Hrsg. Ottmar Ette und Titus Heydenreich (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2000).

Ainsa, Fernando. *Del canon a la periferia: encuentros y transgresiones en la literatura uruguaya* (Montevideo: Trilce, 2002).

Alonso, Diego. „José Enrique Rodó: una retórica para la democracia“, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* (Band 25, 2000/2001) 183–197.

Anderson, Robert K. „El simbolismo universal de *Ariel*“, *Hispanic Journal* (12 [1] Frühjahr 1991) 87–95.

Bastos, María Luisa. „José Enrique Rodó: La parábola como paradigma dinámico“, *Hispanic Review* (3, 1981) 261–269.

Brotherston, Gordon. „La América de José Enrique Rodó: sus banderas y sus silencios“, *José Enrique Rodó y su tiempo*, Hrsg. Ottmar Ette und Titus Heydenreich (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2000).

Butler Ward, Thomas. „El concepto krausista de la belleza en el *Ariel* de José Enrique Rodó“, Actas XXIX Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Band 1 (Barcelona: PPU, 1994).

Cespedes, Diógenes. „El efecto Rodó: nacionalismo idealista vs. nacionalismo práctico: los intelectuales antes de y bajo Trujillo“, Cuadernos de Poética (6 [17] Jan–Apr 1989) 7–56.

Cortazzo, Uruguay. „José Enrique Rodó y la elaboración de la tradición literaria“, Revista de la Biblioteca Nacional de Montevideo (24, 1986) 19–43.

Echandía, Darío. *Americanismo, liberalismo y positivismo en la obra de José Enrique Rodó* (Bielefeld: Universität Bielefeld, 1999).

Ette, Ottmar. „„Así habló Próspero‘ – Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de *Ariel*“, Cuadernos Hispanoamericanos (528, Jun 1994) 49–62.

Friedl, Herwig. „Fate, Power, and History in Emerson and Nietzsche“, ESQ (Band 42, Nr. 1–4, 1997) 267–287.

García Morales, Alfonso. *José Enrique Rodó* (Madrid: Ediciones Eneida, 2004).

Graf, Marga. „En marcha a la sociedad moderna latinoamericana – Los cuatro aspectos del americanismo de Rodó“, *José Enrique Rodó y su tiempo*, Hrsg. Ottmar Ette und Titus Heydenreich (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2000).

Montero, Oscar. „Hellenism and Homophobia in José Enrique Rodó“, Revista de Estudios Hispánicos (31 [1] Jan 1997) 25–39.

Oviedo y Pérez de Tudela, María del Rocío. „Encrucijadas del 98: Larreta y Rodó y el nacionalismo en el Río de la Plata“, C.M.H.L.B. Caravelle (70, 1998) 235–246.

Pérez Petit, Víctor. *Rodó – su vida, su obra* (Montevideo: Claudio García y Cía Editores, 1959).

Plesch, Svend. „Ariel y la ilusión del ‚hombre nuevo‘ – Apuntes sobre la temprana recepción de Rodó en Cuba“, *José Enrique Rodó y su tiempo*, Hrsg. Ottmar Ette und Titus Heydenreich (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 2000).

Pereyra-Suárez, Esther. „José Enrique Rodó y la selección en la democracia“, Hispania (Band 58, 1975) 346–350.

Reid, John Turner. „The Rise and Decline of the Ariel-Caliban Antithesis in Spanish America“, The Americas (34 [3] 1978) 345–355.

Rocca, Pablo. *Enseñanza y teoría de la literatura en José Enrique Rodó* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2001).

Rojo, Grínor. „Kant, Schiller, Rodó y la educación estética del hombre“, *Taller de Letras* (33, Nov 2003) 7–26.

Torres, Rosario. „*Ariel*: la reconciliación de lo bello y lo sublime“, *Atenea* (24 [2] Dez 2004) 129–134.

Van Delden, Maarten. „The Survival of the Prettiest: Transmutations of Darwin in José Enrique Rodó“, *Constellation Caliban*, Hrsg. Nadia Lie und Theo D’haen (Amsterdam: Rodopi, 1997).

Zaldumbide, Gonzalo. *José Enrique Rodó* (Madrid: Editorial América, 1919).

12.8 Schlussbetrachtung und Ausblick

Ana Barrenechea *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1966).

Christ, Ronald. *The Narrow Act* (New York: New York University Press, 1969).

Borges, Jorge Luis und Osvaldo Ferrari, *En diálogo / II* (México: Siglo XXI Editores, 2005).

Reyes, Alfonso. „Desde la ventana del laboratorio“, *Obras completas*, Band IV (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

Reyes, Alfonso. „Deslinde poético“, *Obras completas*, Band XV (México: Fondo de Cultura Económica, 1963).

Reyes, Alfonso. „Dilucidaciones casuísticas“, *Obras completas*, Band III (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

Reyes, Alfonso. „El héroe y la historia“, *Obras completas*, Band IX (México: Fondo de Cultura Económica, 1959).

Reyes, Alfonso. „El periodismo inglés en el siglo XIX“, *Obras completas*, Band V (México: Fondo de Cultura Económica, 1957).

Reyes, Alfonso. „La entrevista“, *Obras completas*, Band III (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

Reyes, Alfonso. „Las tres electras del teatro ateniense“, *Obras completas*, Band I (México: Fondo de Cultura Económica, 1955).

Reyes, Alfonso. „Metáfora del Buda y la piedra“, *Obras completas*, Band XX (México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

Reyes, Alfonso. „Napoleón I, orador y periodista“, *Obras completas*, Band III (México: Fondo de Cultura Económica, 1956).

Reyes, Alfonso. „Sobre las Rimas bizantinas de Augusto de Armas“, *Obras completas*, Band I (México: Fondo de Cultura Económica, 1955).

13 Lebenslauf

Name	Daria A. Szygalski
Geburtsjahr/-ort	1979 in Tychy/Polen
Berufserfahrung seit 07.2005	Unternehmenskommunikation im ThyssenKrupp Konzern
Ausbildung	
10.2005-04.2012	Heinrich-Heine-Universität, Düsseldorf Promotion in der Neueren Anglistik
10.1999-05.2005	Heinrich-Heine-Universität, Düsseldorf Studium der Neueren Anglistik, Älteren Anglistik, Medienwissenschaften und der Romanistik

14 Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit ist in gleicher Form oder auszugsweise im Rahmen einer anderen Prüfung noch nicht vorgelegt worden.