

Ariel, das Hauptwerk des uruguayischen Schriftstellers José Enrique Rodó (1871–1917), zählt zu den großen klassischen Texten der lateinamerikanischen Literatur. Rodó entwickelt in diesem – der Jugend Amerikas gewidmeten – kulturkritischen Essay einen neuen Identitätsentwurf für Lateinamerika.

José Enrique Rodó Ariel

excerpta classica

# José Enrique Rodó

## Ariel

*Übersetzt, herausgegeben  
und erläutert von  
Ottmar Ette*

ISBN 3-87162-032-7

Rodó  
✓

*DVB*

excerpta classica  
XII

Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung  
excerpta classica

Band XII

4449

RODO

arv

José Enrique Rodó

ARIEL

Übersetzt, herausgegeben  
und erläutert von  
Ottmar Ette

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rodó, José Enrique:  
Ariel / José Enrique Rodó.  
Übers., hrsg. und erl. von Ottmar Ette.  
Mainz : Dieterich, 1994  
(Excerpta classica ; Bd. 12)  
Einheitssacht.: Ariel <dt.>  
ISBN 3-87162-032-7  
NE: Ette, Ottmar [Hrsg.]; GT

ISBN 3-87162-032-7  
Copyright © 1994  
by Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Mainz  
Gesetzt aus der Walbaum-Antiqua  
Gesamtherstellung:  
AZ-Druckhaus, Kempten/Allgäu  
Einband nach einem Entwurf von  
Rambow und van de Sand, Frankfurt am Main

## Inhalt

Lateinamerika und Europa <i>Ein literarischer Dialog und seine Vorgeschichte</i>	9
ARIEL	59
Rodó, Prospero und die Statue Ariels <i>Das literarische Projekt einer hispanoamerikanischen Moderne</i>	193
Auswahlbibliographie	238

Herta

*Für Herta und Jossef*

## Lateinamerika und Europa Ein literarischer Dialog und seine Vorgeschichte

Lateinamerikas Literaten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben es geschafft: Die Namen der Argentinier Jorge Luis Borges und Julio Cortázar, der Mexikaner Carlos Fuentes und Octavio Paz, des Peruaners Mario Vargas Llosa, des Kolumbianers Gabriel García Márquez, des Kubaners Alejo Carpentier oder der Chilenin Isabel Allende sind heute einem weltweiten Lesepublikum bekannt; Werke dieser Autoren haben längst auch im deutschsprachigen Raum eine treue Gemeinde von Lesern gefunden und die literarische Kreativität des Subkontinents in den vergangenen Jahrzehnten buchstäblich vor Augen geführt. Daneben hat die Fülle von Filmen, Publikationen und Kommentaren zu den 500-Jahr-Feiern anlässlich der sogenannten Entdeckung Amerikas den Blick gerade der Europäer 1992 auf jenen Zeitraum gelenkt, der schon von den herausragenden Kolonialgeschichtsschreibern des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, Guillaume-Thomas Raynal (bzw. Denis Diderot)<sup>1</sup> und Alexander von Humboldt, in

<sup>1</sup> Denis Diderot schrieb in diesem Bestseller der französi-

seltener Einmütigkeit als der wichtigste Augenblick innerhalb der weltgeschichtlichen Entwicklung der Neuzeit bezeichnet wurde. Doch ebenso, wie die großen Erfolge vor allem der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts die literarische Vorgeschichte verdunkelten, erweckte auch die vorrangige Beschäftigung mit der Figur des Christoph Columbus oftmals den Eindruck, als habe die Literatur erst mit dem Genuesen Einzug in Amerika gehalten und als habe es nur eine einzige, eine schriftkulturelle Tradition in der von den Europäern so benannten ‚Neuen Welt‘ gegeben. Was also wissen wir wirklich vom Schreiben in Lateinamerika? Warum hat nur eine bestimmte Literatur zu uns gefunden, und wie hängt dies mit unserer Lesart lateinamerikanischer Texte zusammen?

Die kulturelle Vielfalt und Heterogenität Lateinamerikas, die gerade auch für den Bereich der Literaturen dieses Raumes charakteristisch ist, wurde in Europa von einem breiten Publikum erst in Ansätzen wahrgenommen. Mehr noch: was zwischen Columbus' *Bordbuch* und den *Fiktionen* von Borges oder García Márquez' *Hundert Jahre Einsamkeit* geschrieben wurde, ist hierzulande nur den Spe-

schen Literatur des 18. Jahrhunderts die philosophischen Passagen; seine Autorschaft an diesem seit 1780 unter dem Namen Raynals veröffentlichten Werk konnte endgültig erst im 20. Jahrhundert nachgewiesen werden.

zialisten bekannt und kaum in deutscher Sprache zugänglich. Während die Übersetzungen großer Romane bekannter Autoren auch für deutschsprachige Verlage lukrative Perspektiven bieten, wagt sich kaum einmal ein Verleger an Texte aus dieser vergessenen ‚Zwischenzeit‘ heran. Im Bereich der Literatur erschien Lateinamerika – unter welchen Vorzeichen auch immer – von Europa aus gesehen als ein homogener Block, die ‚großen‘ lateinamerikanischen Autoren als Vertreter einer einzigen lateinamerikanischen Literatur. Die Ausschnitthaftigkeit eines solchen Bildes von *der* lateinamerikanischen Literatur ist längst zu einer kulturellen Selbstverständlichkeit geworden. Es gilt nun, deren historische Hintergründe aufzuarbeiten, soll eine neue Phase des Dialogs zwischen den Literaturen Lateinamerikas und Europas eingeleitet werden.

Ein solcher Dialog kann nur in Gang kommen, wenn man bereit ist, sich auf die spezifische Andersartigkeit der lateinamerikanischen Literaturen in ihrer Beziehung zu den Literaturen Europas einzulassen. Voraussetzung hierfür ist ein Verständnis der historischen Entwicklungslinien. Dabei kann man zunächst getrost davon ausgehen, daß die kolonialen Literaturen der sogenannten ‚Neuen Welt‘ bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, genauer bis zum hispanoamerikanischen *Moder-nismo*, für die europäischen Literaturen von

vernachlässigbarer Bedeutung waren. Dies darf freilich nicht dazu verleiten, einen historischen Überblick erst mit dem *Modernismo* im *fin de siècle* des letzten Jahrhunderts beginnen zu lassen; zu fragen ist vielmehr, was die besondere Bedeutung dieses Zeitraums für die literarischen Beziehungen zwischen Lateinamerika und Europa ausmacht.

Es ist selbstverständlich keineswegs so, daß es zuvor im geistigen und literarischen Bereich keine Austauschbeziehungen zwischen Europa und Lateinamerika gegeben hätte. Im Gegenteil. Der kubanische Essayist und Kulturkritiker Roberto Fernández Retamar hat dies einmal auf die Formel gebracht, das Gold des *Siglo de Oro*, des „Goldenen Zeitalters“, der spanischen Literatur, stamme aus Amerika. Er hatte dabei allerdings nicht die lateinamerikanische Literatur, wohl aber einen bestimmten Teil der asymmetrischen wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Spanien und dessen Kolonien im Sinn. Fernández Retamar hat mit guten Gründen darauf verzichtet, eine direkte literarische Beziehung zu konstruieren. Dabei konnte Amerika sehr wohl *Thema* europäischen Schreibens sein – nicht zuletzt gerade bezüglich jener asymmetrischen ökonomischen Beziehungen, die auch innerhalb Europas selbst beobachtbar waren. Quevedos berühmte Klage, daß das Geld, *Don Dinero*, in Amerika „ehrenhaft“ das Licht der Welt erblicke, dann aber „zum Sterben nach Spanien“

komme und schließlich „in Genua begraben liege“, läßt sich als in Verse gefaßte Kritik eines Spaniers an der wirtschaftlichen Abhängigkeit seines Landes innerhalb Europas lesen, nicht aber als Kritik am Kolonialsystem selbst. Noch viel weniger wäre es für Quevedo und seine Zeitgenossen denkbar gewesen, daß neben dem Geldsegen literarische Formen und Traditionen aus Amerika in Spanien eine breite Aufnahme hätten finden können. Die kulturellen Selbstverständlichkeiten im Europa seiner Epoche schoben derlei Gedanken einen Riegel vor. Im günstigsten Falle erweckten die kulturellen Erzeugnisse aus der ‚Neuen Welt‘ in Europa Bewunderung, ohne daß aber eigene kreative Ausdrucksmöglichkeiten neue Impulse erhalten hätten. So notierte Albrecht Dürer im Jahre 1520 in seinem *Tagebuch der Niederländischen Reise*, nachdem er in Brüssel die dort ausgestellten aztekischen Schätze gesehen hatte:

Diese ding sind alle köstlich gewesen, das man sie beschäczet umb hundert tausent gulden werth. Und ich hab aber all mein lebtage nichts gesehen, das mein hercz also erfreuet hat als diese ding. Denn ich hab darin gesehen wunderliche künstliche ding und hab mich verwundert der subtilen ingenia der menschen in frembden landen. Und der ding weiß ich nit außzusprechen, die ich do gehabt hab.<sup>2</sup>

2 Dürer, Albrecht: *Das Tagebuch der Niederländischen Rei-*

Das Fremde erscheint hier als das Wunderliche, das Wunderbare, das jedoch keinen Eingang in das Eigene finden kann. Eine wirkliche kreative Auseinandersetzung mit dem Anderen aus europäischer Perspektive findet nicht statt. Dies gilt in vielleicht noch stärkerem Maße für den literarischen Bereich. Über punktuelle Kulturberührungen hinaus, die sich aus der konkreten Lebensgeschichte einzelner Autoren ergeben, lassen sich keine Indizien für eine wie auch immer geartete ‚Beeinflussung‘ europäischer Schriftsteller durch die Literatur, die in den spanischen Kolonien geschrieben wurde, feststellen. Für die nachfolgenden Überlegungen wird es von großer Bedeutung sein, im literarischen wie im nicht-literarischen Bereich Richtungen und Bedingungen des Informationsflusses zu untersuchen, der sich zwischen Europa und Lateinamerika, später dann auch zwischen dem Norden und dem Süden des amerikanischen Doppelkontinents entwickelte. Gerade aus einer solchen Perspektive soll die besondere Bedeutung jener Beziehungen erkennbar werden, welche die modernistischen Autoren Hispanoamerikas zu den literarischen oder philosophischen Werken Europas herstellten.

se. 1520–1521. Herausgegeben von J.-A. Goris und G. Marlier. Brüssel 1970, p. 65; die Passage wird kommentiert in Gewecke, Frauke: *Wie die neue Welt in die alte kam*. Stuttgart: Klett-Cotta 1986, pp. 150 f.

Erst vor diesem Hintergrund wird es möglich sein, die literarische Einzigartigkeit von José Enrique Rodós *Ariel* und zugleich die enthusiastische Aufnahme zu begreifen, die dem Werk zuteil wurde. Damit ergibt sich an unserem *fin de siècle* die Chance, einen Klassiker des vergangenen *fin de siècle* in Lateinamerika auf neue Weise zum Sprechen zu bringen und für einen Dialog zwischen den beiden Welten fruchtbar zu machen, wie ihn der uruguayische Schriftsteller in seinem Werk selbst schon zu inszenieren versucht hatte.

Seit dem Beginn der Eroberung Amerikas vor nunmehr 500 Jahren wurde die ‚Neue Welt‘ ebenso partiell wie sukzessiv in einen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Prozeß integriert, der fremdgesteuert von Spanien und Portugal aus seine Impulse erhielt. Die Beschleunigung einer Vielzahl politischer, sozialer oder wirtschaftlicher Entwicklungen durch den kolonialen Ausgriff der iberischen Mächte auf Amerika in den Mutterländern selbst steht heute außer Frage. Dabei vollzog sich die Umwandlung der Kolonien in zu Europa komplementäre Wirtschaftsgebilde über die städtischen Zentren der neu geschaffenen staatlichen Gebilde. Nicht nur im politischen oder ökonomischen, sondern auch im kulturellen Bereich wurden auf diese Weise Beziehungen aufgebaut, die beide Kontinente – Europa wie Amerika – in einen gemeinsamen,

aber gegensätzlichen und äußerst widerspruchsvollen Raum verwandelten. Die Kolonialstädte waren dabei einzeln an die Metropolen, d.h. die Mutterländer, angebunden, kaum aber untereinander liiert. Abhängigkeit und Außenorientierung prägten von Beginn an auch den kulturellen Sektor innerhalb der rasch errichteten Kolonialstrukturen.

Der kolonialen Stadt kam dabei die Funktion eines Hortes der Schrift zu. Der Aufbau administrativer Strukturen nach europäischem, d.h. schriftkulturellem, Vorbild und die Entstehung einer kolonialen Literatur hängen aufs engste miteinander zusammen. Die eurozentrische Definition von Schrift, der Ausschluß aller dieser Norm nicht genügenden Schriftsysteme (etwa Piktogramme oder Knottenschriften) und die auf der jüdisch-christlichen Tradition beruhende Gleichsetzung von Buchstabenschrift, historischer Überlieferungsfähigkeit und Wahrheitsanspruch<sup>3</sup> tilgten das kulturell Andere aus der Vorstellungswelt der kolonialspanischen Eliten, aus dem von ihnen abgesteckten Raum der Kultur.

Diesem kulturellen Raum diente das Nicht-Urbane, dienten die weiten amerikanischen

<sup>3</sup> Vgl. Mignolo, Walter D.: La historia de la escritura y la escritura de la historia. In: Forster, Merlin H. / Ortega, Julio (Hg.): *De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Coloquio sobre literatura mexicana*. México: Editorial Oasis 1986, pp. 13–28.

Territorien gleichsam als Möglichkeit kontrastiver Abgrenzung. Hieran knüpften insbesondere im 19. Jahrhundert Identitätsentwürfe für Lateinamerika an, die dem *barbarischen* Raum der amerikanischen Natur die Urbanität einer europäischen *Zivilisation* in Amerika entgegenstellten. Rodó wird in seinem *Ariel* auf den argentinischen Literaten und Politiker Domingo Faustino Sarmiento hinweisen, der in seinem 1845 erstmals veröffentlichten *Facundo* den so verstandenen Gegensatz zwischen Zivilisation und Barbarei literarisch brillant formulierte und, einmal an die politische Macht gelangt, in eine gerade auch gegenüber den Indianern unversöhnliche Politik umsetzte.

Der Ausschluß von Mündlichkeit und nicht-alphabetischen Schriftsystemen setzt sich noch bis in die heutigen Literaturgeschichten hinein fort; erst seit den achtziger Jahren unseres Jahrhunderts bahnt sich auf diesem Gebiet ein Paradigmenwechsel an, der zu einer grundlegenden Erweiterung des Literaturbegriffs in Hinblick auf die Vielfalt der Diskurse und Zeichensysteme während der Kolonialzeit in Amerika führt. Die ‚kolonialspanische Literatur‘ erscheint so als nurmehr *eine* unter vielen diskursiven Praktiken im kulturellen Raum der Kolonialzeit.

Die literarischen Beziehungen zwischen Spanien und seinen amerikanischen Kolonien sind also von Beginn an ebenso asymmetrisch

wie der Wissenstransfer zwischen den beiden Kontinenten. Einerseits werden europäische Normen und Vorstellungen im (und über den) kulturellen Bereich in den amerikanischen Kolonien durchgesetzt oder übernommen; andererseits ist der Informationsfluß von Amerika nach Europa an den Informationsbedürfnissen und Durchsetzungsansprüchen der hegemonialen Zentren orientiert. Dabei erfüllen die spanischen Chronisten und die Missionare eine kaum zu überschätzende Funktion innerhalb des Wissenstransfers zwischen Kolonie und Mutterland. In den spanischen Chroniken des 16. Jahrhunderts werden ausgegrenzte kulturelle Praktiken, etwa bestimmte Riten, Vorstellungen oder nicht-schriftliche Überlieferungsmöglichkeiten, oft mit dem Hinweis darstellbar, daß ein Wissen über derartige (,satanische') Praktiken eine nachfolgende Christianisierung erleichtern könne. Im Wissenstransfer von Europa nach Lateinamerika spielte gerade die den Europäern kulturell selbstverständliche Schriftpraxis eine entscheidende Rolle bei der Missionierung, war doch das *Wort Gottes* in der *Schrift* der Bibel, im Buch der Bücher, aufgehoben.

Diese Fixierung auf die Buchstabenschrift ist jedoch trotz all ihrer zerstörerischen Wirkung – denken wir nur an die gezielte Vernichtung indianischer Kulturgüter und Aufzeichnungsformen durch kolonialspanische oder kirchliche Organe – weit davon entfernt, die kultu-

relle Vielfalt auf dem amerikanischen Kontinent auszulöschen. Sie führt vielmehr eine Hierarchie ein, die andere kulturelle Praktiken in ausgegrenzte (und diffamierte) soziale Räume abdrängt. Damit leistet sie einer grundlegenden kulturellen Heterogenität Vorschub. Erkennbar wird dies, wenn wir den vermeintlich absoluten Gegensatz zwischen schriftlichen (d.h. auf einer alphabetischen Schrift beruhenden) und nicht-schriftlichen Tradierungsmöglichkeiten in Frage stellen. Betrachten wir zum Beispiel die kreative Anverwandlung fremder kultureller Gewohnheiten durch indianische Schriftkundige anhand eines Textes aus dem mittelamerikanischen Raum. Dort wird der Übergang von vorherrschend mündlichen zu vorherrschend schriftlichen Ausdrucksformen in einem Bericht des Chimalpahin aus dem 16. Jahrhundert als Kontinuum dargestellt:

Dann wurden das bemalte Papier und die Geschichte der alten Abstammung seinem lieben Sohn, Don Domingo Hernández Ayopochtzin, überlassen, der sich bildete in der Wissenschaft des Erzählens der Bücher und ein Buch malte und es mit Buchstaben schrieb, ohne irgend etwas hinzuzufügen, als treuen Spiegel der Dinge, die er dort übertrug.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Zitiert nach Mignolo, Walter: Zur Frage der Schriftlichkeit in der Legitimation der Conquista. In: Kohut, Karl et al. (Hg.): *Der eroberte Kontinent*. Frankfurt am Main: Vervuert 1991, p. 87.

Wenn es auch notwendig wäre, regionale Besonderheiten stärker herauszuarbeiten, so läßt sich im Rahmen unserer Fragestellung die kulturelle Vielfalt in den iberischen Kolonien als ein Spannungsfeld darstellen, das von zumindest fünf verschiedenen Polen geprägt ist:

1. Die vorbildgebende iberische Kultur im Kontext ihrer abendländischen Traditionstränge.
2. Die verschiedenen indianischen Kulturen, deren Fortbestehen zumeist geleugnet (negiert) und deren Kulturraum ausgegrenzt (marginalisiert) wurde.
3. Die iberischen Volkskulturen, welche die Eroberer mitgebracht hatten.
4. Die schwarzen Kulturen, die durch die Sklavenwirtschaft zwangsweise in einigen Küstengebieten Südamerikas (etwa Brasilien, Kolumbien oder Ecuador) sowie in der Karibik heimisch wurden. Und schließlich
5. kulturelle Mischformen, die aus jenen Polen (Punkte 2, 3 und 4) entstanden, die von dem an Europa ausgerichteten städtischen Raum negiert und marginalisiert wurden.

Die Differenzierung in fünf verschiedene Pole tritt an die Stelle einer einfachen Unterscheidung zwischen ‚Volkskultur‘ und ‚Hochkultur‘, welche der kulturellen Heterogenität Lateinamerikas nicht in ausreichendem Maße gerecht wird und eine notwendige Anpassung an

sehr unterschiedliche regionale Spannungsfelder nicht erlaubt. Insbesondere die indianischen und die schwarzen Kulturen sind für weite Teile der Landbevölkerung, aber auch für städtische Randgruppen von großer Bedeutung; sie bilden einen wenn auch negierten, verdrängten Teil der Identität der sich an Europa orientierenden offiziellen Literatur. Gerade hinsichtlich dieses Aspekts zeigen sich im übrigen die vielleicht wichtigsten Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern des hispanoamerikanischen *Modernismo* am Ende des 19. Jahrhunderts – ein Punkt, der im Nachwort zur vorliegenden Ausgabe näher behandelt wird. In einem ganz allgemeinen Sinne läßt sich ein Charakteristikum der lateinamerikanischen Literaturen in der Herstellung von Beziehungen erblicken, die den dominanten ersten Pol der abendländischen Kulturtradition mit anderen Polen des Spannungsgefüges verbinden. Dabei geht es jedoch nicht nur um die jeweils besondere Art der Auseinandersetzung mit oder Integration von anderen kulturellen Polen: gerade das Ausblenden der anderen kulturellen Traditionen läßt sich als ein wichtiger Hinweis für die Deutung eines lateinamerikanischen Textes verstehen. Auch darauf wird bei unserer Betrachtung von *Ariel* zurückzukommen sein. Während der Kolonialzeit läßt sich für den ersten Pol des skizzierten Spannungsfeldes eine Ausweitung des geokulturellen Raumes inso-

weit beobachten, als zunehmend philosophische oder literarische Einflüsse des nicht-iberischen Europa auf die Bildungseliten der lateinamerikanischen Städte einwirkten. Das vielleicht eindrücklichste Beispiel für diese Veränderungen ist der wachsende Einfluß, den die Schriften französischer Autoren im 18. Jahrhundert auf die kreolische Oberschicht ausübten. Der kubanische Schriftsteller Alejo Carpentier hat diesen Vorgang in einer kurzen Erzählung pointiert dargestellt:

Eines Tages jedoch erscheint, soll einer wissen, warum, ein Exemplar des *Gesellschaftsvertrags* von Rousseau, Bürger von Genf (*foederis aequas dicamus leges*). Und danach der *Emile*. Im Gymnasium einer Rousseauschen Institution lernen die Kinder nicht länger aus Büchern; sie beschäftigen sich mit der Zimmermannskunst und widmen sich der Beobachtung der Natur [...]; die Einfältigen fragen, wann und mit welchem Schiff der Savoyardische Vikar denn ankäme. Und dann zu allem Überfluß die *Französische Enzyklopädie*. Erstmals tritt in Amerika die Gestalt eines voltairianischen Geistlichen auf.<sup>5</sup>

Seit dem 18. Jahrhundert zeichnete sich in den iberischen Kolonien eine wachsende kulturelle Orientierung an Frankreich ab. Sie sollte sich im folgenden Jahrhundert noch wesentlich verstärken und Paris zur kulturellen Haupt-

<sup>5</sup> Carpentier, Alejo: *El derecho de asilo. Asylrecht*. Spanisch / Deutsch. Stuttgart: Reclam 1979, p. 37–39.

stadt Lateinamerikas werden lassen. Die Literaturen Europas – und später die nordamerikanische Literatur – wurden in Lateinamerika zu keinem Zeitpunkt als homogener Block wahrgenommen; vielmehr zeigten sich schon früh hinsichtlich der Bedeutung einzelner europäischer Nationalliteraturen auffällige Differenzen innerhalb der Regionen Iberoamerikas sowie auch innerhalb Hispanoamerikas. Die Lateinamerikaner haben die Vielfalt der europäischen Literaturen immer anerkannt.

Die interkulturellen Bezüge zwischen Europa und Lateinamerika stellten, so dürfen wir festhalten, einen kulturellen Raum dar, der gemeinsam war (und ist), weil sich intensive Beziehungen seit Anfang des 16. Jahrhunderts entwickelten, und der widersprüchlich oder gegensätzlich war (und ist), weil diese Beziehungen keinen egalitären Raum bilden. Denn wie im wirtschaftlichen, politischen oder sozialen Bereich sind diese Beziehungen während der Kolonialzeit zutiefst asymmetrisch. Auch auf der Ebene kultureller und literarischer Beziehungen sind beide Teilräume durch die Gegensätzlichkeit von europäischer Metropole und amerikanischer Peripherie gekennzeichnet.

Die („offizielle“, also am ersten Pol orientierte) kolonialspanische Literatur in Amerika entsteht aus der Übernahme und kreativen Verwendung von literarischen Vorgaben, wobei hierunter nicht nur Einzeltexte zu verstehen

sind, sondern auch Gattungen, die in Europa in einer bestimmten literarischen Tradition verankert sind. Diese Überlegung macht zu einem deutlich, daß Rückgriff und Aneignung ‚fremder‘ literarischer Bezugstexte und Modelle keineswegs erst mit dem Ende des 19. Jahrhunderts einsetzen; zum anderen aber zeigt sich genau an diesem Punkt, daß eine noch immer verbreitete Vorstellung, derzufolge das Schreiben in Amerika weitgehend auf einer *Imitation* europäischer Vorgaben beruhe, schon für den kolonialspanischen Zeitraum viel zu kurz greift. Denn Begriffe wie Original und Kopie verlieren innerhalb des skizzierten widersprüchlichen kulturellen Raumes weitgehend ihren Erkenntnisgewinn. Die ‚nachgeahmten‘ literarischen Formen stehen in den iberischen Kolonien in einem anderen kulturellen Spannungsfeld und erfüllen auch andere soziale Funktionen als in Europa<sup>6</sup>. Die Überquerung des Atlantik, der Übergang von der Metropole zur Peripherie, veränderte damit über Funktion und Kontext die literarischen Formen selbst, die in Lateinamerika heimisch wurden – über Jahrhunderte freilich in einer Art und Weise, die keine literarischen Rückwirkungen auf die europäischen Literaturen zeitigte.

<sup>6</sup> Der vielbemühte „Pierre Menard“ von Jorge Luis Borges hat literarisch vorgeführt, daß ein mit Cervantes *Don Quijote* identischer, aber später verfaßter Roman schon

Man könnte nun erwarten, daß die Erlangung der politischen Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Länder mit Ausnahme von Kuba und Puerto Rico im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zu einer einschneidenden Veränderung der skizzierten literarischen Beziehungen zwischen Ex-Metropole und Ex-Kolonie geführt hätte. Das war aber keineswegs der Fall. Die europäisch-lateinamerikanischen Literaturbeziehungen veränderten sich nicht grundlegend und blieben auch weiterhin von einer deutlichen Asymmetrie geprägt. Wie der politischen *Independencia* keine wirtschaftliche entsprach, sondern vielmehr neue Abhängigkeitsbeziehungen entstanden und aufgebaut wurden, so ist auch im kulturellen Bereich nicht von einer grundlegenden Umwälzung der Beziehungen zwischen Europa und Lateinamerika zu sprechen. Gewiß traten nun Paris und in geringerem Maße London an die Stelle der iberischen Hauptstädte als vorherrschende kulturelle Zentren, an denen sich die lateinamerikanischen Bildungseliten orientierten. Gewiß wurde die Parisreise für ungezählte lateinameri-

aufgrund seines veränderten historischen Kontexts ein anderer Text (geworden) ist. Daß eine solche Erkenntnis gerade im Bereich der lateinamerikanischen Literaturen ästhetisch überzeugend vorgeführt wurde, hängt mit der hier skizzierten Grundlegung des Schreibens seit der Kolonialzeit in wesentlicher Weise zusammen.

kanische Intellektuelle zum Initiationsritus und fand in literarisierter Form breiten Eingang in Romane und Reiseberichte des 19. Jahrhunderts. Doch haben wir es hier trotz aller Veränderungen im Grunde nur mit einem *geokulturellen Dominantenwechsel* zu tun: Literatur, Kunst und Kultur richteten sich in den lateinamerikanischen Ländern nun vorrangig an anderen Zentren aus, die jedoch noch immer in Europa lagen. Läßt sich daher keine grundsätzliche Veränderung hinsichtlich des europäisch-lateinamerikanischen Wissenstransfers im 19. Jahrhundert beobachten, so zeigt sich dies auch bei der Untersuchung des Informationsflusses in umgekehrter Richtung. Denn in gewisser Weise sind nun die europäischen Reisenden an die Stelle der Chronisten getreten und liefern den wissenschaftlichen wie ökonomischen Zentren der europäischen Gesellschaften die primär für deren Interessen notwendigen Informationen aus Amerika<sup>7</sup>.

7 Vgl. speziell zur Rolle der britischen Reisenden Pratt, Mary Louise: Humboldt y la reinención de América. In: *Nuevo Texto Crítico* (Stanford) 1 (1987), pp. 35–53, sowie spezieller zu Humboldt Ette, Ottmar: 'Unser Welteroberer': Alexander von Humboldt, der zweite Entdecker, und die zweite Eroberung Amerikas. In: *Amerika: 1492 – 1992. Neue Welten – Neue Wirklichkeiten. Essays*. Herausgegeben vom Ibero-Amerikanischen Institut Preußischer Kulturbesitz und Museum für Völkerkunde Staatliche Museen zu Berlin. Braunschweig: Westermann 1992, pp. 130–139.

Zweifellos war es verlockend, nach einer kulturellen oder literarischen Unabhängigkeit in der Folge der *Independencia* zu fahnden. Gestützt auf die Selbstdarstellung führender Denker und Autoren des *Modernismo* wurde man hier auch bald fündig und glaubte, in der modernistischen Bewegung Hispanoamerikas so etwas wie eine literarische Unabhängigkeitserklärung erkennen zu können. Doch scheint es mir verfehlt, den politischen Begriff der Unabhängigkeit auf die heteronome Sphäre des Kulturellen bzw. Literarischen zu übertragen, ist die Vorstellung von einer literarischen Unabhängigkeit und Autonomie angesichts der Vielfalt interkultureller Beziehungen doch ebenso absurd wie irreführend. Es soll daher ein anderer Weg eingeschlagen werden: Vor dem Hintergrund der vorgestellten Grundstrukturen der literarischen Beziehungen zwischen Europa und Lateinamerika ist es möglich, gerade von dieser Fragestellung aus die große Bedeutung, die dem hispanoamerikanischen *Modernismo* in einem weltliterarischen Kontext zukommt, herauszuarbeiten. Erst mit dem hispanoamerikanischen *Modernismo* setzt eine neue Phase der literarischen Beziehungen zwischen Lateinamerika und Europa ein. Erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts lassen sich die Anfänge dessen beobachten, was man einen wechselseitigen, also einen im vollen Wortsinne verstandenen Dialog zwischen den Literaturen bei-

derseits des Atlantiks nennen könnte. Erst seit diesem Zeitpunkt zeichnet sich eine Entwicklung ab, die ein Einwirken der lateinamerikanischen Literaturen auf die europäischen Literaturen ermöglicht, welches über rein punktuelle Kulturberührungen hinausgeht.

Aufgrund der deutlich beobachtbaren wachsenden Präsenz Lateinamerikas im Bewußtsein des spanischsprachigen Europa zeigt sich dies zunächst im Verhältnis zwischen den lateinamerikanischen Literaturen einerseits und der spanischen Literatur andererseits. Sicherlich war es der reisefreudige Nicaraguaner Rubén Darío, der unter allen literarischen Vertretern des *Modernismo* in Spanien die größte Aufmerksamkeit erregte. Doch auch José Enrique Rodó fand seit der Veröffentlichung seines *Ariel* im Jahre 1900 ein großes Interesse bei den profiliertesten spanischen Schriftstellern seiner Zeit – genannt seien hier nur Miguel de Unamuno, Leopoldo Alas („Clarín“) oder Juan Valera – und trat mit vielen von ihnen in einen für uns heute aufschlußreichen brieflichen Dialog ein.

Den zeitgeschichtlichen Hintergrund für das ansteigende Interesse zunächst bestimmter spanischer Intellektueller und Künstler an den Werken ihrer lateinamerikanischen Kollegen bildete die diesen Intellektuellen gemeinsame ohnmächtige Erfahrung des Eingreifens der USA in den Spanisch-Kubanischen Krieg im

Jahre 1898. Der Verlust der letzten spanischen Kolonien in Amerika löste nicht nur in Spanien eine tiefe Bewußtseinskrise aus, sondern führte auch in den längst politisch unabhängig gewordenen lateinamerikanischen Staaten zu einem Sturm der Entrüstung. Eine der berühmtesten literarischen Reaktionen auf die nordamerikanischen Interventionen um die Jahrhundertwende war Rubén Daríos 1903 entstandenes Gedicht „An Theodore Roosevelt“, in dem sich die Stimme des Dichters pathetisch an den Präsidenten der mächtigen Nation im Norden wendet:

Du bist die Vereinigten Staaten,  
Du bist der künftige Angreifer  
des einfältigen Amerika, das Eingeborenenblut  
hat,  
das noch zu Jesus Christus betet und noch  
spanisch spricht.

Mit Argumenten, die uns aus der skizzierten kulturgeschichtlichen Problematik vertraut sind und Dichtung wie Schriftkultur in Amerika verankern, nehmen die Worte des Gedichts Partei für

[...] unser Amerika, das seit Netzahualcoyotls  
alten Zeiten Dichter besitzt,  
das die Fußspuren des großen Bacchus bewahrt,  
das zu seiner Zeit Pans Alphabet erlernte,  
das die Sterne befragte, das Atlantis kannte [...]

Und das Gedicht schließt mit einer Warnung:

Seid auf der Hut. Das spanische Amerika lebt!  
Tausend Junge des Spanischen Löwen sind los.<sup>8</sup>

Diese ‚Anrufung‘ Roosevelts, darf sie auch nicht einseitig ideologisch ausgelegt werden, gibt die Vehemenz des Echos auf die zeitgeschichtlichen Entwicklungen am *fin de siècle* in den Zirkeln der sich nun langsam stärker an Spanien orientierenden lateinamerikanischen Intellektuellen wieder. Das Gedicht markiert eine Entwicklung von großer kultureller wie literarischer Bedeutung, die zu einem wachsenden gegenseitigen Interesse spanischer und lateinamerikanischer Schriftsteller und damit zur Überwindung dessen führte, was der mexikanische Essayist Alfonso Reyes zu Beginn der 20er Jahre unseres Jahrhunderts treffend als ein hundertjähriges gegenseitiges Vergessen umschrieb<sup>9</sup>. Dieses neu erwachte Interesse, gepaart mit dem Gefühl, einer gemeinsamen kulturellen Tradition anzugehören, ließe sich mit einer These von Fernández Retamar verknüpfen. Er sah diese Entwicklung in Zusammenhang mit dem Bewußtsein der hispanischen Welt beiderseits des Atlantiks, gegenüber den führenden Mächten und

<sup>8</sup> Darío, Rubén: A Roosevelt / An Theodor Roosevelt. In: *Poesie der Welt. Lateinamerika*. Berlin: Propyläen Verlag 1986, pp. 68–73.

<sup>9</sup> Vgl. Reyes, Alfonso: *Obras Completas*. Bd. IV. México: Fondo de Cultura Económica 1956, pp. 572 f sowie 566–571.

den von ihnen gelenkten gesellschaftspolitischen wie ökonomischen Entwicklungen in eine marginale und abhängige Rolle geraten zu sein<sup>10</sup>. Zu diesen Entwicklungen zählen zweifellos zwei langfristig ablaufende historische Prozesse, die miteinander in enger Verbindung stehen. An erster Stelle wäre hier die wachsende kapitalistische Durchdringung der lateinamerikanischen Nationen seit den 70er Jahren durch die USA zu nennen, eine Durchdringung, die zunächst im karibischen Raum einsetzte und in den folgenden Jahrzehnten auf ganz Lateinamerika übergriff. So lag – um ein besonders aussagekräftiges Beispiel anzuführen – bereits im Jahre 1894 der Export der damals noch spanischen Zuckerinsel Kuba in die USA zehnmal höher als die Ausfuhr in das Mutterland Spanien. Auch die Zuckerproduktion selbst beruhte in hohem Maße auf dem Einsatz nordamerikanischen Kapitals. Daß der zweite Prozeß hierzu komplementär verlief, wird gerade am kubanischen Beispiel deutlich: gemeint ist das immer unverhüllter sich äußernde imperialistische Ausgreifen der Vereinigten Staaten, das mit den Ereignissen von 1898, dem Eingreifen in Kuba und der Annexion von Puerto Rico,

<sup>10</sup> Vgl. Fernández Retamar, Roberto: *Modernismo, Noventiocho, Subdesarrollo*. In (ders.): *Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones*. La Habana: Casa de las Américas 1975, pp. 97–106.

endgültig ins lateinamerikanische (und europäische) Bewußtsein drang.

Die regional höchst unterschiedliche ökonomische, soziale und infrastrukturelle Modernisierung der lateinamerikanischen Nationen, die nun stetig steigende Alphabetisierungsrate der Bevölkerung und die bewußt geförderte massive Immigration insbesondere südeuropäischer Gruppen zählen fraglos zu den wichtigsten Faktoren, welche ebenso Institutionalisierung wie soziale Funktion der lateinamerikanischen Literaturen prägten. Der Aufbau eigener Verlagsstrukturen, der lateinamerikanischen Autoren erstmals die Möglichkeit bot, ein gewachsenes Leserpotential zu erreichen, darf zwar nicht darüber hinwegtäuschen, daß die lateinamerikanische Leserschaft allen bisherigen Untersuchungen zufolge noch immer ein erheblich größeres Interesse an europäischer Literatur als an den Werken einheimischer Schriftsteller zeigte. Doch entstand im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erstmals ein noch kleiner eigener Markt für Texte lateinamerikanischer Romanciers, Essayisten und Lyriker in den spanisch- und portugiesischsprachigen Ländern Amerikas.

Aus der Erfahrung der hier nur kurz skizzierten historischen Prozesse wird die Frage nach der Identität zu einem zentralen Charakteristikum eines wichtigen Bereichs der lateinamerikanischen Literaturen der Jahrhundertwende. Der Kubaner José Martí, der Nicara-

guaner Rubén Darío und der Uruguayer José Enrique Rodó stellen mit ihren Werken ein neues Reflexionsniveau einer lateinamerikanischen Identität her. In vielerlei Hinsicht scheint mir dabei nicht die *Beantwortung* der Identitätsfrage, sondern *die Frage als solche* von zentraler Bedeutung zu sein, stellt sie doch selbst ein identitätsstiftendes Moment dar, das sowohl im Selbst- als auch im Fremdbild Lateinamerika als geistig-kulturelle Entität neu erstehen läßt. Damit wird auch nach außen nicht die Heterogenität mehrerer lateinamerikanischer Literaturen, sondern homogenisierend die Existenz einer einzigen, gemeinsamen lateinamerikanischen Literatur signalisiert. Diese nach innen wie nach außen projizierte lateinamerikanische Identität in der gemeinsamen Identitätssuche wird – wie wir sahen – im 20. Jahrhundert zu einem der wichtigsten Rezeptionsraster lateinamerikanischen Schreibens werden. Auf diese Entwicklung der Rezeption haben die international bekanntesten Autoren des hispanoamerikanischen *Modernismo* einen nicht unwesentlichen Einfluß ausgeübt.

Die entscheidenden Faktoren für diese neue Epoche innerhalb der literaturgeschichtlichen Entwicklung sind: die Ausdifferenzierung eines eigenen literarischen Feldes, verbunden mit einer gewissen Autonomisierung der lateinamerikanischen Literaturen; die intensiver gewordenen Verbindungen zwischen den

lateinamerikanischen Schriftstellern; und die Chance, aufgrund neuer Kommunikationsmöglichkeiten, überregionaler Periodika oder der Vielzahl neu gegründeter Zeitschriften ein nun wesentlich größeres Publikum zu erreichen, das nicht mehr auf eine Nation bzw. eine Hauptstadt begrenzt ist.

Die Herausbildung eines eigenen Feldes, eines eigenen Bezirks der Literatur mag daran deutlich werden, daß etwa in Argentinien noch in den 60er Jahren nahezu 80 Prozent der Schriftsteller Abgeordnete im Parlament waren; dieser Anteil verringerte sich zum Jahrhundertende hin deutlich, wobei die Ausdifferenzierung eines eigenen literarischen Feldes freilich nicht mit dem verhältnismäßig hohen Grad an Eigenständigkeit gleichzusetzen ist, der sich in westeuropäischen Ländern im gleichen Zeitraum beobachten läßt. Trotz aller Unterschiede hinsichtlich ihrer Lebensbedingungen verkörpern sowohl José Martí als auch José Enrique Rodó noch die zunehmend spannungsvolle, ja oft widerstrebende Vereinigung der literarischen mit der politischen Arbeit in ihren Biographien wie in ihren Werken. Die Zerrissenheit zwischen Broterwerb, politischer Arbeit und literarischem Tun erscheint, um ein Beispiel aus dem Bereich der Lyrik anzuführen, in einem berühmten Gedicht Martí's:

Zwei Vaterländer hab' ich: Kuba und die Nacht.  
Oder sind eins die beiden? Kaum zieht zurück

Die Sonne ihre Macht, erscheint, verhüllt,  
verschleiert,  
Und in der Hand die Nelke, schweigend mir  
Kuba, trauernder Witwe gleich.<sup>11</sup>

Für ein Verständnis der identitätsstiftenden Funktion der Literatur im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ist aufschlußreich, daß die Schriftsteller nun nicht mehr ‚nur‘ nach Europa reisen. Gewiß gibt es noch immer die kulturelle Weihe der Parisreise, und gewiß sehnte sich gerade ein Rodó danach, den Boden Europas zu betreten und von dort nach Lateinamerika berichten zu können<sup>12</sup>. Viele der Autoren des *fin de siècle* lernten durch ausgedehnte Aufenthalte andere Regionen des amerikanischen Kontinents kennen, denken wir nur an Rubén Daríos Zeit in Santiago de Chile bzw. Buenos Aires oder an die strapaziösen und für die Zeit bemerkenswert weitläufigen Reisen Martí's durch den gesamten karibischen Raum sowie seine Aufenthalte in Mexiko, Guatemala oder Venezuela: Die Schriftsteller begannen, sich mit ihrem eigenen kontinentalen Raum zu konfrontieren. Zeitungen wie *La*

11 Martí, José: Dos patrias / Zwei Vaterländer. In: *Poesie der Welt. Lateinamerika*, op.cit., p. 51.

12 Diese ersehnte Reise, von der Rodó nicht mehr lebend in seine Heimat zurückkehren sollte, wirft auch dank der Korrespondententätigkeit des Uruguayers ein Licht auf die veränderten Kommunikationsströme zwischen Europa und Lateinamerika.

*Nación* in Buenos Aires oder *El Partido Liberal* in Mexico öffneten ihre Seiten für Korrespondentenberichte und Chroniken, durch die der modernistische Chronist und Literat als Konkurrent des aufkommenden Reporters ein breites Publikum zu erreichen vermochte – auch dies Aspekte einer raschen Internationalisierung in vielen Bereichen von Gesellschaft und Literatur. Die Konkurrenzsituation in den Periodika prägte im übrigen die stilistische Entwicklung der modernistischen Autoren, wurde doch nun eine neue Abgrenzung des literarischen Feldes innerhalb schriftlicher Kommunikationsformen, die ein Massenpublikum bedienen konnten, notwendig<sup>15</sup>.

Auf diese Weise entstand zum ersten Male in Lateinamerika ein gemeinsamer Kulturraum, der sich über regionale Prozesse hinaus oftmals gleichen Fragen (etwa der Identitätsproblematik) öffnete; dabei waren nun die jeweiligen Regionen und ihre städtischen Zentren nicht mehr einzeln an die Metropole angeschlossen, sondern kommunizierten in zunehmendem Maße miteinander. Erst vor dem Hintergrund dieser neuen Gegebenheiten, dieser neuen Chancen wird verständlich, was bei aller Kontinuität, bei allem bewußten Tra-

<sup>15</sup> Überzeugend belegte dies Julio Ramos in seinem lesenswerten Buch *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica 1989, pp. 167 ff.

ditionswillen den Amerikanismus eines Martí oder Rodó vom Amerikanismus eines Bolívar unterschied und was die neuen kontinentalen Zusammenhänge des Schreibens in Lateinamerika am Ende des 19. Jahrhunderts ausmachte.

In Rodós *Ariel* ist Prósperos Rede von der zu schaffenden geistigen Einheit Lateinamerikas (als Vorstufe einer von Rodó auch konzipierten politischen Einheit) für diese ideen- und literaturgeschichtliche Entwicklung repräsentativ. Ein gewandeltes Selbstbewußtsein von Literaten, die sich einen eigenen Bereich geschaffen hatten, von dem aus sie die geistige (und nicht selten auch politische) Führerschaft beanspruchten, machte es erst möglich, daß die veränderten Bedingungen des Buchwesens und der (literarischen) Kommunikation zum Tragen kamen und nach ‚außen‘, nach Europa abstrahlen konnten. Auch in dieser Phase waren Produktion, Rezeption und Distribution an die großen Städte Lateinamerikas gebunden. Nur über jene Städte als kulturelle Vermittlungszentren zwischen Europa und Lateinamerika wurde lateinamerikanisches Schreiben als urbanes Phänomen transatlantisch vermittelbar. Auch dies wirft ein bezeichnendes Licht auf die Struktur des Raumes, wie sie sich in Rodós *Ariel* darbietet: Im achten und letzten Kapitel des Werkes treten die Schüler Prósperos aus dem Studiersaal heraus und werden mit der modernen Großstadt

und der „großen Zahl“, der Menge ihrer Bewohner, konfrontiert. Allein in der Stadt, und sei sie auch eingebettet in kosmische Dimensionen, kann das Neue, können die Hoffnungen Lateinamerikas auf den Weg gebracht werden. Der alte Gegensatz zwischen Stadt und Land findet sich so in der lateinamerikanischen Moderne in verändertem Kontext wieder.

Die Asymmetrie der europäisch-lateinamerikanischen Literaturbeziehungen wurde dabei erstmals im Kontext eines modernisierten Literaturbetriebs, der durch einen engen Austausch zwischen den lateinamerikanischen Zentren untereinander gekennzeichnet war, zumindest tendenziell in Frage gestellt. Der gleichzeitig stattfindende Aufbau neuer transatlantischer Kommunikationsmöglichkeiten betraf in einem ersten Moment gewiß nur deren technologische Dimension; die Schaffung direkter Telegraphenverbindungen zwischen Lateinamerika und Europa machte es möglich, daß eine chilenische Zeitung 1874 erstmals per Telegraph direkt aus Europa übermittelte Korrespondentenberichte einrücken konnte. Darüber hinaus aber markierten derartige Verbindungen im literarischen Bereich auch den Beginn einer neuen Qualität internationaler und interkultureller Kommunikationsmöglichkeiten. Die frühen Zeitschriftenprojekte Martí's belegten den noch immer vorherrschenden Informationsfluß von Ost nach

West, also von Europa nach Lateinamerika; doch demonstrierten gerade Martí's Schriften auch, wie sich dieser Informationsfluß dank neuer Kommunikationsnetze und Informationsbedürfnisse nun auch in nord-südlicher Richtung innerhalb von Amerika einpendelte. Martí's Tätigkeit für *La Opinión Nacional* in Caracas, *El Partido Liberal* in Mexiko oder *La Nación* in Buenos Aires, seine Berichterstattungen über Europa oder seine Chroniken aus den Vereinigten Staaten zeigten diese Richtungen deutlich an. Doch drängte der große kubanische Essayist darauf, möglichst rasch die Asymmetrie des Informationsflusses aufzuheben und dessen Richtung umzukehren. Seine Chroniken und Essays dokumentieren in hervorragender Weise einen erstmals selbstgesteuerten Wissenstransfer, der an den Bedürfnissen der lateinamerikanischen Länder orientiert ist.

Vordringlich schien dem in New York lebenden Kubaner ein solcher Wissenstransfer in bezug auf die USA zu sein; denn er sah in einer umfassenden (Selbst-)Darstellung Lateinamerikas in nordamerikanischen Medien ein geeignetes Mittel, dem imperialistischen Vordringen der Vereinigten Staaten entgegenzuwirken. Die Umkehr und Selbstgestaltung des Informationsflusses zwischen Europa und Lateinamerika erschien Martí demgegenüber als weniger dringlich; doch auch sie rückte bereits ins Blickfeld des Kubaners, der sich in New

York im literarischen wie im politischen Sinne modernster Kommunikationsmöglichkeiten bedienen konnte. Charakteristisch für den Modernisten Martí, zu dessen Lesern auch Darío und Rodó zählten, war, daß die Selbstdarstellung der lateinamerikanischen Länder nach außen eine Einheit Lateinamerikas projizieren sollte, die es – dies wußte Martí sehr wohl – im Innern erst noch zu schaffen galt. Auch hier treffen wir auf einen verbindenden Grundgedanken vieler Modernisten: wie in Rodós *Ariel* findet sich in den Schriften Martí die totalisierende Zielvorstellung einer harmonischen Homogenität, einer in die Zukunft projizierten Einheit Lateinamerikas.

Eine solche Projektion trug sicherlich stark utopische Züge, die jedoch als Leitvorstellungen konkrete politische und moralische Wirksamkeit entfalten sollten und vielfach auch entfalteten. Daß der Entwurf einer eigenen Identität Lateinamerikas sich dabei gerade von den Vereinigten Staaten im Norden absetzte und sich kulturell stärker an Spanien (bzw. Europa insgesamt) orientierte, hatte – wie wir sahen – durchaus konkrete historische Hintergründe. Der bisweilen erhobene Vorwurf, eine derartige Selbstbestimmung über die Projektion einer positiven Entwicklung in die Zukunft erfülle eine „kompensatorische Funktion“, diene dazu, das eigene Scheitern im Vergleich zu den erfolgreicherem USA nicht anerkennen zu müssen, und sei

letztlich einer auf spanische Wurzeln zurückgehenden „lateinamerikanischen Tradition der Selbstüberhöhung“ verpflichtet<sup>14</sup>, übersieht nicht nur in sträflicher Weise, welche soziale Funktion die Texte der hispanoamerikanischen Modernisten in ihren Gesellschaften übernahmen. Wer solches behauptet, verkennt darüber hinaus in eurozentrischer Befangenheit, daß diese Entwürfe gerade aus der geschichtlichen Erfahrung des vehementen und ungleichmäßig verlaufenden Modernisierungsprozesses, in den die lateinamerikanischen Staaten eingetreten waren, entsprangen und im Sinne einer konkreten Utopie Entwicklungslinien vorzeichnen wollten, die jenseits der Abhängigkeit von fremden Modellbildungen eigene Wege für Lateinamerika aufzeigen sollten. Ziel war es dabei, kulturelle ebenso wie politische oder wirtschaftliche Asymmetrien abzubauen und Lateinamerika aus der Außenabhängigkeit herauszuführen, ohne die historischen Wurzeln der eigenen Geschichte und Kultur zu verleugnen.

Doch kehren wir zur zentralen Frage der literarischen Beziehungen im Spannungsfeld zwischen Europa und Lateinamerika zurück. Dabei sollte man nicht vergessen, daß die Überle-

14 So Volger, Gernot: Mestizenkultur. Lateinamerikas Identität im Spiegel seines zeitgenössischen Denkens. In: *Merkur* (München) XLVII, 3 (März 1993), pp. 225, 227 und 226.

gungen der führenden Modernisten dialektisch durchdacht und wesentlich differenzierter waren als die Jubelrufe jener anderen Kritiker, die im nachhinein von einer ‚literarischen Unabhängigkeit‘ sprachen. Um eine solche ging es Darío, Martí oder Rodó (um bei den heute bekanntesten der modernistischen Autoren zu bleiben) nie. So stellt Rodó am Ende seines *Ariel* der europäischen Moderne, dem zuvor zweimal erwähnten Nietzsche, sein „Así habló Próspero“, sein „Also sprach Próspero“ entgegen: ein Satz, in dem sich – wie im Nachwort gezeigt werden wird – die vielschichtigen Bewegungen von Anverwandlung und Umwandlung fremder Textmodelle bündeln. Und schon im Titel des 1900 erschienenen Bändchens wird der Bezug zu den europäischen Literaturen angekündigt. Damit ist die kreative Aneignung europäischer Denkvorstellungen, die Entwicklung einer spezifisch amerikanischen Kultur und Literatur, keineswegs aber eine Abkehr von den europäischen Traditionen gemeint, die es vielmehr aus eigener Sicht anzuverwandeln gelte. Erstmals wird aber nun auf eigene literarische Traditionen explizit zurückgegriffen. In José Martí's *Lucía Jerez* etwa werden auch lateinamerikanische Romane gelesen, finden also Eingang in den literarischen Raum eines lateinamerikanischen Romans. Und José Enrique Rodó beschäftigte sich unter anderem mit den literarischen Traditionen des Río de la

Plata, um daraus abzuleiten, was an Positivem in die modernistische Gegenwart – der junge Rodó bekannte sich ja öffentlich zum Modernismus – aufzunehmen sei. So schrieb er 1899, ein Jahr vor der Veröffentlichung seines *Ariel*:

Auch ich bin ein *Modernist*; ich gehöre mit ganzer Seele der großen Reaktion an, die der Evolution des Denkens am Ende dieses Jahrhunderts Charakter und Sinn verleiht; jener Reaktion, die vom literarischen Naturalismus und vom philosophischen Positivismus ausgehend beide in höhere Vorstellungen überführt, ohne das Fruchtbare in ihnen zu schwächen.<sup>15</sup>

Naturalismus und Positivismus, von denen man vielleicht erwartet hätte, daß ein Modernist sie nicht nur ablehnen, sondern auch bekämpfen würde, werden in diesem modernistischen Credo Rodós in die Kontinuität des Denkens und Schreibens bewußt miteinbezogen. Der hispanoamerikanische Modernismus bedeutet zumindest im Verständnis eines Rodó keinen scharfen Bruch, keine Abkehr von der literarischen Tradition, sondern deren Weiteroder (wie Rodó es ausdrückt) Höherentwicklung. Also: keine Ästhetik des Bruchs. Denken wir zurück an die mexikanischen Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts oder voraus an

<sup>15</sup> Rodó, José Enrique: Rubén Darío. Su personalidad literaria, su última obra. In (ders.): *Obras Completas*. Madrid: Aguilar 1957, p. 187 (eigene Übersetzung).

die literarische Avantgarde in Lateinamerika, dann drängt sich die Vermutung auf, daß den oft radikalen Brüchen in der Geschichte des Subkontinents ein Kontinuum im Bereich des Schreibens gegenüberstehen könnte, daß sich in einem umfassenderen Sinne vielleicht gar als ein Zeichen kultureller Heterogenität deuten ließe.

In jedem Falle bleibt festzuhalten, daß allein mit Hilfe literarischer Kategorien das Spezifische der literarischen Bewegung des *Modernismo* nicht erkennbar zu machen ist und erklärt werden kann. Nur vor diesem hier in aller Kürze dargestellten Hintergrund ist das um die Jahrhundertwende erstmals erwachte breitere Interesse an ‚der‘ lateinamerikanischen Literatur in Europa zu verstehen. Dabei blieb die Rezeption im wesentlichen noch auf Spanien beschränkt. Dieses Interesse spanischer Intellektueller läßt sich nicht allein mit dem Hinweis auf die Identitätsfrage begründen, die sich nach der Niederlage im Spanisch-Kubanisch-Nordamerikanischen Krieg von 1898 mit größerer Dringlichkeit stellte. Der internationale Kulturhorizont, der sich im literarischen Raum gerade der modernistischen Werke ausdrückte, entsprach in weiten Zügen dem Kulturhorizont, der den spanischen Intellektuellen zugänglich war. Die literarischen und kulturellen Entwicklungen, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts einsetzten und sich im 20. Jahrhundert beschleunigen sollten,

bewirkten eine Verstärkung der Internationalisierung, welche die lateinamerikanischen Literaturen – in Europa zumindest tendenziell als Einheit rezipiert – erstmals zum Gegenstand europäischer Leseerfahrungen werden ließen.

Damit begann nun eine Rezeption, die nationalliterarisch betrachtet weniger punktuell war als die Aufnahme Edgar Allen Poes in Frankreich und die direkte Wirkung seiner ästhetischen Schriften und Erzählungen auf Baudelaire. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß es die lateinamerikanischen Modernisten waren, die bedeutende Exponenten der nordamerikanischen Literatur in Europa überhaupt erst bekannt machten<sup>16</sup>. Das einsetzende Interesse am Schreiben in Lateinamerika hatte zweifellos Rückwirkungen auf dieses Schreiben selbst: denn nun durften auch die lateinamerikanischen Schriftsteller hoffen, ein beträchtlich erweitertes gesamtlateinamerikanisches Publikum *und* zumindest potentiell einen europäischen Leserkreis zu erreichen. Der Tribut für diese jetzt einsetzende Rezeption bestand wohl darin, daß die Werke lateinamerikanischer Autoren außerhalb ihres lateinamerikani-

16 Vgl. hierzu Mejía Sánchez, Ernesto: Las relaciones literarias interamericanas. El Caso Martí – Whitman – Darío. In: *Casa de las Américas* (La Habana) 42 (1967), pp. 52–57.

schen Kontexts verstanden wurden und daß nur bestimmte (eher abstrakte) Elemente oder stilistische Charakteristika, die in europäische Zusammenhänge leicht integrierbar waren, in kreativer Weise aufgegriffen wurden.

Welches sind die wichtigsten Stationen des lateinamerikanisch-europäischen Dialogs im Bereich der Literatur zwischen dem *fin de siècle* der Modernisten und dem Ende unseres Jahrhunderts? Die Aufnahme des hispano-amerikanischen *Modernismo* blieb zum größten Teil auf die hispanische Welt, zu der freilich auch die einflußreichen spanischsprachigen Intellektuellenzirkel in Paris zählten, beschränkt. Eine neue Phase der Literaturbeziehungen zwischen Europa und Lateinamerika scheint mir erst nach Ende des Zweiten Weltkriegs mit der Rezeption des Werkes von Jorge Luis Borges einzusetzen. Zwar soll hier keineswegs das Gewicht der lateinamerikanischen Avantgarde außer Acht gelassen oder übersehen werden, daß Autoren wie Alfonso Reyes sich – in durchaus modernistischer Tradition – als wichtige kulturelle Vermittler beiderseits des Atlantiks große Verdienste erwarben. Zweifellos führten der Spanische Bürgerkrieg und in seiner Folge der Aufenthalt vieler aus Hitlerdeutschland oder Frankreich exilierter Intellektueller zu einer Vielzahl neuer kultureller Berührungspunkte; zweifellos wurden während dieser Phase jene Kommuni-

kationsstrukturen innerhalb Lateinamerikas ausgebaut, welche seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden waren; und zweifellos ging die literarische Avantgarde in Lateinamerika einen überaus kreativen eigenen Weg beim Umgang mit den kulturellen Traditionen Europas, die als Grundmuster nun wesentlich freier umgestaltet wurden. Doch trotz des in den 20er und 30er Jahren gewachsenen Selbstbewußtseins der lateinamerikanischen Schriftsteller scheint die Rezeption lateinamerikanischer Literatur in Europa noch nicht über bestimmte enge Zirkel europäischer Intellektueller hinaus gewirkt zu haben, so daß von einer Erschließung breiter europäischer Leserschichten zu diesem Zeitpunkt noch nicht gesprochen werden kann.

Daß diese neue Phase gerade mit dem Werk des Argentiniers Borges und in Frankreich<sup>17</sup> einsetzte, ist in vielerlei Hinsicht bedeutungsvoll, nicht nur aufgrund der Tatsache, daß Paris unverkennbar zur zentralen Drehscheibe für die Rezeption lateinamerikanischer Literatur geworden war. Zu Beginn der wesentlich von Roger Caillois initiierten Borges-Rezep-

<sup>17</sup> Die Borges-Rezeption setzte (nach unbedeutenden Vorläufern zwischen den Weltkriegen) freilich mit nur geringer zeitlicher Verzögerung ab Mitte der 50er Jahre auch in Italien ein; vgl. Maison, Elvira Dolores: *Algunos aspectos de la presencia de Borges en Italia*. In: *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid) 505–507 (julio – septiembre 1992), pp. 211–220.

tion war durchaus nicht absehbar, daß die *Ficciones* oder *El Aleph* sich einmal ein breites europäisches Publikum erschließen würden, wirkten sie doch zunächst in den französischen intellektuellen Gruppen, aus denen sich später der Neo- und Poststrukturalismus entwickeln sollte. Es ging zunächst einmal um die Aneignung literarästhetischer und philosophischer Elemente, die mit den aktuellen Fragestellungen der philosophischen und literarischen Avantgarde der späten 50er und vor allem der 60er Jahre verknüpft werden konnten. Im Verlauf dieser sehr spezifischen Rezeption wurde nicht nur der Name des Argentiniers einem immer größeren Publikum vertraut. Jorge Luis Borges wurde – gemäß seiner eigenen Feststellung, daß sich literarische Bewegungen immer ihre eigenen Väter schaffen – rasch zum geistigen Vater einer Literatur, die sich bald schon als postmodern ausrief. Das freie Spiel der Borges'schen Texte mit einer immensen Vielzahl anderer Werke, die Metaphorik der Bibliothek, in der gleichsam jedes Buch als potentieller Spielpartner des eigenen Textes verfügbar ist, sowie das hintergründige Verwirrspiel mit Autornamen, Originalen, Kopien und Fälschungen lieferten Grundmuster für eine neue Ästhetik, die sich in den 60er Jahren vor allem von Frankreich ausgehend erstmals Gehör verschaffte.

Die Verfügbarkeit von Texten innerhalb eines internationalisierten Kulturhorizonts und die

gleichzeitige Einblendung von Werken, die unterschiedlichsten literarischen Epochen und oft ursprünglich antagonistischen Bewegungen angehören, waren aber bereits im hispanoamerikanischen *Modernismo* wesentliche Aspekte einer neuen Ästhetik gewesen. Dieser Umgang mit (europäischen) Traditionen war gerade in dem bereits zitierten modernistischen Credo des jungen Rodó nachdrücklich unterstrichen worden. Die dort geäußerten Grundgedanken des uruguayischen Essayisten standen ihrerseits in einer spezifischen Tradition Hispanoamerikas im Umgang mit anderen, von ‚außen‘ kommenden Traditionen. Wenn auch Borges als geistiger Vater den Rückgriff gleichsam auf die Großväter versperrte, wenn also Borges als Postmodernist gelesen wurde und dabei gleichzeitig die Modernisten ‚unter den Tisch fielen‘, so läßt sich doch eine Rezeptionslinie und mehr noch eine Rezeptionsweise rekonstruieren, die man in ihrem weiteren Verlauf als ‚postmoderne Lektüre‘ bezeichnen könnte. In einer Lesart, die dieser Rezeptionslinie entspricht, sind alle Texte frei dialogisierbar, sie werden unabhängig von ihren jeweiligen Entstehungszusammenhängen in Europa oder Amerika gelesen und ohne Rücksicht auf die sozialen Funktionen dieser Texte oder deren Bezüge auf außersprachliche Modelle von Wirklichkeit miteinander in Verbindung gebracht. In der Ästhetik der *modernistas* und deren Rezeption in Euro-

pa lassen sich entscheidende Weichenstellungen für eine solche Lektüre ausmachen.

Doch war das hier nur kurz veranschaulichte ‚postmoderne‘ Rezeptionsmuster in den 60er und 70er Jahren weder die einzige noch die dominante Lesart lateinamerikanischer Literatur in Europa. Neben dieser ‚postmodernen‘ Lektüre bildet sich das heraus, was wir kontrastiv als ‚modernes Lektüremuster‘ bezeichnen dürfen. Dieses geht von einer bestimmten Auffassung von Wirklichkeit aus und gibt sich ‚realistisch‘. Zum Hintergrund dieser Rezeptionsweise zählt die Tatsache, daß die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme Lateinamerikas zunehmend ins Bewußtsein der Weltöffentlichkeit traten. Der auf breite internationale Resonanz stoßende Erfolg der Kubanischen Revolution, das Exil einer Vielzahl lateinamerikanischer Schriftsteller in Europa, der Niedergang der lateinamerikanischen Verlagsindustrie sowie die scheinbare (da nur von außen begutachtete) Dürftigkeit der spanischen Literatur in Zeiten des Franco-Regimes bildeten wesentliche Faktoren für eine breite Rezeption lateinamerikanischer Autoren, die über spanische Verlage und nachfolgende Übersetzungen nun eine große Leserschaft in Europa, aber auch in Nordamerika erreichen konnten. Als zusätzliches Element könnte die immer wieder ins Feld geführte ‚Ermüdung‘ einer europäischen Leserschaft am französischen *nouveau roman* gewirkt ha-

ben, der in west- und mitteleuropäischen Ländern zunächst auf ein so lebhaftes Interesse gestoßen war. Das Zusammenspiel dieser Faktoren machte den sogenannten ‚Boom‘ der lateinamerikanischen Literatur erst möglich, eine Bezeichnung, die nicht von ungefähr dem marktwirtschaftlichen (und nicht mehr dem politischen Bereich: es ging nun nicht mehr um eine ‚literarische Unabhängigkeit‘) entlehnt ist.

In der durch den ‚Boom‘ sich rasch verbreitenden ‚modernen‘ Lesart wurde die lateinamerikanische Literatur nicht mehr in ein unbestimmtes, freies Spiel kreativer Anverwandlung einbezogen, sondern an die politisch-soziale Realität der lateinamerikanischen Länder rückgebunden. Im sogenannten ‚Magischen Realismus‘ glauben ihre Vertreter, das ‚Magische‘ vom ‚Realistischen‘ grundsätzlich trennen zu können, mithin also Realität und Fiktion, historische Wahrheit und literarische Imagination wohl aufeinander zu beziehen, damit aber gleichzeitig voneinander zu unterscheiden. Für breite europäische und nordamerikanische Leserkreise wurde unter Anleitung einer bestimmten in der Karibik beheimateten Ästhetik das Wunderbare zum Faszinosum *einer* lateinamerikanischen ‚Realität‘. Wie die gerade erst institutionalisierte Lateinamerikanistik sich selbst in ihrer engsten Definition auf die iberamerikanischen Länder insgesamt bezog, so wurden auch die

Literaturen, die von Autoren dieser Regionen geschrieben wurden, immer in ihrer Gesamtheit, d. h. als ‚die‘ lateinamerikanische Literatur, verstanden.

Zu deren Markenzeichen avancierte rasch die faszinierende Ästhetik einer ‚magisch-wunderbaren Wirklichkeitsdarstellung‘. Dies zeigte sich insbesondere hinsichtlich der – gegenüber Spanien und Frankreich deutlich verspäteten – Rezeption der lateinamerikanischen Literatur im deutschen Sprachraum. Die Frankfurter Buchmesse von 1976 mit ihrem Schwerpunktthema Lateinamerika und das Berliner Horizonte-Festival von 1982 markieren wesentliche Entwicklungsstufen einer noch sehr jungen Rezeption der lateinamerikanischen Literaturen in der Bundesrepublik<sup>18</sup>. Hierbei ist zweifellos zu berücksichtigen, daß selbst die Literatur Spaniens (und um so mehr gilt dies für die außereuropäischen spanischsprachigen Literaturen) im allgemeinen nicht zum kulturellen Kanon des deutschsprachigen Raumes zählt<sup>19</sup>. Daran ha-

18 Erst seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre setzt bei verschiedenen deutschen Verlagen eine langsam anwachsende Übersetzungstätigkeit ein, die ein ebenfalls zunächst langsam wachsendes Lesepublikum erreichte.

19 Vgl. Siebenmann, Gustav: La aporía de la valoración intercultural: el caso de los germanos ante los hispanos. In: *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Berlin), Neue Folge XII, 2 (1986), pp. 211–232.

ben punktuell breite Rezeptionen einzelner Autoren oder Werke – denken wir etwa an Cervantes und Calderón oder in neuerer Zeit an Federico García Lorca – (noch) ebenso wenig etwas Grundlegendes geändert wie die Spanien gewidmete Frankfurter Buchmesse von 1991. So kann sich kulturell nicht bloßstellen, wer im deutschsprachigen Raum über die spanischsprachige Literatur nicht Bescheid weiß – eine Feststellung, die man sicherlich nicht ungestraft auf den französischen oder angelsächsischen Kulturraum übertragen dürfte. Noch immer gilt für den deutschsprachigen Raum nicht, was der mexikanische Essayist Alfonso Reyes, ein ‚Schüler‘ Rodós, bereits 1941 selbstbewußt als kulturellen Imperativ formulierte:

Die spanischsprachigen Literaturen Europas und Amerikas sind keine bloße Kuriosität, sondern ein wesentlicher Bestandteil des kulturellen Erbes der Menschheit. Wer sie nicht kennt, versteht die Möglichkeiten des Geistes zumindest nicht in ihrer Fülle; sein Bild von der Welt bleibt eine schreckliche Entstellung.<sup>20</sup>

Gleichwohl hat die Rezeption der Autoren des ‚Boom‘, von der die sogenannten ‚Post-Boom‘-Autoren profitieren (an der sie aber auch leiden), die Grundlagen für eine Erweiterung

20 Reyes, Alfonso: *Obras Completas*. Bd. XI. México: Fondo de Cultura Económica 1960, p. 130 (eigene Übersetzung).

des kulturellen Horizonts im deutschsprachigen Raum gelegt. Diese Rezeption folgte bislang überwiegend dem ‚modernen‘ Lektüremuster. Entsprechend bestimmter Bedürfnisse breiter Leserschichten im deutschsprachigen Raum verband sich dieses Rezeptionsmuster mit einer Suche nach dem Exotischen, also nach dem kulturell Anderen in konsumierbarer Form: die alle Verlagshoffnungen übertreffende Rezeption der Romane Isabel Allendes mag hierfür ein Indiz sein.

Erst in jüngster Zeit machen sich mit einer nicht unerheblichen Verzögerung auch im deutschsprachigen Bereich Entwicklungen bemerkbar, die in Zusammenhang mit der Postmoderne-Diskussion im wesentlichen auf Impulse aus Frankreich oder den USA zurückgehen. Die ‚moderne‘ wird zunehmend von einer ‚postmodernen‘ Lesart lateinamerikanischer Werke abgelöst. Diese Entwicklung bietet Chancen, birgt aber auch Gefahren. Die in einem postmodernen Diskussionshorizont sicherlich nicht entstandene, aber verschärft fortgeführte Infragestellung der Vorherrschaft abendländisch-europäischer Kulturmodelle und die damit verbundene Öffnung gegenüber kulturellen Formen, die bislang nicht ins Blickfeld europäischer wie nordamerikanischer Konsumentenschichten gerückt waren, wirkte sich zweifellos beflügelnd auf die Rezeption der lateinamerikanischen Literaturen in Europa wie den USA aus. Doch haben die

in diesem Zusammenhang stattfindenden Diskussionen auch andere Aspekte einer solchen Rezeptionsweise zutage gefördert. So wies etwa Jean-François Lyotard auf die grundlegende Tendenz hin, kulturelle Differenzen innerhalb eines Weltmarktes wie andere Waren zu vermarkten.<sup>21</sup> In Ergänzung der bisher genannten fünf Pole des Spannungsfeldes der lateinamerikanischen Literaturen ließe sich dieser Aspekt als der sechste Pol bezeichnen. An diesem Pol einer durch leichte Konsumierbarkeit und weltweite Verbreitung gekennzeichneten Massenkultur muß sich seit den 60er Jahren jede Literatur in Lateinamerika, wenn auch in unterschiedlichem Maße, definieren. Am Beginn dieser Entwicklung hatten die modernistischen Chroniken der Schriftsteller um die Jahrhundertwende und deren Konkurrenzsituation innerhalb des Mediums der Tagespresse gestanden.

Die Problematik des heutigen Dialogs zwischen den Literaturen Lateinamerikas und Europas besteht nicht zuletzt in der Gefahr, daß in der gegenwärtigen Rezeption Texte lateinamerikanischer Autoren ihrer Differenzqualität verlustig gehen und die Chance verpaßt wird, durch neue Leseerfahrungen kulturelle Andersartigkeit in ihrer Fülle wahrzu-

<sup>21</sup> Lyotard, Jean-François: Histoire universelle et différences culturelles. In: *Critique* (Paris) 456 (mai 1985), p. 568.

nehmen. Im Zeitalter internationaler Massenkommunikation kann kulturelle Alterität – wie der Brasilianer Roberto Schwarz zeigte<sup>22</sup> – freilich weniger denn je ein essentialistisches, gleichsam statisches Anderssein meinen, das von den einen zu bewahren und von den andern zu erfahren wäre. Es sollte heute vielmehr darum gehen, das Eigene und das Fremde dynamisch aufeinander zu beziehen. Das ‚moderne‘ wie das ‚postmoderne‘ Lektüremuster jedoch setzen Bewertungsmaßstäbe und Rezeptionsbedingungen, die an in Europa entwickelten Vorstellungen ausgerichtet sind. Im Sinne des Wissenstransfers aber ist es entscheidend, daß wir unsere Vorstellungen vom iberischen Amerika an Konzeptionen und Erfahrungen überprüfen, welche aus den lateinamerikanischen Ländern selbst stammen und teilweise schon aus einem langen Dialog mit europäischen Vorstellungen hervorgegangen sind. Ein Verständnis des hispanoamerikanischen *Modernismo* ist eine der Grundvoraussetzungen für ein tieferes Verständnis der aktuellen literarischen und philosophischen Dis-

<sup>22</sup> Vgl. u. a. Schwarz, Roberto: Nacional por substracción. In: *Punto de vista* (Buenos Aires) IX, 28 (noviembre 1986), pp. 15–23. Die Schriften des Brasilianers sind neuerdings auch in englischer Sprache zugänglich: Schwarz, Roberto: *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. Edited with an Introduction by John Gledson. London – New York: Verso 1992.

kussionen im spanischsprachigen Amerika des 20. Jahrhunderts. Dies gilt nicht zuletzt für die in Lateinamerika unter wesentlich politischeren Vorzeichen geführte Postmoderne-Diskussion. Möglicherweise wurde gerade in Deutschland eine breitere Auseinandersetzung mit dem *Modernismo* durch das Vorherrschen des ‚modernen‘, an einem bestimmten Lateinamerikabild orientierten Lektüremusters behindert. In den Schriften der Modernisten aber kam das Projekt einer *hispanoamerikanischen* Moderne zum Tragen, die aus dem Bewußtsein der Peripherie eine bewußt periphere Modernisierungsstrategie für den eigenen Raum entwickelte. José Enrique Rodós *Ariel* ist in dieser Hinsicht sicherlich einer der aussagekräftigsten Texte der lateinamerikanischen Moderne.

Mit dem *Modernismo* treten die lateinamerikanischen Literaturen erstmals aktiv in ein weltliterarisches System ein, welches von einer egalitären Struktur allerdings auch heute noch weit entfernt ist. Mit den hispanoamerikanischen *modernistas* in einen Dialog einzutreten heißt, aus der Erfahrung der Moderne an der amerikanischen Peripherie unser Verständnis literarischer Moderne in Europa auf kreative Weise in Frage zu stellen. Ein solcher Dialog kann innerhalb einer erst noch zu schaffenden egalitären Weltliteratur nicht darin bestehen, die lateinamerikanischen Literaturen immer nur einseitig auf Europa zu

beziehen; auch die umgekehrte Blickrichtung, die entgegengesetzte Wahrnehmung ist für uns notwendig, wenn wir wirklich einen tiefen geistigen Austausch mit Lateinamerika anstreben. Vielleicht könnte auf diese Weise eine Dimension des unvollendeten utopischen Projekts der hispanoamerikanischen Modernisten kritisch aktualisiert und fortgeschrieben werden. Die Erfahrungen mit den Diskussionen und Debatten um die Postmoderne können – welche Position wir hier auch immer einnehmen mögen – unsere Wahrnehmung schärfen und günstige Voraussetzungen für eine breitere Beschäftigung mit dem vergangenen Jahrhundertende in Lateinamerika schaffen. Die Ästhetik *Ariels* kann nicht die Ästhetik unseres *fin de siècle* sein. Doch könnte uns die vergangene Zukunft dieses Rodó'schen Werkes die Defizite unseres heutigen (Aus-) Weges aus der Moderne auf dialogische Weise bewußt machen.

## ARIEL

*Der Jugend Amerikas*

AN JENEM NACHMITTAGE verabschiedete sich der alte und verehrte Meister, den man in Anspielung auf den weisen Magier aus Shakespeares *Der Sturm* Prospero zu nennen pflegte, von seinen jungen Schülern, wobei er sie am Ende eines Jahres gemeinsamen Tuns noch einmal um sich versammelte.

Diese hatten sich bereits in dem weiten Lehrsaal eingefunden, wo allen Dingen ein erlesener und strenger Geschmack innewohnte und die edle Anwesenheit der Bücher, jener treuen Gefährten Prosperos, ehrte. Als Numen der heiteren Atmosphäre beherrschte eine herrliche Bronzestatue den Saal: Sie stellte ARIEL, die Figur aus *Der Sturm*, dar. Neben dieser Bronzestatue nahm gewöhnlich der Meister Platz. Und so war auf ihn der Name jenes Magiers übergegangen, dem im Drama die phantastische Gestalt zu Diensten war, die der Bildhauer gedeutet hatte. Vielleicht aber ließ sich ein tieferer Grund, ein tieferer Sinn für diese Namensgebung in Prosperos Lehren und Charakterzügen finden.

Der Luftgeist Ariel verkörpert in der Symbolik des Shakespeareschen Werkes den edlen, beflügelten Teil des Geistes. Ariel ist die Herrschaft der Vernunft und des Gefühls über die niederen Regungen der Irrationalität; er ist

der großherzige Enthusiasmus, der hehre und uneigennützigte Beweggrund des Handelns, die Spiritualität in der Kultur; er versinnbildlicht Lebhaftigkeit und Anmut in der Intelligenz und bildet so den idealen Zielpunkt, zu dem sich die menschliche Auslese erhebt, indem sie im höheren Menschen die hartnäckigen Spuren Calibans mit dem beharrlichen Meißel des Lebens auslöscht, jenes Caliban also, der Sinnlichkeit und Plumpheit symbolisiert.

Die wahrhaft kunstvolle Statue zeigte den Luftgeist just in jenem Augenblick, als er, durch die Zauberkraft Prosperos befreit, sich in die Lüfte erhebt, um in einem Lichtstrahle aufzugehen. Die Flügel weit geöffnet; gelöst und fließend das leichte Gewand, welches das Licht liebte und fein mit Gold überzog; die Stirne hoch nach oben gewandt; die Lippen leicht in heiterem Lächeln geöffnet – alles in der Haltung Ariels betonte auf bewundernswerte Weise die anmutige Bewegung des beginnenden Fluges; und mit glücklicher Eingebung hatte die Kunst, welche der Vorstellung bildhauerische Festigkeit verlieh, es vermocht, zugleich seine seraphische Erscheinung und seine ideale Leichtigkeit zu erhalten.

Zärtlich berührte Prospero, in Gedanken versunken, die Stirne der Statue; dann hieß er die jugendliche Gruppe einen Kreis um ihn bilden; und mit fester Stimme – einer Stimme, die *eines Meisters würdig* in der Lage war, die

Idee fest zu umschließen und in die Tiefen des Geistes einzudringen, da sie bald über die erhellende Kraft des Lichtstrahls verfügte, bald über die Beharrlichkeit, mit welcher der Meißel den Marmor formt, bald über die Prägnanz der Linie, die der Pinsel auf der Leinwand oder die Welle auf dem Sand zurücklassen – begann er zu sprechen, umgeben von aufmerksamer Zuneigung:

## II

An jedem Nachmittage führte, wie Ihr saht, diese Statue in unseren freundschaftlichen Zusammenkünften den Vorsitz, während ich den Unterricht von jeder trockenen Strenge freizuhalten suchte. An ihrer Seite stehend will ich noch einmal zu Euch sprechen, damit unser Abschied gleichsam zum unverbrüchlichen Siegel eines Pakts der Gefühle und der Ideen werde.

Ich rufe ARIEL als mein Numen an. Meinem Worte wünsche ich die sanfteste und überzeugendste Weihe, die je in ihm zum Ausdruck kam. Zur Jugend über lehre und edle Motive – welcher Art auch immer diese sein mögen – zu sprechen heißt nach meiner Ansicht, eine Gattung sakraler Redekunst zu wählen. Der Geist der Jugend, so will mir zudem scheinen, ist ein dankbares Feld, auf welchem gewöhnlich das Samenkorn eines gut gewählten Wortes in kurzer Zeit die Früchte eines unsterblichen Wachstums trägt.

Mein Ziel ist es, auf einer Seite jenes Programmes mitzuarbeiten, das Ihr gewiß bei Eurer Vorbereitung auf die freie Luft der Tat tief im Innern Eures Geistes formulieren werdet, um Eure moralische Persönlichkeit und Euer Streben daran auszurichten. Dieses eigene Programm – das bisweilen schriftlich ausformuliert

wird, bisweilen aber auch erst mit der Tat in Erscheinung tritt – fehlt niemals im Geiste jener Gruppierungen und Völker, die etwas mehr sind als bloße Massen. Wenn Goethe in Hinblick auf die Schule des individuellen Willens die tiefsinnige Bemerkung machen konnte, daß der Freiheit und des Lebens nur würdig sei, wer beide Tag für Tag stets von neuem für sich erobere, dann ließe sich mit um so besseren Gründen sagen, daß es die Ehre einer jeden Generation von Menschen gebietet, sie mit Hilfe der beharrlichen Aktivität ihres Denkens, der eigenen Anstrengung, des Glaubens an eine bestimmte Erscheinungsform des Ideals sowie an dessen Platz innerhalb der Evolution der Ideen immer wieder neu zu erobern.

Wenn Ihr die Euren erobert, so müßt Ihr zunächst in Euch selbst ein erstes Objekt Eures Glaubens erkennen. Die Jugend, die Ihr lebt, stellt eine Kraft dar, die anzuwenden Ihr die Arbeiter seid; sie ist ein Schatz, für dessen Anlage Ihr verantwortlich zeichnet. Liebt diesen Schatz und diese Kraft; das Hochgefühl dieses Besitzes soll in Euch beständig brennen und wirksam sein. Ich sage Euch mit Renan: „Die Jugend ist die Entdeckung eines ungeheuren Horizontes, der das *Leben* ist.“ Die Entdeckung zuvor unbekannter Gebiete muß durch die männliche Anstrengung ihrer Unterwerfung ergänzt werden. Und kein Schauspiel ist vorstellbar, das geeigneter wäre, zugleich das

Interesse des Denkers und den Enthusiasmus des Künstlers zu fesseln, als das einer Generation von Menschen, die der Zukunft entgegengehen: voller Ungeduld der Tat entgegenfiebernd, hoch erhoben die Stirn, mit jenem Lächeln, das der Enttäuschung nur Verachtung zeigt, die Seele voll süßer und ferner Spiegelungen, die rätselhafte Impulse in ihr zum Vorschein bringen, den Visionen von Cipango und El Dorado gleich, wie sie sich in den heldenhaften Chroniken der Konquistadoren finden.

Aus der Wiedergeburt menschlicher Hoffnungen, aus den Verheißungen, welche auf ewig die Realität des Besten der Zukunft anvertrauen, bezieht die Seele, welche sich dem Hauch des Lebens öffnet, ihre Schönheit; süße und unbeschreibliche Schönheit, die sich wie jene der Morgenröte für den Dichter der *Contemplations* aus einer „Spur von Träumen und einem Beginn von Denken“ zusammensetzte.

Die Menschheit, die von Generation zu Generation ihre tätige Hoffnung und ihren begierigen Glauben an ein Ideal durch die harte Erfahrung der Jahrhunderte hindurch erneuert, erinnerte Guyau an die fixe Vorstellung jener bedauernswerten Verrückten, deren seltsamer und zugleich bewegender Wahn in der unablässig wiederkehrenden Überzeugung bestand, der Tag ihrer Hochzeit sei endlich gekommen. Nichts als ein Spielzeug ihres Trugbilds, setzte sie sich jeden Morgen die Brautkrone auf ihr

bleiches Haupt und befestigte ihren Hochzeitsschleier. Mit einem süßen Lächeln machte sie sich dann bereit, ihren vermeintlichen Bräutigam zu empfangen, bis die Schatten des Abends nach vergeblichem Warten in ihrer Seele Enttäuschung verbreiteten. Sogleich nahm ihr Wahn eine melancholische Färbung an. Doch mit der Morgenröte kehrte ihr argloses Vertrauen zurück; und bar jeder Erinnerung an das vergangene Trugbild murmelte sie: *Heute, heute wird er kommen*. Und schon setzte sie sich Krone und Brautschleier wieder auf und erwartete lächelnd den ihr Versprochenen.

Eben so greift die Menschheit, kaum daß die Wirksamkeit eines Ideals erstarb, von neuem zu ihrem Brautschmuck und erwartet mit erneuertem Glauben, in beharrlichem, bewegendem Wahn die Verwirklichung des erträumten Ideals. Diese Erneuerung auszulösen, die so unveränderlich ist wie ein Rhythmus der Natur, bleibt zu allen Zeiten Aufgabe und Werk der Jugend. Aus den Seelen jedes menschlichen Frühlings ist jener Kopfputz der Braut gewoben. Wenn es darum geht, diesen sublimeren Starrsinn der Hoffnung, der beflügelt dem Schoße der Enttäuschung entsteigt, zu unterdrücken, dann zielt jeglicher Pessimismus ins Leere. Gleichviel, ob sich ein solcher Pessimismus auf Vernunft oder Erfahrung gründet: er erweist sich als unfähig, dem stolzen Ausruf *Was kümmert's mich* entgegen-

zutreten, welcher vom Grunde des *Lebens* emporsteigt. Wie Störungen einer triumphierenden rhythmischen Bewegung erscheinen in der Geschichte der Menschheit mitunter Generationen, die von der Wiege an Zögern und Zaudern verkörpern. Doch ziehen sie vorüber – vielleicht besaßen auch sie wie die anderen ihr Ideal, wenn auch als negative Form, in unbewußter Liebe –, und von neuem glimmt im Geiste der Menschheit die Hoffnung auf, der ersehnte *Gatte* werde kommen: Sein Bild, süß und strahlend wie in den elfenbeinernen Versen der Mystiker, genügt, um das Leben anzunehmen und es glücklich zu gestalten – und sollte auch dieses Bild in der Wirklichkeit niemals konkrete Gestalt annehmen.

Die Jugend, die so in der Seele der Individuen und der Generationen für Licht, Liebe und Energie steht, existiert und symbolisiert dies auch für den Entwicklungsgang der Gesellschaften. Jenen Völkern, die das Leben fühlen und betrachten wie Ihr, werden immer Fruchtbarkeit, Stärke, Herrschaft über die Zukunft zu eigen sein. — Es gab eine Zeit, in der wie in keiner anderen die Eigenschaften der menschlichen Jugend zu den Eigenschaften eines Volkes, zu den Grundzügen einer Zivilisation wurden, als der Hauch einer verzaubernden Jugendlichkeit die heitere Stirn einer Rasse streifte. Griechenland erhielt von den Göttern als Gabe zu seiner Geburt das Geheimnis seiner unauslöschlichen Jugend.

Griechenland ist die Jugend der Seele. „Wer in Delphi die dichtgedrängte Menge der Ionier sah“, so sagt eine der homerischen Hymnen, „wird glauben, daß diese niemals altern werden.“ Griechenland vollbrachte Großes, denn es besaß der Jugend Frohsinn und Enthusiasmus: jener ist das Klima der Tat, und dieser ihr allmächtiger Hebel. Der ägyptische Hohepriester, mit dem Solon im Tempel von Saïs sprach, bedauerte die Griechen ob ihrer Unruhe und Unbeständigkeit. Er sagte zu Athens Gesetzgeber: *Ihr seid doch nur Kinder!* Und Michelet verglich die Aktivität der hellenischen Seele mit einem festlichen Spiel, um das sich alle Nationen der Erde lächelnd versammelten. Doch jenes göttliche Spiel von Kindern an den Stränden des Archipels und im Schatten der Olivenbäume Ioniens gebar die Kunst, die Philosophie, das freie Denken, die forschende Neugier, das Bewußtsein menschlicher Würde – all jene Impulse Gottes, die noch heute unsere Inspiration und unser Stolz sind. Gefangen in seiner hieratischen Strenge verkörperte das Land des Hohenpriesters hingegen das Greisenalter, welches in der Konzentration die Ruhe der Ewigkeit probt und mit verächtlicher Handbewegung jede leichtsinnige Träumerei von sich weist. Anmut und neugierige Unruhe sind aus den Haltungen seiner Seele verbannt, ganz wie aus der Gestik seiner Bilder das Leben ausgeschlossen ist. Und wenn die Nachwelt ihm ihre Blicke zu-

wendet, so findet sie nur einen sterilen Begriff von Ordnung vor, welcher die Entwicklung einer Zivilisation beherrschte, deren Leben dem Weben eines Leichentuches und dem Bau der eigenen Grabstätten galt; der Schatten eines Maßstabes, der auf unfruchtbaren Sand fällt.

Die Gaben des jugendlichen Geistes – Enthusiasmus und Hoffnung – finden innerhalb der harmonischen Beziehungen zwischen Geschichte und Natur ihre Entsprechung in Bewegung und Licht. — Wohin Ihr auch immer Eure Augen wendet, Ihr werdet diese Gaben als die natürliche Umgebung aller starken und schönen Dinge erkennen. Erhebt Eure Blicke zum höchsten Beispiel: — Die christliche Idee, auf der noch immer der Vorwurf lastet, sie habe die heidnische Freude verbannt und damit die Erde zu einem traurigen Orte gemacht, ist ihrem Wesen nach eine jugendliche Eingebung, solange sie sich nicht von ihren Ursprüngen entfernt. Das sich entfaltende frühe Christentum ist nach Renans Interpretation – die ich ob ihrer dichterischen Kraft für um so wahrer halte – ein Gemälde unvergänglicher Jugend. Die Jugend der Seele oder, was dasselbe ist, ein lebendiger Traum, Anmut und Offenherzigkeit verbinden sich zum göttlichen Duft, der über den gemächlichen Tagereisen des Meisters, über den Feldern Galiläas schwebt; er umhüllt seine Predigten, denen jegliche bußfertige Schwerfälligkeit fremd ist; an einem himmlischen See, in den

fruchtbaren Tälern werden sie von den „Vögeln des Himmels“ und den „Lilien auf dem Felde“, welche die Gleichnisse schmücken, vernommen; so verbreitet sich die Freude des „Königreichs Gottes“ auf dem süßen Lächeln der Natur. — In diesem glücklichen Gemälde fehlen die Sekten, welche den Täufer in der Einsamkeit seiner Buße begleiteten. Wenn Jesus von jenen spricht, die ihm folgen, dann vergleicht er sie mit den Brautführern eines Hochzeitszuges. — Und es ist der Eindruck jener göttlichen Zufriedenheit, der in das Wesen des neuen Glaubens einfließt und durch die Odyssee der Evangelisten hindurch deutlich wahrnehmbar bleibt; er verbreitet im Geiste der ersten christlichen Gemeinschaften seine schlichte Glückseligkeit, seine naive Freude am Leben; mit den unbekanntenen Christen des Trastevere hält er in Rom Einzug und verschafft ihnen einen leichten Zugang zu den Herzen. Denn ihr Triumph beruhte auf dem Zauber ihrer inneren Jugend – der Jugend ihrer Seele, die mit dem Trankopfer des neuen Weines gesalbt war –, welchen sie der Strenge der Stoiker und der Zerrüttung allen profanen, weltlichen Denkens entgegengesetzten. Seid Euch also des Besitzes dieser gebenedeiten Kraft bewußt, die Ihr in Euch selbst tragt. Glaubt aber keinesfalls, daß nicht auch sie, einem ziellosen Impulse gleich, an der Realität verderben und vergehen kann. Der Natur entstammt die Gabe dieses wertvollen Schatzes;

doch sind es erst die Ideen, die ihn fruchtbar machen, ihn sinnlos vergeuden oder als segensbringende Kraft in den menschlichen Gesellschaften nur dann in Erscheinung treten lassen, wenn dieser Schatz nicht bloß auf das Bewußtsein der Einzelnen verteilt und verstreut wird. — Vor kurzem durchforschte ein scharfsinniger Schriftsteller die Seiten des Romans unseres Jahrhunderts — diese riesige Spiegelfläche, in der das gesamte Bild des Lebens während der letzten schwindelerregenden hundert Jahre reflektiert wird — und untersuchte die Psychologie, die seelische Befindlichkeit der Jugend, so wie sie in den Generationen zum Ausdruck kommt, die von den Tagen des René bis zu jenen reichen, die einen Des Esseintes sahen. — Seine Analyse hat eine ständige Abnahme an *innerer Jugend* und an Energie in der Reihe repräsentativer Figuren bestätigt, welche mit den kranken, aber zumeist männlich starken und immer leidenschaftlichen Helden der Romantik beginnt und mit den an Wille und Herz Gebrochenen endet, in denen sich so betrübliche Äußerungen unseres Zeitgeistes widerspiegeln wie die des Protagonisten von *A rebours* oder Robert Gresleus in *Le Disciple*. — Seine Analyse bestätigte aber auch eine schmeichelhafte Wiedergeburt von Lebhaftigkeit und Hoffnung in der Psychologie der Jugend, von der uns so oft eine Literatur erzählt, die vielleicht eine Sendbotin tiefergehender Umwälzungen ist. Eine solche Wieder-

geburt verkörpern die neuen Helden von Le maître, Wyzewa oder Rod; ihre gelungenste Darstellung ist vielleicht *David Grieve*, mit dem eine gewisse Romanautorin aus dem heutigen England in einem einzigen Charakter die Leiden und ideellen Sehnsüchte mehrerer Generationen bündelte, um diese dann in einem sublimen Schluß voller Heiterkeit und Liebe einer Lösung zuzuführen.

Wird diese Hoffnung in der Wirklichkeit reifen? — Werdet Ihr, die Ihr wie der Arbeiter auf seinem Weg zu der ihn erwartenden Werkstatt das Portal eines neuen Jahrhunderts durchschreitet, womöglich der Kunst, die sich mit Euch einmal beschäftigen wird, leuchtendere und triumphalere Bilder vermitteln als jene, die von uns geblieben sind? Wenn die göttlichen Zeiten, in denen die jungen Seelen Vorbilder boten für Platons strahlende Dialogpartner, nur während eines kurzen Frühlings der Welt möglich waren; wenn es Not tut, „nicht an die Götter zu denken“, wie die Phorkyas im zweiten Teil des *Faust* dem Chor der gefangenen Frauen rät, soll es uns dann nicht wenigstens erlaubt sein, vom Erscheinen menschlicher Generationen zu träumen, die dem Leben ein ideelles Gefühl, einen großartigen Enthusiasmus zurückgeben; bei denen das Gefühl zu einer Macht wird; bei denen eine machtvolle Auferstehung der Willenskräfte mit heldenhaftem Schrei aus dem Grund der Seelen alle moralische Feigheit ver-

scheucht, welche sich an den Brüsten der Enttäuschung und des Zweifels nährt? Wird die Jugend von neuem zu einer Realität des Lebens der Gemeinschaft werden, wie sie dies heute im Leben des einzelnen ist?

Dies ist die Frage, die mich beunruhigt, wenn ich Euch anblicke. — Eure ersten Seiten, die Bekenntnisse, die Ihr uns bislang von Eurer innersten Welt anvertraut habt, sprechen oft von Unentschlossenheit, von Benommenheit; doch sprechen sie nie von einer Entkräftung oder einem endgültigen Zusammenbruch Eures Willens. Ich weiß sehr wohl, daß der Enthusiasmus ein lebendiger Quell in Euch ist. Ich weiß sehr wohl, daß die Anklänge von Verzweiflung und Schmerz von der absoluten Aufrichtigkeit des Denkens herrühren — einer noch größeren Tugend, als es die Hoffnung ist; sie wurden in Euch von den Folterqualen Eurer Meditation und den traurigen und unvermeidlichen Begegnungen mit dem *Zweifel* ausgelöst und sind daher keineswegs die Anzeichen eines dauerhaften Seelenzustandes. Ich weiß, daß sie niemals auf ein fehlendes Vertrauen in die immerwährende Vielfalt der Möglichkeiten des *Lebens* zurückgingen. Wenn ein Angstschrei sich aus der Tiefe Eurer Herzen löste, so habt Ihr ihn nicht, bevor er über Eure Lippen kam, mit dem strengen und schweisgsamen Stolz des gemarterten Stoikers unterdrückt, sondern habt ihn mit der Anrufung des Ideals, *das kommen wird*, mit einer

Note messianischer Hoffnung ausklingen lassen.

Wenn ich zu Euch von Enthusiasmus und Hoffnung als hohen und fruchtbaren Tugenden spreche, so ist es keineswegs meine Absicht, Euch zu lehren, wie die unüberschreitbare Grenzlinie zwischen Skepsis und Glaube, Enttäuschung und Freude zu ziehen wäre. Nichts steht meinem Geiste ferner als die Verwechslung der natürlichen Eigenschaften der Jugend, der anmutigen Spontaneität ihrer Seele, mit der sorglosen Frivolität des Denkens, das, unfähig, in der Aktivität mehr als den Grund für ein Spiel zu erblicken, Liebe und Zufriedenheit im Leben um den Preis einer Beziehungslosigkeit mit all jenem erkauft, was den Schritt des Menschen vor dem rätselhaften und ernsten Antlitz der Dinge anzuhalten vermag. — Nicht dies ist die edle Bedeutung der Jugend des einzelnen oder der Jugend der Völker. — Eitel dünkte mich seit eh und je das Vorhaben all dieser selbsternannten Späher und Wächter über die Geschicke Amerikas und all dieser angeblichen Hüter seiner Ruhe, die in ihrem ängstlichen Argwohn am liebsten jedweden Widerhall menschlichen Schmerzes unterdrücken und jedes Echo von fremden Literaturen, das durch den Ausdruck von Trauer oder Wahn ihren schwächlichen Optimismus gefährden könnte, zum Schweigen verurteilen möchten, noch bevor uns dies alles erreicht. — Keine gründliche Erziehung

der Intelligenz kann auf dem Fundament niver Abschottung oder willentlicher Unwissenheit ruhen. Jedes Problem, das der *Zweifel* dem Denken des Menschen aufgibt, jede ernstgemeinte Anklage, die aus dem Schoße der Verzweiflung und des Schmerzes sich gegen Gott oder die *Natur* erhebt, hat ein Recht darauf, zu unserem Bewußtsein vorzudringen, so daß wir uns damit auseinandersetzen können. Unsere Herzensstärke muß auf die Probe gestellt werden, indem wir die Herausforderung der Sphinx annehmen und nicht ihrer furchtbaren Frage aus dem Wege gehen. — Vergeßt darüber hinaus nicht, daß in gewissen Bitterkeiten des Denkens, genauso wie in seinen Freuden, ein möglicher Ansatzpunkt zum Handeln verborgen liegt und sich so oftmals fruchtbare Anregungen finden lassen. Wenn der Schmerz quält; wenn der Schmerz unwiderstehlich zum Erlahmen aller Kräfte führt oder zum perfiden Ratgeber wird, der die Abdankung des Willens einleitet, dann ist die Philosophie, die solchen Schmerz in ihrem Innern trägt, junger Seelen unwürdig. Dann kann ihn der Dichter zurecht als „sorglosen Soldaten, der unter dem Banner des Todes kämpft“, bezeichnen. Wenn aber aus dem Schoße des Schmerzes das mannhaftes Streben ersteht, im Kampfe das uns vorenthaltene Gut zu erobern oder zurückzugewinnen, dann ist der Schmerz ein stählerner Ansporn der Evolution, der machtvollste Antrieb des Lebens;

nicht anders wurde für Helvétius der Überdruß zum größten und wertvollsten der menschlichen Vorrechte: denn er verhindert, daß unsere Sensibilität in der Schläfrigkeit der Muße versinkt; so wird er zur wachsamem Triebkraft des Handelns.

In diesem Sinne hat man zurecht darauf hingewiesen, daß bestimmten Arten des Pessimismus die Bedeutung eines *paradoxen Optimismus* zukommt. Weit von Verzicht und Verurteilung der Existenz als solcher entfernt, propagieren sie — unzufrieden mit dem Aktuellen — deren notwendige Erneuerung. Was es vor jeglicher pessimistischen Negation für die Menschheit zu retten gilt, ist weniger die Vorstellung von einer verhältnismäßig guten Gegenwart als vielmehr die Idee, daß es möglich ist, durch die Entfaltung des Lebens, beschleunigt und geleitet vom menschlichen Bemühen, einen besseren Zustand zu erreichen. Der Glaube an die Zukunft und das Vertrauen in die Leistungsfähigkeit menschlicher Anstrengung bilden die notwendigen Voraussetzungen für jede energische Tat und jeden fruchtbaren Plan. Aus diesem Grunde wollte ich Euch zunächst die Unvergänglichkeit und Vortrefflichkeit dieses Glaubens vor Augen führen, eines Glaubens, der in der Jugend ein Instinkt ist und Euch folglich nicht anerzogen werden muß: Ihr werdet ihn unauslöschlich vorfinden, wenn Ihr tief im Innern Eures Wesens die göttliche Eingebung der Natur walten laßt.

So tretet denn, belebt von diesem Gefühl, ins Leben ein, das Euch seine weiten Horizonte öffnet, in dem edlen Bestreben, Eure Anwesenheit sogleich spüren zu lassen, wenn Ihr dem Leben mit dem stolzen Blick des Erobers entgegengeht. — Den jugendlichen Geist berührt die kühne Initiative, die Neuerungen bringende Genialität. — Vielleicht sind auf der ganzen Erde Tatkraft und Einfluß der Jugend heutzutage beim Vormarsch der menschlichen Gesellschaften weniger intensiv und wirkungsvoll, als sie es sein müßten. Gaston Deschamps wies vor kurzem in Frankreich auf diesen Sachverhalt hin und machte darauf aufmerksam, wie spät die jungen Generationen im öffentlichen Leben und in der Kultur jenes Volkes in Erscheinung träten und wie gering die Originalität ihrer Beiträge zu den Denkmustern der jeweils vorherrschenden Ideen sei. Meine eigenen Eindrücke von der amerikanischen Gegenwart — insofern sie angesichts der schmerzlichen Isolierung, in der die Völker Amerikas leben, allgemeinerer Natur sein können — erlauben eine recht ähnliche Einschätzung. — Und doch glaube ich überall herauszulesen, wie notwendig ein energisches Erscheinen neuer Kräfte wäre; ich glaube, daß Amerika seine Jugend bitter nötig braucht. — Darum spreche ich zu Euch. Darum liegt mir die moralische Orientierung Eures Geistes so sehr am Herzen. Die Energie Eures Wortes und Euer Beispiel sind in der

Lage, die lebendigen Kräfte der Vergangenheit dem Werke der Zukunft zuzuführen. Mit Michelet bin ich der Ansicht, daß die wahre Auffassung von Erziehung nicht allein die Kultivierung des Geistes der Kinder durch die Erfahrung der Eltern, sondern auch in oft wesentlichlicher Weise die Geistesbildung der Eltern durch die erneuernde Inspiration der Kinder beinhaltet.

Sprechen wir also darüber, wie Ihr das Leben, das Euch erwartet, betrachten werdet.

### III

Die Unterschiedlichkeit hinsichtlich Eurer jeweiligen persönlichen Berufung wird Euren Tätigkeiten einen jeweils unterschiedlichen Sinn geben sowie eine bestimmte Bereitschaft und Fähigkeit im Geiste jedes einzelnen von Euch vorherrschen lassen. — Einige von Euch werden Wissenschaftler sein, andere Künstler, wieder andere Männer der Tat. — Doch über den Neigungen, die jeden einzelnen von Euch an andere Ausrichtungen und unterschiedliche Lebensweisen binden, muß im Innersten Eurer Seele stets das Bewußtsein von der grundlegenden Einheit unserer Natur wachbleiben; und diese fordert, daß jedes Individuum vor allem und über allem etwas anderes sei: ein Teil der Menschheit, frei von allen Verstümmelungen, in dem keine einzige edle Fähigkeit des Geistes brachliegt und kein hehres Interesse der Allgemeinheit seine verbindende Kraft verliert. Vor allen beruflichen und kulturellen Unterschieden kommt die Erfüllung des gemeinsamen Schicksals aller vernunftbegabten Wesen. „Es gibt einen weltweiten Beruf, den des *Menschen*“, lautet eine bewundernswerte Formulierung von Guyau. Und Renan, der angesichts der aus dem Gleichgewicht geratenen, partiellen Zivilisationen anmerkt, daß der Sinn der menschli-

chen Kreatur nicht ausschließlich im Wissen, im Fühlen oder im Imaginieren liegen könne, sondern darin, in einem wirklichen und umfassenden Sinne *menschlich* zu sein, definiert als das Ideal einer Vervollkommnung, auf die sich alle Energien richten müßten, die Möglichkeit, in einem individuellen Typus ein verdichtetes Bild der gesamten Spezies zu schaffen.

Seid also bestrebt, nicht nur einen einzelnen Aspekt, sondern möglichst die Fülle Eures Wesens zu entfalten. Keiner edlen und fruchtbaren Ausdrucksform der menschlichen Natur dürft Ihr mit einem bloßen Achselzucken begegnen und vorschützen, Eure Individualität fühle sich anderen Ausdrucksformen enger verbunden. Seid aufmerksame Zuschauer dort, wo Ihr nicht selbst handeln könnt. — Wenn eine gewisse weitverbreitete, aber grundfalsche Auffassung von Erziehung, welche alles in ihr dem nützlichen Zwecke unterordnet, die natürliche Ganzheit des Geistes mit Hilfe eines solchen Utilitarismus und einer vorzeitigen Spezialisierung zu verstümmeln sucht und alles Uneigennütziges und Ideelles aus dem Unterricht zu verbannen trachtet, dann erkennt sie nur in ungenügendem Maße die Gefahr, die darin liegt, lauter enge Geister auf die Zukunft vorzubereiten; denn diese werden unfähig sein, mehr als das sie unmittelbar Berührende in Betracht zu ziehen, und durch Eiswüsten von jenen Menschen getrennt leben, die

sich innerhalb derselben Gesellschaft anderen Ausdrucksformen des Lebens verschreiben. Die Notwendigkeit, daß sich jeder einzelne von uns jeweils einer bestimmten Tätigkeit, einer bestimmten Art von Kultur zuwendet, schließt keineswegs das Bemühen aus, in in- niger Harmonie des Geistes das gemeinsame Schicksal aller vernunftbegabten Wesen zu verwirklichen. Diese Tätigkeit, diese Kultur wird nicht mehr als der Grundton innerhalb einer Harmonie sein. — Der berühmte Vers, mit dem auf der antiken Bühne der Sklave bekräftigte, daß ihm als Mensch nichts Menschliches fremd sei, ist Ausdruck des Schreis nach Solidarität. Auguste Comte hat auf diese Gefahr für die fortgeschrittenen Zivilisationen deutlich hingewiesen. Ein schwerwiegender Nachteil eines hohen Grades an sozialer Vervollkommnung liegt nach seiner Ansicht in der Leichtigkeit, mit welcher entstellte und enge Geister, die „in einer einzigen Sache überaus kompetent, in allen anderen Dingen aber von monströser Unfähigkeit sind“, auf den Plan gerufen werden. Die Schrumpfung des menschlichen Gehirns, die durch eine ständige Beschäftigung mit einer einzigen Art von Ideen und durch die unablässige Ausübung eines einzigen Typs von Aktivitäten entsteht, ist für Comte vom Ergebnis her vergleichbar mit dem elenden Los des Arbeiters, den die Arbeitsteilung in den Fabriken dazu zwingt, alle Energien seines Lebens auf die

mechanische Verrichtung eines immer gleichen Handgriffs zu verwenden. In dem einen wie dem anderen Falle liegt die moralische Wirkung in einer sich ausbreitenden furchtbaren Gleichgültigkeit gegenüber den allgemeinen Interessen der Menschheit. Und selbst wenn diese Art von menschlichem Automatismus mit ihrem alles auflösenden Einfluß nach Meinung des positivistischen Denkers zum Glück nur den extremsten Ausdruck des Spezialisierungsprinzips darstellt, so macht doch die schon heute verbreitete Existenz dieser Erscheinung eine grundlegende Einschätzung dringend erforderlich<sup>1</sup>.

Dieser alles auflösende Einfluß schadet der Stabilität, in keineswegs geringerem Maße aber auch der *Ästhetik* des sozialen Gebäudes. — Die unvergleichliche Schönheit Athens und die Unvergänglichkeit des Modells, das der Göttin Athene Hände der Bewunderung und Verzauberung aller Menschen anheimgegeben haben, entstehen daraus, daß jene Stadt der Wunder ihre Lebensauffassung auf das Zusammenspiel aller menschlichen Fähigkeiten, auf das freie und freiwillige Verströmen all jener Energien gründete, die zum Ruhme und zur Macht der Menschen beitragen können. Athen vermochte es, zugleich den Sinn für das Ideelle wie für das Wirkliche, die Ver-

<sup>1</sup> A. Comte: *Cours de philosophie positive*, 2. Auflage, Bd. IV, S. 430 (*Fußnote des Autors*).

nunft wie den Instinkt, die Kräfte des Geistes wie des Körpers zu verherrlichen. Kunstvoll meißelte sie die vier Gesichter der Seele ein. Jeder freie Bürger Athens zieht, um seinem eigenen Handeln Grenzen zu setzen, einen perfekten Kreis um sich, in welchem kein ungeordneter Impuls Anmut und Proportion der Linie zerstört. Er ist Athlet und lebendige Skulptur im Gymnasion, Bürger auf dem Pnyx, streitbarer Denker in den Säulengängen. Er erprobt seinen Willen an mancherlei mannhafter Tat und sein Denken an jeder fruchtbaren Fragestellung. Deshalb unterstreicht Macaulay, daß ein Tag im öffentlichen Leben Attikas ein glänzenderes Lehrprogramm sei als alles, was wir uns heute für unsere modernen Unterrichtszentren ausdenken. — Und aus jenem freien und einzigartigen Aufblühen der Fülle unserer Natur erstand das *griechische Wunder* —, eine unnachahmliche und bezaubernde Mischung von Lebendigkeit und Heiterkeit, ein Frühling des menschlichen Geistes, ein Lächeln der Geschichte.

In unserer Zeit würde die wachsende Komplexität unserer Zivilisation dem Gedanken an eine Wiederherstellung dieser Harmonie jeglichen Ernst nehmen, ist eine solche Harmonie doch nur durch das Zusammenspiel der Elemente einer anmutigen Schlichtheit möglich. Aber gerade innerhalb dieser Komplexität unserer Kultur, innerhalb der zunehmenden

Ausdifferenzierung von Charakteren, Fähigkeiten und Verdiensten, die eine unvermeidliche Folge des Fortschritts an gesellschaftlicher Entfaltung ist, gilt es, eine vernünftige Teilhabe aller an gewissen grundlegenden Ideen und Gefühlen zu retten, welche Einheit und Zusammenhalt des Lebens aufrechterhalten — die Teilhabe an gewissen *Interessen der Seele*, denen gegenüber die Würde des vernunftbegabten Wesens nicht einem einzigen von uns Gleichgültigkeit erlaubt.

Wenn der auf das Materielle gerichtete Nützlichkeitsgedanke und der Wohlstand im Charakter der menschlichen Gesellschaften mit der derzeitigen Stärke vorherrschen, dann sind die Auswirkungen eines engstirnigen Geistes und einer einseitigen Kultur besonders ungünstig für die Verbreitung jener gänzlich ideellen Bestrebungen, die — von jenen geliebt, die ihnen die edelsten und dauerhaftesten Energien ihres Lebens widmen — für einen gewaltigen Teil der übrigen Menschen zu einer entlegenen, vielleicht sogar nicht einmal erahnten Region werden. — Jegliche Art interesseloser Meditation, geistiger Kontemplation oder innerer Ruhe, bei der das Nützlichkeitsstreben des Alltags vorübergehend sein Szepter dem edlen und heiteren Blicke überläßt, der die Dinge von der Warte der Vernunft herab betrachtet, bleibt im gegenwärtigen Zustand der menschlichen Gesellschaften für Millionen zivilisierter und gebildeter See-

len unbekannt: die Einflüsse von Erziehung oder Gewohnheit reduzieren sie auf den Automatismus einer Aktivität, die letzten Endes materieller Natur ist. — Wohlan: diese Art der Knechtschaft muß als die bedrückendste und schändlichste aller moralischen Verurteilungen angesehen werden. Ich fordere Euch auf, Euch im Wehrdienst des Lebens gegen die Verstümmelung Eures Geistes durch die Tyrannei eines einzigen und interessegeleiteten Zweckes einzusetzen. Liefert der Nützlichkeit oder Leidenschaft niemals mehr als einen Teil von Euch aus. Es ist möglich, selbst inmitten von materieller Sklaverei die innere Freiheit zu wahren: die Freiheit von Vernunft und Gefühl. Versucht also niemals, eine Versklavung Eures Geistes mit dem Hinweis zu rechtfertigen, Arbeit und Einsatz hielten Euch gefangen.

Was unsere Seele sein soll, ist symbolhaft in einer Geschichte dargestellt, die ich aus einer verstaubten Ecke meines Gedächtnisses hervorhole. — Es war einmal ein patriarchalischer König, der in jenem unbestimmten und unbedarften Orient lebte, wo die frohe Schar der Märchen so gerne ihr Nest baut. Sein Königreich lebte in der arglosen Kindheit der Zelte des Ismael und der Paläste von Pylos. Das Andenken der Menschen verlieh ihm später den Namen Gastfreundlicher König. Unermeßlich war sein Mitleid. In ihm wollte, wie vom eigenen Gewicht gezogen, alles Unheil

versinken. Seine Gastfreundschaft suchte des Brotes wegen der Arme ebenso wie die verzweifelte Seele um des Balsams eines zärtlichen Wortes willen. Sein Herz gab den Rhythmus der anderen wie ein hochempfindlicher Klangkörper wider. Sein Palast war das Haus des Volkes. — Alles war Freiheit und Lebendigkeit innerhalb der Mauern dieses ehrwürdigen Ortes, an dessen Einlaß niemals Wachen standen. In den offenen Säulenhallen ordneten sich die Hirten zum Kreis, wenn sie Ihre Muße ländlichen Konzerten weihten; wurde es Abend, so fanden sich die Alten zum Gespräch ein; und lebhaftige Gruppen von Frauen schmückten das geflochtene Rohr mit Blumen und Trauben, die allein den königlichen Zehnten bildeten. Händler aus Ophir, Krämer aus Damaskus durchschritten ununterbrochen die weiten Tore und breiteten vor den Blicken des Königs im Wettstreit ihre Stoffe, Schmuckstücke und Düfte aus. Neben seinem Throne ruhten die bedrängten Pilger. Die Vögel gaben sich mittags ein Stelldichein, die Brotkrumen von seinem Tische zu sammeln; und im Morgengrauen eilten die Kinder in lärmenden Gruppen zum Fuße des Bettes, in dem der König mit dem Silberbart schlief, ihm Kunde vom Kommen der Sonne zu geben. — Den glücklosen Wesen wie den unbeseelten Dingen galt seine grenzenlose Freigiebigkeit. Auch die *Natur* spürte die Anziehungskraft seines großzügigen Rufes; Winde

und Vögel und Pflanzen schienen – wie im Mythos des Orpheus oder in der Legende des Heiligen Franz von Assisi – die menschliche Freundschaft in jener Oase der Gastfreundschaft zu suchen. Aus dem Samen, der aus Zufall zu Boden fiel, keimten und blühten in den Ritzen der Fliesen und Mauern die Levkojen aus den Ruinen, und keine grausame Hand riß sie aus, kein boshafter Fuß zertrat sie. Durch die freien Fenster suchten sich die wagemutigen und neugierigen Schlingpflanzen ihren Weg ins Innere, zu den Gemächern des Königs. Müde geworden, entluden die Lüfte über der königlichen Burg ihre reiche Fracht der Düfte und Harmonien. Vom nahen Meere her reckten sich die Wogen empor, als wollten sie sich in einer Umarmung verbinden, und benetzten sie mit dem Schaum ihrer Kronen. Und eine paradiesische Freiheit, eine grenzenlose Gegenseitigkeit des Vertrauens hielten allüberall die Lebendigkeit eines unvergänglichen Festes aufrecht. . .

Aber drinnen, tief drinnen, von der lärmenden Burg durch überbaute Kanäle getrennt, den Blicken des gemeinen Volkes entzogen – wie die „verlorene Kirche“ Uhlands im tiefsten, menschenfernsten Walde –, am Ende unbekannter Pfade erstreckte sich ein rätselhafter Saal, in welchen den Fuß zu setzen niemand anderem als dem König erlaubt war, dessen Gastfreundschaft sich an seiner Schwelle in einen asketischen Egoismus zu verwandeln

schien. Dicke Mauern umschlossen diesen Saal. Kein noch so entfernter Widerhall des lärmenden Draußen, kein Klang, der dem Konzert der *Natur* entflohen, kein Wort, das menschlichen Lippen entsprang, vermochte die Dicke der Porphyruader zu durchdringen und einen Lufthauch im verbotenen Raume zu bewegen. In ihm wachte ein religiöses Schweigen über die Keuschheit der schläfrigen Luft. Das Licht, von emailverzierten Scheiben gedämpft und in seinem Einfall gleichmäßig gezähmt, schien nur mehr matt und löste sich, einer Schneeflocke gleich, die in ein warmes Nest fällt, in der Ruhe einer himmlischen Atmosphäre auf. — Weder in ozeanischer Grotte noch in der Einsamkeit des Waldes herrschte je ein so tiefer Friede. — Einmal – die Nacht war hell und ruhig – öffnete sich wie eine Perlmuttermuschel die Artesonado-Decke, und an ihrer Stelle erblickte man die Großartigkeit heiterer Schatten. Wie ein unauflöslicher Hauch lag über allem der keusche Duft der Seerose, der zu gedankenvollem Schlaf und zur Kontemplation des eigenen Wesens einlädt. Ernste Karyatiden bewachten die Tore aus Elfenbein in Schweigen gebietender Haltung. An den Stirnseiten sprachen in Stein gehauene Bilder von Idealität, von Selbstversunkenheit, von Ruhe. . . — Und der alte König versicherte, daß seine Gastfreundschaft – dürfe ihn auch niemand je bis hierher begleiten – an dem rätselhaften

Schutzorte so freigiebig und groß wie immer bliebe, nur daß jene, die er zwischen diesen schweigsamen Mauern um sich versammelte, flüchtige Gäste seien, die keine Hand zu berühren vermöge. An diesem Orte träumte der legendäre König, hier befreite er sich von der Wirklichkeit; hier wendeten sich seine Blicke nach innen, und seine Gedanken glätteten sich in der Meditation, wie Kiesel vom Wasser geglättet werden; hier öffneten sich über seiner edlen Stirn Psyche weiße Flügel... Und später, als der Tod ihn daran erinnerte, daß er selbst in seinem Palast nichts als ein weiterer Gast gewesen war, blieb der unzugängliche Raum für immer verschlossen und stumm, für immer in endlose Ruhe versunken; niemand entweichte ihn, denn niemand hätte es gewagt, seinen Fuß respektlos dorthin zu setzen, wo der alte König mit seinen Träumen allein und abgeschieden in der Ultima Thule seiner Seele sein wollte.

Ich will, daß diese Geschichte in Eurem inneren Reiche den Ort ihrer Handlung finde. Dort soll, wie im Hause des vertrauensvollen Königs, bei aller belebenden Offenheit gegenüber allen Strömungen der Welt, gleichzeitig die verborgene und rätselhafte Zelle sein, die, den profanen Gästen unbekannt, allein der heiteren Vernunft gehören darf. Erst wenn Ihr diesen unverletzlichen Schutzort betretet, werdet ihr Euch wahrhaft freie Menschen nennen können. Frei ist nicht, wer töricht die Herr-

schaft über sich selbst zugunsten hemmungsloser Leidenschaft oder baren Nützlichkeitsdenkens aus der Hand gibt und dabei vergißt, daß unser Geist — dem weisen Gebote Montaignes folgend — wohl verliehen, nie aber verpfändet werden darf. — Denken, Träumen, Staunen: dies sind die Namen der flüchtigen Besucher meiner Zelle. Die Menschen der Antike rechneten sie ihrem edlen Verständnis des *otium* zu, der Muße, die sie als höchsten Zweck eines wahrhaft auf Vernunft gründenden Lebens begriffen und mit der Freiheit eines Denkens gleichsetzten, das sich jedes niederen Zwanges entledigt hatte. Die edle Muße bedeutete eine Nutzung der Zeit, die sie als Ausdruck eines höheren Lebens begriffen und der Geschäftigkeit entgegenstellten. Bei der innigen Verbindung ihrer Auffassung von der Würde des Lebens mit dieser hohen und aristokratischen Idee der Ruhe findet der klassische Geist seine Korrektur und Ergänzung in unserem modernen Glauben an die Würde der nützlichen Arbeit; und beide Beschäftigungen der Seele können im Leben des einzelnen einen Rhythmus bilden, dessen notwendige Erhaltung zu betonen niemals fehl am Platz ist. — Die Schule der Stoa, die den Untergang der Antike wie mit einem vorweggenommenen Glanze des Christentums erleuchtete, hat uns in der schönen Figur des Kleantes ein schlichtes und ergreifendes Bildnis davon hinterlassen, wie die innere

Freiheit selbst unter strenger Knechtschaft zu retten ist. Jener Kleantes, den man zwang, die Kraft seiner athletischen Arme darauf zu verwenden, den Eimer an einem Brunnen zu füllen und einen Mühlstein in Gang zu halten, widmete die Pausen seiner elenden Arbeit der Meditation und schrieb mit schwieliger Hand die Maximen, die er von den Lippen Zenons abgelesen, auf die Steine am Wegesrand. Jede auf Vernunft gegründete Erziehung, jede vollendete Bildung unserer Natur wird von der Möglichkeit ausgehen, in jedem einzelnen von uns die zwifache Tätigkeit anzuregen, für die Kleantes ein Symbol ist.

Noch einmal: das Grundprinzip Eurer Entfaltung und das Motto, unter dem Euer Leben stehen soll, müssen darauf abzielen, die Integrität Eures Menschseins zu wahren. Keine Einzelfunktion darf je von diesem höchsten Endziele ablenken. Keine vereinzelt Kraft kann die von der Vernunft gesetzten Ziele der Existenz des einzelnen befriedigen oder gar ein geordnetes Zusammenspiel der Stimmen innerhalb einer Gemeinschaft hervorbringen. Wie Entstellung und Schrumpfung in der Seele des einzelnen das Ergebnis einer ausschließlichen Orientierung an einem einzigen Tätigkeitsfeld und einer einzigen Art von Kultur sind, so läßt die falsche Künstlichkeit den Ruhm jener Gesellschaften schnell verblassen, welche die freie Entwicklung ihres Fühlens und Denkens sei es dem Handel wie in Phöni-

zien oder dem Kriege wie in Sparta, sei es dem Mystizismus wie im Schrecken der Jahrtausendwende oder dem geselligen Salonleben wie im Frankreich des 18. Jahrhunderts geopfert haben.— Und wenn Ihr Euch vor aller Verstümmelung Eurer moralischen Natur schützt und das harmonische Verströmen Eures Wesens in jede edle Richtung anstrebt, dann denkt zugleich daran, daß die einfachste und häufigste Verstümmelung im jetzigen Zustand der menschlichen Gesellschaften darin besteht, die Seele zum Verzicht auf diese Art des *inneren Lebens* zu zwingen. Dort sind alle feinen und edlen Dinge zu Hause, die im Unwetter der Realität vom unreinen Atem der Leidenschaft verpestet und vom Nützlichkeitsdenken verbannt werden: denn zum Leben gehören die uneigennützig Meditation, die Kontemplation des Ideals, die antike Muße und der unzugängliche Raum aus meiner Geschichte!

Wie jede Entweihung sich zuerst dem Allerheiligsten eines Heiligtums zuwendet, wird auch die rückschrittliche Vulgarisierung, vor der ich Euch warne, zuallererst darauf abzielen, den zerbrechlichsten Teil des Geistes zu zerstören. — Unter allen höheren Elementen der auf Vernunft gegründeten Existenz kann das Gefühl für das Schöne, der klare Blick für die Schönheit der Dinge, am leichtesten von der Dürre eines Lebens, das auf die gleichförmige Beschreibung des alltäglichen Lebensraumes beschränkt bleibt, erfaßt werden und verwelken; auf solche Weise wird es zur Eigenschaft einer Minderheit, die es im Innern jeder menschlichen Gesellschaft als Hinterlassenschaft von etwas Kostbarem, aber Hingegebenem behütet. Die vom Schönen ausgehende Ergriffenheit ist für das Gefühl des Ideellen wie das Email des Ringes. Die Wirkung der brutalen Berührung beginnt unausweichlich bei ihr, und auf sie wirkt sie auf die sicherste Weise ein. Eine völlige Gleichgültigkeit wird so zum normalen Charakter, eine Gleichgültigkeit gegenüber dem, was eigentlich die weltumspannende Liebe der Seelen sein sollte. Die Verblüffung des Wilden angesichts der Instrumente und materiellen Formen der Zivilisation ist nicht größer als jene,

die eine recht ansehnliche Zahl gebildeter Menschen empfinden, wenn sie mit Handlungen konfrontiert werden, die davon zeugen, daß man dem Element des Schönen im Leben bewußt einen ernsthaften Platz in der Realität zuerkennt.

Das Argument des falschen Apostels angesichts des unnütz über das Haupt des Meisters vergossenen Gefäßes mit Nardenöl ist noch immer eine der Formeln des gesunden Menschenverstands. Die Kunst ist in ihrer Überflüssigkeit der anonymen Masse die dreihundert Dinare nicht wert. Respektiert man sie, so nur als esoterischen Kult. Und dennoch würde keines der Elemente menschlicher Erziehung, die etwas zur Entfaltung eines weiten und edlen Verständnisses vom Leben beitragen, eher als die Kunst ein universales Interesse rechtfertigen, ist doch — nach Schillers auf eloquenten Seiten ausgeführter These — in keinem anderen eine *umfangreichere* und vollständigere Kultur enthalten: denn sie vermag allen Fähigkeiten der Seele einen fein abgestimmten Impuls zu geben.

Selbst wenn die Liebe und die Bewunderung der Schönheit nicht einer edlen Spontaneität des vernunftbegabten Wesens gehorchen und es somit nicht wert wären, allein um ihrer selbst willen gepflegt zu werden, so wäre es doch ein höheres moralisches Motiv, die Pflege der ästhetischen Gefühle als hehres Interesse der Allgemeinheit aufzufassen und zu ver-

ankern. — Wenn es niemandem erlaubt ist, auf die Bildung des moralischen Gefühls zu verzichten, dann bringt diese Pflicht es mit sich, die Seele für eine klare Vision der Schönheit vorzubereiten. Betrachtet den kultivierten Schönheitssinn als leistungsfähigsten Helfer bei der Herausbildung eines sensiblen Instinkts für die Gerechtigkeit. Innere Würde und Edelmut werden nie einen geeigneteren Baumeister finden. Niemals wird sich der Mensch auf sicherere Weise der Pflichterfüllung verschreiben, als wenn er diese weniger als bloßen Zwang denn als ästhetische Harmonie empfindet. Nie wird er in vollständigerer Weise ein guter Mensch sein, als wenn er in den Formen, in denen seine Tugend sich tatkräftig ausspricht, das Gefühl für das Schöne bei den anderen zu respektieren versteht.

Gewiß läutert und veredelt die Heiligkeit des Guten alles, was grob erscheinen mag. Das Gute kann zweifellos sein Werk ohne den äußeren Glanz der Schönheit verrichten. Die Liebe zum Nächsten kann das Sublime mit plumpen, häßlichen und vulgären Mitteln erreichen. Doch ist die Nächstenliebe, die sich auf sensible und erlesene Art zu vermitteln sucht, nicht nur schöner, sondern auch größer, denn sie fügt ihren Gaben eine weitere hinzu: eine süße und unbeschreibliche Liebkosung, die durch nichts zu ersetzen ist und das Gute, das gewährt wird, wie mit einem hellen Lichtstrahle umgibt.

Das Schöne fühlbar machen ist ein Werk der Barmherzigkeit. Wer fordert, daß das Gute und das Wahre sich stets in steifer und strenger Form zu zeigen hätten, der schien mir seit jeher ein verräterischer Freund des Guten und des Wahren zu sein. Die Tugend ist auch ein Genre der Kunst, eine göttliche Kunst; den Grazien lächelt sie mütterlich zu. — Ein Unterricht, der die Idee der Pflicht als die der ernsthaftesten Realität im Geiste zu verankern trachtet, soll sie zugleich als die höchste Poesie begreifbar machen. — Guyau, ein Meister des schönen Vergleichs, verwendet ein unersetzliches Bild, um dieses doppelte Ziel der moralischen Kultur zum Ausdruck zu bringen. Dieser Denker ruft ein mit Schnitzereien verziertes Chorgestühl einer gotischen Kirche in Erinnerung, wo die vom Glauben inspirierte Bearbeitung des Holzes auf der einen Seite Szenen eines Heiligenlebens, auf der anderen Ornamente und Blumengebinde zur Darstellung bringt. So entspricht jeder Geste des Heiligen, die auf seine Frömmigkeit oder sein Martyrium schließen läßt, jedem Gesichtsausdruck und jeder seiner Haltungen auf der gegenüberliegenden Seite eine Blumenkrone oder ein Blütenblatt. Der symbolischen Darstellung des Guten gesellt sich hier eine Lilie, dort eine aufbrechende Rosenknospe hinzu. Auf keine andere Weise darf nach Guyau unsere Seele geformt sein — und ist der liebenswerte Meister nicht selbst in der apostolischen

Schönheit seines Genies ein Beispiel für diese lebendige Harmonie?

Wer gelernt hat, vom Feinen das Gemeine und das Häßliche vom Schönen zu trennen, hat – so meine ich – unzweifelhaft die halbe Wegstrecke zurückgelegt, um das Schlechte vom Guten unterscheiden zu können. Gewiß ist der gute Geschmack keineswegs – wie ein leichtfertiger moralischer *Dilettantismus* es gerne sähe – das einzige Kriterium, um die Legitimität der menschlichen Handlungen zu beurteilen; aber weniger noch darf er mit dem Augenmaß einer engstirnigen Askese als Versuchung des Irrtums oder als trügerische Syrte verstanden werden. Wir werden ihn durchaus nicht als den eigentlichen Weg zum Guten, wohl aber als einen parallelen und nahen Pfad bezeichnen, der die Schritte und Blicke des Reisenden in dessen unmittelbare Nähe lenkt. Mit dem Fortschreiten der Menschheit wird das moralische Gesetz immer klarer als eine Ästhetik des Verhaltens erfaßbar. Vor dem Schlechten, vor dem Irrtum wird man wie vor einer Dissonanz fliehen; das Gute wird man wie die Lust an einer Harmonie suchen. Wenn die stoische Strenge Kants den Geist seiner Ethik symbolhaft in die nüchternen Worte kleidet: „Ich schlief und träumte, das Leben sei Schönheit; ich erwachte und sah, daß es Pflicht ist“, dann verkennt sie, daß der Gegenstand des Traums, wie sehr die Pflicht auch immer die höchste Realität sein mag, im Le-

ben zur Wirklichkeit werden kann, denn das Pflichtbewußtsein wird ihm mit der klaren Vision des Guten das Vergnügen am Schönen schenken.

In der Seele des Erlösers, des Missionars, des Menschenfreunds ist auch ein *Verständnis von Schönheit* unbedingt erforderlich, in ihr müssen notwendig gewisse Elemente des Künstlers und seines Genies zusammenwirken. Gewaltig ist der Einfluß jener Gabe, welche die innigste Schönheit der Ideen in der Wirkkraft der großen moralischen Revolutionen zu entdecken und zu enthüllen vermag. In Hinblick auf die erhabenste dieser Umwälzungen konnte Renan tief sinnig anmerken, daß „die Poesie des Gebots, die ihm Liebe einflößt, mehr als das Gebot selbst bedeutet, solange dieses als abstrakte Wahrheit aufgefaßt wird“. Die Originalität des Werkes Jesu ist in der Tat nicht in der wörtlichen Übernahme seiner Lehre zu suchen – denn diese ließe sich in ihrer Gesamtheit rekonstruieren, ohne die Moral der Synagoge zu verlassen, wenn man letztere vom *Deuteronomium* bis zum *Talmud* verfolgt –, sondern liegt vielmehr darin, daß sie in ihrer Predigt die Poesie des Gebots, also ihre innigste Schönheit, sinnlich erfahrbar gemacht hat.

Ein blasser Ruhm wird jenen Epochen und Glaubensgemeinschaften beschieden sein, welche die ästhetische Dimension ihres Lebens oder der Verbreitung ihrer Lehren gering achten. Das christliche Asketentum, das sich

nur einer Seite des Ideals zuzuwenden wußte, schloß aus seinem Verständnis von Vervollkommnung alles aus, was das Leben liebenswert, erlesen und schön macht; und seine Engstirnigkeit sorgte dafür, daß der nicht zu unterdrückende Freiheitsinstinkt in einer dieser ungestümen Reaktionen des menschlichen Geistes im Italien der Renaissance wiederkehrte und einen Typus von Zivilisation zeugte, der das moralisch Gute als leeres Geschwätz abtat und allein an die Tugend des starken und anmutigen Scheins glaubte. Der Puritanismus, der alle Schönheit und alle geistige Auslese verfolgte, der empört die keusche Nacktheit der Statuen verhüllte, der eine häßliche Affektiertheit in Umgangsformen, Kleidung oder Reden lehrte, diese traurige Sekte, die ihren Geist vom englischen Parlament aus durchsetzte, die Feste, bei denen sich Freude zeigte, verbieten und Bäume, die Blüten hervorbrachten, fällen hieß, breitete neben der Tugend, die sie vom Gefühl für das Schöne trennte, einen Todesschatten aus, den England bis heute nicht vollständig zu bannen vermocht hat und der in den weniger liebenswerten Ausdrucksformen seiner Religiosität und seiner Sitten fortbesteht. — Macaulay erklärt offen, er ziehe den groben „Bleikasten“, in welchem die Puritaner den Schatz der Freiheit aufbewahrten, der kunstvoll geschnitzten Truhe vor, in welcher das ganze Raffinement am Hofe Karls II. zum Ausdruck kam. Da aber

weder die Freiheit noch die Tugend in Bleikasten aufbewahrt werden müssen, werden — jenseits von asketischer oder puritanischer Strenge — die Anmut des Ideals der Antike, die harmonische Moral Platons, die zierliche und elegante Handbewegung, mit welcher Athene den Becher des Lebens an ihre Lippen führte, von wesentlich größerer Bedeutung für die Erziehung der Menschheit sein.

Die Vervollkommnung menschlicher Moralität bestünde darin, den Geist der Nächstenliebe in die Formen griechischer Eleganz zu gießen. Und diese sanfte Harmonie hat in der Welt vorübergehend ihre Verwirklichung gefunden. Als das Wort des frühen Christentums mit dem heiligen Paulus zu den griechischen Kolonien Makedoniens, nach Thessalonike und Philippi kam und sich das noch reine Evangelium in der Seele jener feinen und geistvollen Gesellschaften ausbreitete, wo sich die hellenische Kultur eine bezaubernde, vornehme Spontaneität bewahrt hatte, konnte man glauben, daß die beiden höchsten Ideale der Geschichte sich auf immer verbinden würden. Im Stil der Briefe des heiligen Paulus zeigt sich die Spur jener einsetzenden Hellenisierung der Nächstenliebe. Diese süße Verbindung war von kurzer Dauer. Harmonie und Heiterkeit der heidnischen Lebensauffassung entfernten sich mehr und mehr von der neuen Idee, die sich damals anschickte, die Welt zu erobern. Um aber zu erfassen, auf welche Wei-

se man die moralische Vervollkommnung der Menschheit einen Schritt weiter führen könnte, müßte man eine Wiederversöhnung des christlichen Ideals mit der heiteren und lichtvollen Freude der Antike erträumen und sich vorstellen, daß sich das Evangelium noch einmal in Thessalonike und Philippi verbreitet. Den guten Geschmack pflegen heißt nicht nur, eine äußere Form der Kultur zu vollenden, eine künstlerische Fähigkeit zu entwickeln oder mit ebenso erlesener wie überflüssiger Sorgfalt eine Eleganz der Zivilisation zu bewahren. Der gute Geschmack ist „ein fester Zügel der Urteilskraft“. Martha konnte ihm völlig zutreffend die Bedeutung eines zweiten Gewissens beimessen, welches uns leitet und wieder zum Licht führt, wenn sich das erste verdunkelt und schwankt. Für Bagehot ist der feine Sinn für die Schönheit ein Verbündeter des sicheren Lebensgefühls und der sittlichen Würde. „Die Erziehung zum guten Geschmack“, so ergänzt dieser weise Denker, „begünstigt eine gute Umsetzung des gesunden Menschenverstands, welcher unsere größte Stütze innerhalb der Komplexität des zivilisierten Lebens darstellt.“ Wenn Ihr bisweilen diese Erziehung im Geiste der Individuen und Gesellschaften mit einer Verirrung des Gefühls oder der Moralität einhergehen seht, dann liegt es daran, daß sie in solchen Fällen als isolierte und ausschließliche Kraft gepflegt wurde; so konnte sich die Wirkung einer mo-

ralischen Vervollkommnung nicht einstellen, welche sie innerhalb einer kulturellen Ordnung entfalten kann, in der keine Fähigkeit des Geistes ohne eine Verbindung zu den anderen gefördert wird. — In einer Seele, die auf harmonische und vollkommene Weise angeregt wurde, werden die innigste Anmut und eine sensible Ausprägung des Schönheitssinnes in einer Einheit mit Stärke und Geradlinigkeit des Verstandes aufgehen. Nichts anderes will Taines Bemerkung zu den großen Werken der antiken Architektur besagen, als daß dort die Schönheit sinnlicher Ausdruck der Festigkeit und die Eleganz mit dem Sichtbarwerden der Kraft vereint sei: „Schon die Linien des Pantheon, deren harmonische Proportionen dem Blicke schmeicheln, erfreuen die Intelligenz mit ihrem Versprechen von Ewigkeit.“

Es gibt eine organische Verbindung, eine natürliche und enge Sympathie, welche die Zerrüttungen des Gefühls und des Willens mit den Irrtümern und Gewalttätigkeiten des schlechten Geschmacks verbindet. Wäre es uns vergönnt, in das rätselhafte Laboratorium der Seelen vorzudringen und die verborgene Geschichte der Seelen der Vergangenheit zu konstruieren, um so die Formel ihrer endgültigen moralischen Charakterzüge zu ergründen, so würde ein interessanter Untersuchungsgegenstand die Bestimmung jenes Anteils sein, der, neben anderen Faktoren der raffinierten Per-

versität Neros, dem Keime eines monströsen Komödiantentums zuzuschreiben ist, den die affektierte Rhetorik Senecas in die Seele dieses blutrünstigen Schauspielers legte. Wenn man an die Redekunst des Konvents, die Gewohnheit einer gräßlichen rhetorischen Perversion denkt und überall das Katzenfell des Jakobinertums erblickt, dann kommt man nicht umhin, die Verirrung des Geschmacks, den Taumel des moralischen Verstandes und die fanatische Begrenzung der Vernunft als die von einem einzigen Zentrum ausgehenden Strahlen, als die Unfälle eines einzigen Wahnsinns miteinander in Verbindung zu bringen. Zweifellos ist unter allen Ergebnissen der Ästhetik keines sicherer als jenes, das uns lehrt, in der Sphäre des Relativen das Gute und das Wahre vom Schönen zu unterscheiden und die Möglichkeit einer Schönheit des Bösen und Falschen in unser Denken miteinzubeziehen. Doch muß man keineswegs diese *endgültig* wahrhafte Wahrheit verkennen, um an die sympathisch-anziehende Verkettung all jener hohen Ziele der Seele zu glauben und jedes einzelne dieser Ziele als Ausgangspunkt anzusehen, der bei weitem nicht der einzige ist, von dem aus aber auf sicherere Weise die anderen erreicht werden können.

Die Vorstellung von einer höheren Verbindung zwischen dem guten Geschmack und dem Moralgefühl im Geiste der Individuen wie der Gesellschaften ist daher völlig zutref-

fend. Was diese letzteren betrifft, so könnte als Symbol einer solchen Verbindung die Beziehung gelten, welche nach Rosenkranz zwischen der Freiheit und der moralischen Ordnung einerseits und der Schönheit der menschlichen Formen andererseits besteht, einer Schönheit, die sich aus der historischen Entwicklung der Rassen ergebe. Diese typische Schönheit spiegelt für das hegelianische Denken die veredelnde Wirkung der Freiheit wider; die Sklaverei korrumpiert moralisch und physisch zugleich; das Bewußtsein der eigenen harmonischen Entfaltung drückt den freien Rassen den sichtbaren Stempel körperlicher Schönheit auf.

Des weiteren werden im Charakter der Völker die Gaben, welche von einem ausgeprägten Geschmack herrühren — die Begabung, anmutige Formen zu schaffen, eine empfindsame Fähigkeit, Interesse zu wecken, und die Tugend, Ideen liebenswert zu machen — mit dem „Ausstrahlungsvermögen“ eines Volkes, also mit der mächtigen Gabe der Universalität, gleichgesetzt. Bekanntlich muß mit dem Besitz dieser auserwählten Eigenschaften in großem Maße die *humane* Bedeutung verknüpft sein, welche der französische Geist an alles weiterzugeben versteht, was er erwählt und durchsetzt. — Den Ideen erwachsen kraftvolle und schnelle Flügel nicht im Bereich kühler Abstraktion, sondern im warmen und leuchtenden Ambiente der Form. Ihre überle-

gene Verbreitung, bisweilen gar ihre Vorherrschaft, hängt davon ab, ob die Grazien sie in ihrem Lichte badeten. Dies gilt auch für die Formen der Evolution des Lebens: Diese bezaubernden sichtbaren Ausprägungen der Natur, welche ausschließlich das Geschenk eines wunderlichen Überflusses zu sein scheinen — die Musik und der bunte Federschmuck der Vögel sowie Farbe und Duft der Blüten, die das Insekt anlocken sollen, das den fruchtbaren Blütenstaub verbreitet —, haben unter den Faktoren des Überlebenskampfes eine in der Wirklichkeit überaus stark verankerte Funktion ausgeübt; indem sie die Anziehungskraft der Liebe durch überlegene Reize in herausragender Weise wirksam werden ließen, haben sie innerhalb jeder Spezies dafür gesorgt, daß die mit der größten Schönheit ausgestatteten Wesen sich gegenüber den weniger Begünstigten durchsetzten.

Für einen Geist, in welchem die instinktive Liebe zum Schönen lebendig ist, liegt zweifellos eine gewisse Art von Demütigung darin, sich bei dessen Verteidigung auf eine Reihe von Argumenten beschränken zu müssen, die sich auf eine andere Logik, auf ein anderes Prinzip als das einer verantwortungsfreien und interesselosen Schönheitsliebe berufen, in der einer der grundlegenden Impulse rationaler Existenz seine Befriedigung findet. Unglücklicherweise verliert dieses höhere Motiv seine Herrschaft über eine gewaltige Zahl von

Menschen, denen man den Respekt vor jener Liebe, derer sie nicht teilhaftig sind, erst noch nahebringen muß, indem man ihnen die Beziehungen zwischen dieser Liebe und anderen menschlichen Interessen aufzeigt. — Darum gilt es, immer wieder mit der niederen Auffassung derartiger Beziehungen zu kämpfen. In der Tat ist alles, was die Konturen des sozialen Charakters und der Sitten zu glätten, den Schönheitssinn zu entwickeln, den Geschmack in eine sensible Eindrucksfähigkeit des Geistes und die Anmut in eine Art universaler Aktivität umzuwandeln vermag, nach Maßgabe vieler Verehrer des Strengen und Nützlichen gleichbedeutend mit einer Beeinträchtigung des männlich-heldenhaften Grundzugs der Gesellschaften einerseits und ihres faktenbezogenen Nützlichkeitsstrebens andererseits. — In *Les travailleurs de la mer* las ich, daß die Bauern auf Jersey das erste Dampfschiff, welches die Wellen des Ärmelkanals querte, im Namen eines Volksglaubens verfluchten, der Feuer und Wasser als in schicksalhafter Zwietracht lebende und miteinander unversöhnliche Elemente ansah. — Der Glaube an derartige Feindschaften ist weit verbreitet. — Wollt Ihr dem Schönen größeren Respekt verschaffen, so verbreitet zuallererst die Ansicht, daß ein harmonisches Zusammenwirken aller legitimen Tätigkeitsbereiche des Menschen möglich ist; diese Aufgabe wird leichter zu bewältigen sein, als auf direktem

Wege die Liebe zur Schönheit durch diese selbst in eine Eigenschaft der Menge zu verwandeln. Damit die Mehrzahl der Menschen sich nicht bemüßigt fühlt, dem Ratschlage des Pythagoras folgend *die Schwalben aus dem Hause zu vertreiben*, bedarf es nicht des Hinweises auf die klösterliche Anmut und legendäre Tugendhaftigkeit dieses Vogels: Hier gilt es zu betonen, daß die Schwalbennester in keiner Weise die Sicherheit der Dachziegel beeinträchtigen!

Der Konzeption des rationalen Lebens, das auf der freien und harmonischen Entfaltung unserer Natur gründet und daher zu seinen wesentlichen Zielen die Befriedigung zählt, welche eine tief empfundene Kontemplation des Schönen vermittelt, stellt sich — als Norm menschlichen Verhaltens — das *Nützlichkeitsdenken* entgegen, das unser ganzes Handeln am unmittelbaren Ziel des Gewinns ausrichtet.

Der Vorwurf des engstirnigen Utilitarismus, den man gewöhnlich im Namen des Ideals wie einen Fluch gegen den Geist unseres Jahrhunderts richtet, gründet sich teilweise auf ein Verkennen der Tatsache, daß dessen titanische Anstrengungen, die Kräfte der Natur dem Willen des Menschen zu unterwerfen und den materiellen Wohlstand auszuweiten, eine notwendige Vorbereitung für das Aufblühen künftiger Idealismen darstellen und vergleichbar sind mit der mühsamen Anreicherung eines erschöpften Bodens. Die zeitweilige Vorherrschaft einer solchen Funktion von Nützlichkeitsdenken, welche die mächtigsten Energien in dem bewegten und fieberhaften Leben der vergangenen hundert Jahre gebunden hat, erklärt — freilich ohne sie zu rechtfertigen — viele schmerzhafteste Sehnsüchte und manche Unzu-

friedenheit oder Beleidigung der Intelligenz, die bald in einer melancholischen und exaltierten Idealisierung der Vergangenheit, bald in einem grausamen Verzweifeln an der Zukunft ihren Ausdruck finden. Ein überaus fruchtbarer und glückhafter Gedanke liegt daher in der Absicht einer gewissen Gruppe von Denkern der letzten Generationen, von denen ich einmal mehr nur den edlen Guyau namentlich erwähnen will; sie haben versucht, die Eroberungen des Jahrhunderts mit der Erneuerung einer Vielzahl alter Sehnsüchte des Menschen endgültig zu versöhnen, und haben zum Gelingen dieses gesegneten Vorhabens die Schätze ihrer Liebe und Geisteskraft in die Waagschale geworfen.

Ihr werdet oft gehört haben, daß man das Überhandnehmen des Nützlichkeitsdenkens, welches unter Vernachlässigung der *ästhetischen* und uneigennütigen Lebensauffassung die moralische Physiognomie des gegenwärtigen Jahrhunderts prägt, auf zwei grundlegende Faktoren zurückführt. Die Entdeckungen in den Naturwissenschaften – welche nach gleichlautenden Meinungen ihrer Anhänger wie ihrer Gegner letztlich jeglicher Idealität den Boden entziehen – sind der eine Grund, der andere die weltweite Verbreitung und siegreiche Durchsetzung demokratischer Vorstellungen. Ich will zu Euch ausschließlich über diesen zweiten Grund sprechen, denn ich vertraue darauf, daß Eure erste Einweihung in

die Offenbarungen der Wissenschaft so gelenkt wurde, daß Ihr von der Gefahr einer vulgären Auslegung verschont bleibt. — Auf der Demokratie lastet der Vorwurf, die Menschheit der Mittelmäßigkeit auszuliefern und sie einem Heiligen Reich des Utilitarismus zuzuführen. Diese Anklage spiegelt sich mit großer Eindrücklichkeit auf den mich seit jeher fesselnden und bezaubernden Seiten des lebenswürdigsten aller Meister des modernen Geistes, auf den verführerischen Seiten Renans, auf dessen Autorität ich mich – wie Ihr hörtet – schon mehrfach berufen habe und von dem ich Euch noch so manches Mal berichten werde. — Lest Renan, Ihr, die Ihr ihn noch nicht kennt, und Ihr werdet ihn lieben, wie ich es tue. — Niemand unter den Modernen, so scheint mir, versteht sich wie er auf die Kunst, „mit Anmut zu belehren“, eine Kunst, die Anatole France göttlich nennt. Niemand hat es so wie er verstanden, die Ironie mit dem Mitleid zu verbinden. Selbst in die Strenge der Analyse weiß er eine priesterliche Hingabe zu legen. Selbst wenn er zu zweifeln lehrt, träufelt seine erlesene Sanftmut Balsam auf den Zweifel. Seine Gedanken entfalten sich in unserer Seele immer mit so unbeschreiblichem und vagem Widerhall, daß sie an eine religiöse Ideenmusik erinnern. Wegen seiner grenzenlosen ideellen Verständlichkeit ordnen ihn die Einteilungen der Kritik gewöhnlich dem fröhlichen Skeptizismus der *dilettanti* zu, welche

den Philosophenmantel in ein Maskenkostüm verwandeln; werdet Ihr aber einmal mit seinem Geiste innig vertraut, so werdet Ihr sehen, daß die anspruchslose Toleranz der Skeptiker sich von seiner Toleranz wie die galante Gastfreundschaft eines Salons vom wahren Gefühl der Nächstenliebe unterscheidet.

So ist der Meister der Ansicht, daß eine würdige Auseinandersetzung mit den *ideellen Interessen* der Spezies völlig dem Geiste der Demokratie zuwiderläuft. Die Auffassung vom Leben in einer Gesellschaft, in der ein solcher Geist herrscht, wird sich nach seiner Meinung mehr und mehr einer ausschließlichen Beschäftigung mit dem materiellen Wohlstand als einem Gut zuwenden, das der größtmöglichen Zahl von Personen zugänglich ist. Folgt man seiner Ansicht, nach der die Demokratie eine Inthronisierung Calibans ist, dann kann Ariel bei diesem Triumph nur mehr der Unterlegene sein. — Äußerungen, die den Überzeugungen Renans nahestehen, finden sich im zeitgenössischen Denken bei vielen der typischsten Vertreter der Interessen einer ästhetischen Kultur und geistigen Auslese. So glaubt Bourget, daß die Zivilisation durch den weltweiten Triumph demokratischer Institutionen an Tiefe verlieren wird, was sie an Breite gewinnt. Den notwendigen Endpunkt einer solchen Entwicklung erblickt er in der Herrschaft von Individualismus und Mittelmaß. „Wer Demokratie sagt“, so der scharfsinnige

Autor von *André Cornelis* weiter, „meint eine progressive Zunahme individueller Tendenzen und eine Abnahme im Bereich der Kultur.“ — Diese strengen Urteile werfen eine Frage auf, die von höchstem Interesse für diejenigen unter uns ist, die wir aus Überzeugung das Werk der Revolution, welche sich in unserem Amerika überdies mit den Ruhmestaten seiner Genesis verbindet, und zugleich aus Instinkt die Möglichkeit eines edlen und erlesenen Geisteslebens lieben, dessen vornehme Heiterkeit in keinem Falle den Launen der Menge aufgeopfert werden darf. — Bei der Behandlung dieser Problematik muß man zunächst anerkennen, daß die Demokratie notwendig zu einer Begünstigung des Mittelmaßes führt, wenn sie ihren Geist nicht unter dem Einfluß einer starken ideellen Ausrichtung veredelt, die ihre Herrschaft wiederum mit der Ausrichtung an materiellen Interessen teilt; mehr als jede andere Regierungsform leidet sie dann unter dem Mangel an wirkungsvollen Barrieren, die innerhalb eines geeigneten Umfelds die Unverletzlichkeit der hohen Kultur zu garantieren vermögen. Bleibt die Demokratie sich selbst überlassen — ohne die ständige Kontrolle durch eine tatkräftige moralische Autorität, die sie läutern und ihre Neigungen einer größeren Würde des Lebens zuführen könnte —, dann wird sie Zug um Zug jede Vorstellung von Überlegenheit auslöschen, die nicht in eine größere und kühnere Befähigung

zum Austragen von Interessenskonflikten umzumünzen wäre, welche dann der niederste Ausdruck brutaler Gewalt sind. — Geistige Auslese, Veredelung des Lebens kraft der Anwesenheit uneigennütziger Bestrebungen, Geschmack, Kunst, Sanftmut in den Sitten, Bewunderung für jedes beharrliche idealistische Vorhaben und Ehrfurcht vor jeder edlen Führerschaft werden gleichsam zu schutzlosen Schwächen dort, wo die soziale Gleichheit wohl die aufgezwungenen und unbegründeten Hierarchien zerstört hat, nicht aber durch andere ersetzt, welche im moralischen Einfluß ihre einzige Herrschaftsweise und ihr Prinzip in einer auf Vernunft gründenden Klassifizierung besitzen.

Jede soziale Gleichstellung im Bereich der Gesellschaften ist, vergleichbar mit jeder Art von Homogenität im Reich der Natur, ein instabiles Gleichgewicht. Hat die Demokratie erst ihr Werk der Negation mit der Einebnung ungerechter Unterschiede abgeschlossen, dann kann die gerade eroberte Gleichheit nicht mehr als ein Ausgangspunkt für sie sein. Was bleibt, ist die Affirmation. Die affirmative Kraft und der Ruhm der Demokratie werden darin liegen, mit wirkungsvollen Mitteln die *wahre* menschliche Überlegenheit innerhalb dieser Regierungsform an den Tag und an die Macht zu bringen.

Was die Lebensbedingungen in Amerika angeht, so erhält die Notwendigkeit, unsere Vor-

stellung von der gesellschaftlichen Ordnung auf den Begriff zu bringen, ein doppeltes Gewicht. Das überstürzte Wachstum unserer Demokratien aufgrund der unablässigen Ankunft großer Menschenmassen aus aller Welt, aufgrund des Zustroms von Einwanderern, die sich einem noch schwachen Kern eingliedern, der kaum in der Lage ist, eine aktive Assimilierung zu gewährleisten und die Flut von Menschen mit jenen Mitteln zu kanalisieren, die eine festgefügte und jahrhundertealte Sozialstruktur, eine sichere politische Ordnung und die Elemente einer tief verwurzelten Kultur bieten können, ein solches Wachstum also setzt uns für die Zukunft den Gefahren einer demokratischen Degenerierung aus; diese erstickt unter der blinden Gewalt der großen Zahl jeden Begriff von Qualität, schwächt im gesellschaftlichen Bewußtsein jeden gerechten Sinn für Ordnung und führt notwendig zum Triumph der am wenigsten berechtigten und unwürdigsten Führungsgruppen, insoweit sie die hierarchische Ordnungsstruktur unbeholfen dem Zufall überläßt.

Zweifellos müßte uns — bei fehlender Tugend — unser egoistisches Interesse dazu führen, gastfreundlich zu sein. Die dringende Notwendigkeit, die moralische Leere der Wildnis zu füllen, führte vor einiger Zeit zu dieser Äußerung eines illustren Publizisten: *regieren heißt bevölkern* in Amerika. — Doch enthält diese wohlbekannte Formel eine Wahrheit, vor de-

ren enger Auslegung man sich in acht nehmen muß, da sie dazu führen könnte, dem quantitativen Wert der Menschenmasse eine unbedingte zivilisatorische Leistungsfähigkeit zuzuerkennen. — Regieren heißt bevölkern, wenn man zunächst assimiliert, danach erzieht und auswählt. — Wenn in der Gesellschaft für das Erscheinen und Erblühen der höchsten menschlichen Aktivitäten, welche die hohe Kultur ausmachen, das Vorhandensein einer großen Bevölkerungsdichte die unabdingbare Voraussetzung ist, dann liegt dies gerade daran, daß dieser quantitative Aspekt der Bevölkerung die komplexeste Arbeitsteilung und damit die Herausbildung starker Führungselemente ermöglicht, welche die Herrschaft der *Qualität* über die *Zahl* durchsetzen können. — Die Menge, die anonyme Masse, ist nichts durch sich selbst. Die Menge wird ein Instrument der Barbarei oder der Zivilisation sein, je nachdem, ob sie eine ihrer Zahl entsprechende hohe moralische Führung besitzt oder nicht. Eine tiefe Wahrheit liegt in dem Paradoxon Emersons verborgen, das die Forderung erhebt, jedes Land dieser Welt solle nach seiner Minderheit und nicht nach der Mehrheit seiner Bewohner beurteilt werden. Die Zivilisation eines Volkes erhält ihren Charakter nicht von den Zeugnissen seines Wohlstands oder seiner materiellen Größe, sondern von den höheren Formen des Denkens und Fühlens, die in ihr möglich sind; um zu zei-

gen, wie unsinnig es wäre, bei Fragen, welche Intellektualität, Moralität, Gefühl betreffen, die Qualität in bestimmten Fällen durch Quantität zu ersetzen, wies schon Comte darauf hin, daß man weder durch Anhäufung zahlreicher einfacher Geister den Gegenwert eines genialen Kopfes noch durch die Anhäufung vieler mittelmäßiger Tugenden einen selbstlosen und heldenhaften Charakter erhalten werde. — Mit der Einsetzung von Allgemeinheit und Gleichheit der Rechte würde unsere Demokratie folglich die niveaulose Vorherrschaft der großen Zahl festschreiben, wenn sie nicht darauf achtet, die Vorstellung von legitimen Formen menschlicher Überlegenheit sehr hochzuhalten und die Autorität, die sich mit der Stimmabgabe des Volkes verbindet, nicht zum Ausdruck des Sophismus von der absoluten Gleichheit werden zu lassen, sondern sie den mir im Gedächtnis gebliebenen Worten eines jungen französischen Publizisten folgend als „die Bestätigung der Hierarchie aus dem Geiste der Freiheit“ zu begreifen.

Der Gegensatz zwischen demokratischer Regierungsform und hohem Geistesleben ist eine unselige Wirklichkeit, wenn Demokratie die Mißachtung legitimer Formen von Ungleichheit meint und die Ersetzung des Glaubens an das *Heldentum* — im Sinne Carlyles — durch ein mechanisches Verständnis von Regierung bedeutet. Alles, was in der Zivilisation etwas mehr ist als ein bloßes Element materieller

Überlegenheit und wirtschaftlicher Prosperität, stellt eine Erhebung dar, die alsbald eingegeben wird, wenn die moralische Autorität dem Geist der Mittelmäßigkeit gehört. — Wo eine unvermittelt hereinbrechende Barbarei fehlt, die ihre Horden auf die hellscheinenden Leuchttürme der Zivilisation hetzt, muß mit heroischer, ja fruchtbarer Größe die hohe Kultur zivilisierter Gesellschaften auf der Hut sein vor der zahmen und zersetzenden Arbeit jener friedlichen, mitunter gar herausgeputzten Horden — jener unvermeidlichen Horden der Vulgarität, deren Attila ein Monsieur Homais, deren Heldenmut eine Schläue im Dienste der instinktiven Abneigung gegen alles Große und deren Kennzeichen das Raster der Gleichmacherei ist. — Unerschütterliche Gleichgültigkeit und zahlenmäßige Überlegenheit sind die üblichen Ausdrucksformen ihrer Stärke, doch sind sie deshalb keineswegs unfähig zu epischem Haß und impulsiver Angriffslust. Charles Morice nennt sie darum die „Heerscharen gewalttätiger Prudhomme, deren Motto das Wort *Mittelmaß* ist, und die der Haß auf alles Außergewöhnliche vorantreibt“.

Einmal an der Spitze, werden diese Prudhomme kraft ihres triumphierenden Willens eine Treibjagd veranstalten, die sich gegen alles richtet, was Fähigkeit und Mut zu höherem Fluge besitzt. Die Grundformel ihrer Gesellschaft wird eine Demokratie sein, die zur Wei-

he des Oberpriesters „Jedermann“, zur Krönung des Monarchen „Einer von Vielen“ führt. Im verdienstvollen Handeln werden sie haßerfüllt Rebellion wittern. In ihrem Herrschaftsbereich gerät bald jede edle Überlegenheit in die Lage jener Marmorstatue, die neben einem schlammbedeckten Weg steht und von jedem vorüberfahrenden Wagen einen dreckigen Peitschenhieb erhält. Die Dogmatik des gemeinen Verstandes werden sie Weisheit nennen und Gravität zur schäbigen Herzensdürre sagen; vollkommene Anpassung ans Mittelmaß wird gesundes Urteilsvermögen, schlechter Geschmack männliche Ungezwungenheit heißen. — Ihre Auffassung von Gerechtigkeit würde sie dazu verleiten, die Unsterblichkeit des wahrhaft großen Mannes in der Geschichte bald durch die Identität aller Menschen in einem namenlosen Vergessen, bald durch das gleichförmige Gedächtnis des Mithridates zu ersetzen, von dem erzählt wird, er habe sich an die Namen all seiner Soldaten erinnert. Ihre Art von Republikanismus fände Befriedigung darin, dem Probeverfahren eines Fox entscheidende Autorität zuzuerkennen, der gewöhnlich seine Vorhaben an der Urteilskraft jenes Abgeordneten erprobte, welcher ihm aufgrund beschränkter Fähigkeiten und ungehobelten Geschmacks als die vollendetste Verkörperung des *country-gentleman* erschien. Mit ihnen würde man die Grenzen der *Zookratie* erreichen, von der Baudelaire einmal

sprach. Shakespeares Titania könnte mit ihrem Kuß auf den Eselskopf zum Emblem einer *Freiheit* werden, die ihre Liebe an die Mittelmäßigen verschenkt. Niemals wird man mit Hilfe einer fruchtbareren Eroberung zu einem fataleren Ergebnisse kommen!

Macht den Verbreiter der Respektlosigkeiten des Mittelmaßes, den Ihr an Eurer Seite vorübergehen seht, trunken: laßt ihn den Helden spielen, verwandelt seine bürokratische Gemütlichkeit in die Auserwähltheit eines Erlösers – und schon werdet Ihr die rachsüchtige und unnachgiebige Feindseligkeit gegen alles Schöne, gegen alles Würdevolle, gegen alles Erlesene im menschlichen Geiste mit Händen greifen können; diese Feindseligkeit ist noch abstoßender als alles barbarische Blutvergießen der jakobinischen Tyrannei, die vor ihrem Tribunal die Weisheit eines Lavoisier, das Genie eines Chenier, die Würde eines Malesherbes in Schuld und Schande verwandelt, die neben den gewöhnlichen Schreien im Konvent die Worte *Mißtraut diesem Menschen, er hat ein Buch geschrieben!*, erschallen läßt, die das Ideal demokratischer Schlichtheit auf den primitiven *Naturzustand* Rousseaus bezieht und so das Symbol der Zwietracht zwischen Demokratie und Kultur wählen könnte, das in der Vignette erscheint, die jener geniale Sophist der Erstausgabe seiner berühmten, gegen die Künste und Wissenschaften gerichteten Schmähschrift im Namen der sittlichen

Moral beigeben ließ: Ein unvorsichtiger Satyr, der, gierig nach Licht, die Fackel umarmen wollte, die Prometheus in der Hand hält, hört vom menschenfreundlichen Titan, daß sein Feuer tödlich ist für den, der es berührt!

Die ungehemmte Gleichheitswut hat in der demokratischen Entwicklung unseres Jahrhunderts weder ihre Gewalttätigkeit demonstriert noch sich in brutaler Form der Heiterkeit und Unabhängigkeit der geistigen Kultur entgegengestellt. Doch kann der Egalitarismus, wie eine wilde Bestie, bei deren gezähmter Nachkommenschaft die Angriffslust in eine listige und unedle Sanftheit umgewandelt wurde, in der zahmen Form der *Tendenz zum Nützlichen und Vulgären* sehr wohl zum Gegenstand einer konkreten Anklage gegen die Demokratie des 19. Jahrhunderts werden. Bei ihr verweilte kein feiner und scharfsinniger Geist, den nicht einige ihrer Folgen im sozialen und politischen Bereich in ein angstvolles Nachdenken versetzt hätten. Mit der Energie der Empörung vertrieb das hohe zeitgenössische Denken aus dem menschlichen Geist jene irrige Vorstellung von Gleichheit, welche den Delirien der Revolution Vorschub leistete, und inspizierte zugleich beharrlich mit strengem Blicke Wirklichkeit wie Theorie der Demokratie; dies ermöglicht Euch, die Ihr am Werke der Zukunft mitarbeiten werdet, Euren Ausgangspunkt zu bestimmen – gewiß nicht, um den Geist der Regierungsform, die

Ihr antreffen werdet, zu zerstören, wohl aber, um ihn zu erziehen.

Seit unser Jahrhundert innerhalb der Entwicklung der Ideen an Persönlichkeit und Unabhängigkeit gewann, indem der deutsche Idealismus die egalitäre Utopie in der Philosophie des 18. Jahrhunderts korrigierte und – wenn auch mit einer gefährlichen cäsaristischen Tendenz – die Rolle, die in der Geschichte der individuellen Überlegenheit vorbehalten ist, auf edle Weise überdachte, suchte der Positivismus Comtes, der in der demokratischen Gleichheit keinen anderen Charakter als den eines „vorübergehend einzusetzenden Lösemittels der alten Ungleichheiten“ erblicken konnte und mit derselben Überzeugung die endgültige Wirksamkeit der Volkssouveränität leugnete, in den Prinzipien der Einteilungen der Natur das Fundament für eine soziale Klassifikation, welche die gerade erst zerstörten Hierarchien ersetzen sollte. — Die Kritik an der demokratischen Realität nahm mit der Generation von Taine und Renan strenge Züge an. Dem letzteren, diesem feinen und gütigen Athener, gefiel – wie Ihr wißt – einzig die Gleichheit innerhalb einer sozialen Ordnung, die wie in Athen „eine Gleichheit von Halbgöttern“ ist. Was Taine angeht, so ist er der Autor der *Ursprünge des zeitgenössischen Frankreich*; und wenn ihn einerseits sein Verständnis der Gesellschaft als Organismus ganz logisch dazu bringt, jede Vorstellung von

Uniformität zurückzuweisen, die sich dem Prinzip organischer Abhängigkeiten und Unterordnungen entgegenstellen könnte, so führt ihn andererseits sein überaus feiner Instinkt für eine geistige Auslese dazu, die Erstürmung der Gipfel durch die Menge als verabscheuungswürdigen Vorgang zu bezeichnen. Die große Stimme Carlyles hatte sich bereits gegen jedwede nivellierende Respektlosigkeit erhoben und die Verehrung des *Heldentums* gepredigt, wobei er hierunter die Verbeugung vor jeder Form edler Überlegenheit verstand. Emerson reflektiert diese Stimme im Schoße der positivistischsten aller Demokratien. Die neue Wissenschaft spricht von der Auslese wie von einer Bedingung allen Fortschritts. Innerhalb der Kunst, wo der Sinn für das Auserlesene seine natürlichste Anwendung findet, vibrieren mit tiefer Resonanz Klänge, die das Gefühl einer – so könnten wir sagen – *extranéza* verraten, einer sonderbaren Außerhalb-befindlichkeit des Geistes inmitten der modernen Lebensbedingungen. Um sie zu hören, braucht man sich nicht einer zarten und kränkelnden Auffassung des Parnasse zu nähern, die eine aristokratische Verachtung der Gegenwart zum Rückzug in die Vergangenheit führte. Unter den beständigen Inspirationen Flauberts – von dem man im allgemeinen direkt die am stärksten demokratisierte unter den literarischen Schulen ableitet – ist keine intensiver als sein Haß auf eine von der

Gleichmacherei noch bestärkte Mittelmäßigkeit und auf die verantwortungslose Tyrannei der großen Zahl. — Innerhalb der zeitgenössischen Literatur des Nordens, in der die Sorge um die hehren gesellschaftlichen Fragen so lebendig ist, taucht häufig der Ausdruck derselben Idee, desselben Gefühls auf; Ibsen entwickelt die stolze Ansprache seines Stockmann ausgehend von der Behauptung, daß „die kompakten Mehrheiten der gefährlichste Feind für Freiheit und Wahrheit sind“; und der ungeheure Nietzsche stellt dem Ideal einer Menschheit des Mittelmaßes die Apotheose der Seelen entgegen, die sich über das Niveau der Menschheit wie eine lebendige Flutwelle erheben. — Das aktivste Streben nach einer am Geiste der Gesellschaft vorzunehmenden Korrektur, die einem Leben des *Heldenhaften* und des Denkens ein reineres Umfeld voller Würde und Gerechtigkeit verschaffen könnte, ist heute überall zu spüren und bildet, so ließe sich sagen, einen der Grundakkorde, den das nun untergehende Jahrhundert für die noch zu schaffenden Harmonien des kommenden Jahrhunderts bereithält.

Und dennoch ist der Geist der Demokratie für unsere Zivilisation im Grunde ein Lebensprinzip, gegen das zu rebellieren zwecklos wäre. Die Unzufriedenheit mit den Mängeln ihrer aktuellen *historischen* Ausprägung hat oftmals zu einer ungerechten Beurteilung dessen geführt, was an dieser Regierungsform

endgültig und fruchtbar ist. Am deutlichsten verurteilte Renan in seinem weisen Bekenntnis zur Aristokratie das Grundprinzip der Demokratie: die Rechtsgleichheit; dieses Prinzip hält er für grundsätzlich unvereinbar mit einer wie auch immer gearteten Herrschaft überlegener Geistigkeit und bezeichnet es gar in einem energischen Bild als „*die Antipoden der Wege Gottes* — denn Gott hat nicht gewollt, daß alle sich des Geisteslebens im selben Maße erfreuen“. — Diese ungerechten Paradoxa des Meisters lassen sich, zusammen mit seinem berühmten Ideal einer allmächtigen Oligarchie weiser Männer, mit den Übertreibungen und Entstellungen vergleichen, die ein ideeller und fruchtbarer Gedanke, der uns am Abend beschäftigt hat, durch den Traum erfährt. — Das Werk der Demokratie in seinen wesentlichen Grundzügen zu verkennen, weil es noch nicht beendet ist und sein Streben nach Gleichheit noch nicht endgültig mit einer von der Gesellschaft garantierten und in ihr verankerten Auslese zu versöhnen verstand, heißt, das parallele und gleichgesinnte Werk der Wissenschaft verkennen, weil diese — folgt man einer Auslegung, die auf den engen Vorgaben einer Schule beruht — dem Geist der Religiosität oder dem Geist der Poesie mitunter Schaden zufügen konnte. — In der Tat sind Demokratie und Wissenschaft die beiden Grundpfeiler, auf denen unsere Zivilisation ruht, oder — wie man es mit den Wor-

ten Bourgets ausdrücken könnte – die beiden „Arbeiterinnen“ an unserem künftigen Schicksal. „*In ihnen sind wir, leben wir, bewegen wir uns.*“ Wenn es also unsinnig ist, wie Renan zu denken, man könne eine klarere Durchsetzung aller überlegenen Moralvorstellungen, die Verwirklichung einer auf Vernunft gegründeten Hierarchie, die wirkungsvolle Herrschaft der hohen Gaben von Intelligenz und Willen mit Hilfe einer *Zerstörung* demokratischer Egalität erreichen, dann bleibt als Lösung allein der Gedanke an die *Erziehung* der Demokratie und an deren Reform. Dann bleibt der Gedanke, daß in zunehmendem Maße die Idee notwendiger Unterordnungen und ein Begriff von wahrer Überlegenheit in den Gefühlen und Sitten des Volkes ebenso Gestalt annehmen werden wie die spontane und bewußte Verehrung all dessen, was in den Augen der Vernunft den Wert des Menschen vervielfacht.

Auf ein solches Werk bezogen erlangt die Erziehung des Volkes – wie immer, wenn man sie unter dem Blickwinkel der Zukunft betrachtet, allerhöchstes Interesse<sup>2</sup>. Die Schule ist der Ort, an dem nach unserem Willen die harte Tonerde der Menschenmassen mit Hän-

<sup>2</sup> „Plus l'instruction se répand, plus elle doit faire de part aux idées générales et généreuses. On croit que l'instruction populaire doit être terre à terre. C'est le contraire qui est la vérité.“ — Fouillée: *L'idée moderne du droit*, 5. Buch, IV (*Fußnote des Autors*).

den geformt werden soll, wo sich zuerst und in großzügigster Weise die soziale Gleichheit zeigt, die für alle den Zugang zum Wissen und zu den wirkungsvollsten Ausdrucksformen der Überlegenheit sicherstellt. Sie soll eine so edle Aufgabe erfüllen, indem sie Ordnungssinn, Gerechtigkeitsempfinden und ein Gespür für die rechtmäßigen moralischen Autoritäten zu vorrangigen Zielen einer gewissenhaften Erziehung macht.

Keine Unterscheidung ist im Geiste des Volkes so leicht zu verwischen und auszulöschen wie jene, die lehrt, daß die demokratische Gleichheit wohl eine gleiche *Möglichkeit*, aber nie eine gleiche *Realität* an Einfluß und Prestige unter den Mitgliedern einer organisierten Gesellschaft bedeutet. Ihnen allen steht dasselbe Recht zu, eine moralische Überlegenheit anzustreben, die ihrerseits die Formen tatsächlicher Überlegenheit begründet; doch nur wer die erstere wirklich besitzt, darf Anspruch auf die letztere erheben. Die wahre, die würdige Auffassung von Gleichheit beruht auf dem Gedanken, daß alle vernunftbegabten Wesen von Natur aus mit Fähigkeiten ausgestattet sind, die eine edle Entfaltung erlauben. Die Pflicht des Staates besteht darin, allen Mitgliedern der Gesellschaft dieselbe Ausgangsbasis für ihre Vervollkommnung zu bieten. Die Pflicht des Staates besteht darin, die geeigneten Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß sich überlegene menschliche Fähigkeiten

— wo auch immer sie existieren mögen — ungeachtet aller Unterschiede offenbaren können. Auf diese Weise wird jenseits der anfänglichen Gleichheit jede Ungleichheit gerechtfertigt sein, denn sie ist dann eine Folge der rätselhaften Ratschlüsse der *Natur* oder der verdienstvollen Anstrengung des Willens. — Eine so verstandene demokratische Egalität ist, weit davon entfernt, sich der Auswahl von Sitten und Vorstellungen zu widersetzen, das wirkungsvollste Instrument geistiger Auslese und das von der *Vorsehung* bestimmte Umfeld für die Kultur. Alles, was die Vorherrschaft von Intelligenz und Energie fördert, wird eine solche Gleichheit begünstigen. Nichts anderes meint Toqueville, wenn er betont, daß Poesie, Redekunst, geistige Anmut, strahlende Einbildungskraft, gedankliche Tiefe, „all diese Gaben der Seele, die der Himmel zufällig verteilt hat“, am Werke der Demokratie beteiligt waren und ihr dienten, selbst wenn sie auf der Seite ihrer Gegner standen, waren sie doch alle darauf gerichtet, der natürlichen, der nicht ererbten Größe, deren unser Geist fähig ist, Ausdruck zu verleihen. — Der Wettstreit ist unter allen Impulsen, welche die Lebhaftigkeit des Denkens ebenso wie die der anderen menschlichen Aktivitäten stark anregen können, der machtvollste; er benötigt als Ausgangspunkt eine Gleichheit, um sich überhaupt erst bilden zu können, zugleich aber als Endziel eine Ungleichheit, welche die Fähig-

sten und Besten begünstigt. Nur eine demokratische Regierungsform vermag diese beiden Voraussetzungen des Wettstreits miteinander zu versöhnen, wenn sie nicht zu einem gleichmacherischen Egalitarismus verkommt und sich darauf beschränkt, in einer künftigen Gleichwertigkeit der Menschen infolge ihres Aufstiegs zur gleichen Kulturstufe ein schönes Ideal der Perfektibilität zu erblicken.

Eine vernunftgemäß entworfene Demokratie erkennt immer ein unantastbares aristokratisches Element an, das darin besteht, die Überlegenheit der Besten zu etablieren, indem sie diese auf die freie Zustimmung ihrer Mitglieder gründet. Wie die Aristokratien hält sie am qualitativen Unterschied fest, wendet diesen aber zugunsten der wirklich überlegenen Qualitäten — jenen der Tugend, des Charakters, des Geistes — und erneuert, ohne das Streben nach deren Fixierung in Klassen, die von den anderen abgetrennt wären und das verabscheuungswürdige Privileg der Kaste zum eigenen Vorteil aufrechtzuerhalten suchten, unaufhörlich die Aristokratie an ihrer Spitze durch den lebendigen Quell des Volkes und läßt sie von Gerechtigkeit und Liebe bestätigen. Vermittels einer solchen Anerkennung von Auslese und Vorherrschaft der Begabtesten als Voraussetzung jeglichen Fortschritts verbannt sie aus diesem Universalgesetz des Lebens, das sie zugleich in der Gesellschaftsordnung verankert, die Folgen von Erniedri-

gung und Schmerz, die in den Konkurrenzkämpfen der Natur oder anderer gesellschaftlicher Organisationen das schwere Los des Besiegten sind. „Das große Gesetz der natürlichen Auslese“, so Fouilléés erhellende Formulierung, „wird in den menschlichen Gesellschaften weiterhin wirksam sein, wobei dies allerdings mehr und mehr auf dem Wege der Freiheit geschieht.“ — Der verhaßte Charakter der traditionellen Aristokratien erwuchs aus einer schon in ihrem Fundament angelegten Ungerechtigkeit und einer Unterdrückung, die auf erzwungener Autorität fußt. Heute wissen wir, daß es keine andere rechtmäßige Grenze für die menschliche Gleichheit gibt als jene, die auf der Herrschaft von Intelligenz und Tugend beruht und von allen in Freiheit anerkannt wird. Wir wissen aber auch, wie notwendig es ist, daß es diese Grenze tatsächlich gibt. — Darüber hinaus lehrt uns unsere christliche Lebensauffassung, daß die Formen moralischer Überlegenheit, welche Rechte einräumen, hauptsächlich Pflichten mit sich bringen und daß jeder überlegene Geist den anderen Menschen verpflichtet ist in eben jenem Maße, in dem er sie mit seiner Fähigkeit, das Gute zu verwirklichen, übertrifft. Der Anti-Egalitarismus Nietzsches — der auf eine so tiefe Furche innerhalb dessen deutet, was wir unsere moderne *Ideenliteratur* nennen könnten — hat ihn dazu geführt, mit Macht jene Rechte einzufordern, die sich nach

seinem Dafürhalten aus menschlicher Überlegenheit ableiten — ein verabscheuungswürdiger, ein reaktionärer Geist, denn er leugnet jegliche Brüderlichkeit, jegliches Mitleid, und legt in das Herz des von ihm vergötterten *Übermenschen* eine satanische Verachtung für die Armseligen und die Schwachen; in den Privilegien des Willens und der Stärke legitimiert er das Amt des Henkers und kommt in logischem Schlusse endlich zu der Behauptung, daß „die Gesellschaft nicht für sich, sondern für ihre Auserwählten existiert“. — Gewiß kann man diese monströse Auffassung dem falschen Egalitarismus, der mit der allgemeinen Flachheit die Nivellierung aller anstrebt, nicht als Banner entgegenhalten. Solange auf Erden die Möglichkeit besteht, zwei Holzstücke zur Form eines Kreuzes anzuordnen — das heißt: immer —, wird die Menschheit zum Glück auch weiterhin daran glauben, daß die Liebe das Fundament jeder stabilen Ordnung ist und daß eine höhere Rangstufe in der Hierarchie nichts anderes sein darf als eine höhere Befähigung zur Liebe!

Die neue Wissenschaft, eine Quelle unerschöpflicher moralischer Eingebungen, erhellt die Gesetze des Lebens und läßt uns auf diese Weise erahnen, wie das demokratische Prinzip in der Organisation der menschlichen Gemeinschaften mit einer *Aristarchie* der Moral und Kultur versöhnt werden kann. — Darüber hinaus tragen die Aussagen der Wissenschaft

– wie wieder einmal Henri Bérenger in einem sympathischen Buch anmerkte – dazu bei, in der Gesellschaft den Geist der Demokratie zu verankern und zu stärken, indem sie offenbaren, wie hoch der natürliche Wert kollektiver Anstrengung, wie groß das Werk der Kleinen und wie unermeßlich der Anteil ist, der dem verborgenen, dem anonymen Mitarbeiter bei jedem Zeugnis der weltumspannenden Entfaltung zukommt. Die Würde der Armseligen wird – nicht weniger als in der christlichen Offenbarung – durch diese neue Offenbarung verherrlicht, die in der Natur dem Werk der unendlich Kleinen, der Arbeit der Nummuliten und Bryozoen tief unten im Verborgenen die Errichtung der geologischen Fundamente zuerkennt; die aus dem Vibrieren der formlosen und primitiven Zelle allen aufwärtsstrebenden Drang der organischen Formen ableitet; die die mächtige Rolle unterstreicht, welche in unserem psychischen Leben den unscheinbarsten und undeutlichsten Phänomenen, ja selbst den flüchtigsten Wahrnehmungen, die nicht einmal in unser Bewußtsein dringen, zuerkannt werden muß; die im Bereich von Soziologie und Historie dem häufig selbstlosen Heldenmut der Massen den Platz wieder einräumt, den ihm das Schweigen im Ruhme des individuellen Helden versagte, und die langsame Anhäufung der Forschungen verdeutlicht, welche in langen Jahrhunderten, im Schatten, in Werkstätten oder

Laboratorien längst vergessener Arbeiter die Entdeckungen des Genies vorbereiten.

Doch belegt so die Wissenschaft nicht nur die unvergängliche Leistungsfähigkeit gemeinschaftlicher Anstrengung und würdigt den Anteil unbekannter Mitarbeiter am Werk der Welt, sondern zeigt zugleich, daß die Hierarchie in der gewaltigen Gesellschaft der Dinge und Wesen eine unabdingbare Voraussetzung jedweden Fortschritts bildet, daß die Beziehungen von Abhängigkeit und Unterordnung zwischen den einzelnen Bestandteilen jener Gesellschaft und zwischen den Elementen der Organisation des Individuums ein Lebensprinzip darstellen, und daß schließlich das universale Gesetz der *Imitation* – einmal auf die Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaften bezogen – von sich aus die Anwesenheit lebendiger und einflußreicher Vorbilder gebietet, welche diese Gesellschaften durch zunehmende Verbreitung ihrer Überlegenheit aufwerten können.

Um nun zu zeigen, wie die beiden universalen Lehren der Wissenschaft in Struktur und Geist der Gesellschaft miteinander versöhnt und in die Tat umgesetzt werden können, genügt das Beharren auf der Konzeption einer edlen, gerechten Demokratie, einer Demokratie, die sich von Begriff und Gefühl wahrer menschlicher Überlegenheit leiten läßt, einer Demokratie, in welcher die Überlegenheit von Intelligenz und Tugend – den einzigen Gren-

zen menschlicher Gleichwertigkeit an Verdiensten — ihre Autorität und ihr Ansehen von der Freiheit empfängt und ihre wohlthätige Liebe über die Menschenmassen ausgießt.

Gleichzeitig mit der Versöhnung jener beiden großen Ergebnisse, die sich aus der Betrachtung der natürlichen Ordnung ergeben haben, wird sich in einer derartigen Gesellschaft — wie sie Bérenger in eben jenem Buch untersuchte, von dem ich zu Euch sprach — die Harmonisierung der beiden historischen Impulse vollziehen, die unserer Zivilisation ihre wesentlichen Charakterzüge und vitalen Leitvorstellungen vermittelt haben. — Dem Geiste des Christentums entstammt mithin das Gleichheitsgefühl; ihm haftet der Fehler einer gewissen asketischen Geringschätzung von geistiger Auslese und Kultur an. Dem Erbe der klassischen Zivilisationen entstammen der Sinn für Ordnung und Hierarchie sowie die religiöse Achtung des Genies; ihnen haftet der Fehler einer gewissen aristokratischen Verachtung der Armseligen und Schwachen an. Die Zukunft wird die beiden anregenden Impulse der Vergangenheit in der Synthese einer unsterblichen Formel zusammenführen. Dann wird die Demokratie endgültig triumphiert haben. Und wenn sie auch alles dem unedlen Raster der Gleichmacherei zu unterwerfen droht und damit die lautstarken Proteste und die bittere Melancholie jener rechtfertigt, die glaubten, durch den Triumph der Demokratie

werde alle geistige Verschiedenheit, alle Trümmerei der Kunst, alle Feinheit des Lebens zugrunde gehen, dann wird doch sie es sein, die in noch höherem Maße als die alten Aristokratien den unverletzlichen Schutz gewährleistet für das Gedeihen der Blumen der Seele, welche in einer Atmosphäre von Gewöhnlichkeit, von pietätslosem Tumult verwelken und vergehen!

Die enge Verbindung des Nützlichkeitsbegriffs als Idee menschlicher Bestimmung mit der Gleichheit im Mittelmaß als Norm der sozialen Verhältnisse bildet die Formel dessen, was man in Europa den Geist des *Amerikanismus* zu nennen pflegt. — Man kann unmöglich über beide Grundlagen individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens nachdenken und sie mit den ihnen entgegengesetzten vergleichen, ohne daß diese gedankliche Verbindung beharrlich im Geiste das Bild jener ungeheuren und fruchtbaren Demokratie hervorruft, die dort oben im Norden ihre Prosperität und Macht als leuchtenden Beweis für die Leistungsfähigkeit ihrer Institutionen und die Ausrichtung ihrer Ideen zur Schau stellt. — Wenn man vom Utilitarismus sagen konnte, er sei das Wort des englischen Geistes, so können die Vereinigten Staaten als die Fleischwerdung des Wortes vom Nutzen angesehen werden. Und das Evangelium dieses Wortes verbreitet sich dank der materiellen Wunder seines Triumphes über die Welt. Hispano-Amerika ist in dieser Hinsicht längst keine Diaspora mehr. Der mächtige Staatenbund überzieht uns mit einer Art moralischer Konquista. Die Bewunderung für seine Größe und Stärke schreitet mit Riesenschritten im Geiste

unserer führenden Männer und, mehr noch vielleicht, in dem der Massen voran, die leicht vom Eindruck des Sieges geblendet werden. — Und von der Bewunderung ist es nur ein kleiner Schritt zur Nachahmung. Bewunderung und Glaube sind für den Psychologen bereits passive Arten der Nachahmung. „Der Imitationsdrang unserer moralischen Natur“, so Baghot, „hat seinen Sitz in jenem Teil unserer Seele, der auch die Leichtgläubigkeit beherbergt.“ — Schon die gewöhnlichsten Empfindungen und Erfahrungen reichten aus, diese einfache Beziehung herzustellen. Man ahmt den nach, an dessen Überlegenheit oder Ansehen man glaubt. — Viele, die ein aufrichtiges Interesse an unserer Zukunft haben, träumen bereits von der Vision eines *entlatinisierten* Amerika, das eine solche Entwicklung aus eigenem Antrieb vollzieht und sich — ohne durch eine Eroberung dazu erpreßt worden zu sein — am Urbild des Nordens ausrichtet und stärkt; diese Vision mehrt den Genuß, mit dem sie auf Schritt und Tritt die beeindruckendsten Parallelen ziehen, und äußert sich in unablässig vorgebrachten Vorschlägen für Erneuerungen und Reformen. Wir haben unsere *Nordomanie*. Es ist an der Zeit, sie in die Schranken zu weisen, die Vernunft und Gefühl ihr gemeinsam setzen.

Ich will keineswegs, daß solche Schranken den Sinn einer völligen Verweigerung annehmen. — Ich verstehe sehr wohl, daß das Bei-

spiel der Starken durchaus Eingebungen, Erleuchtungen, Lehren vermitteln kann, und ich verkenne nicht, daß es insbesondere für Völker, die noch mit der Formung und Modellierung ihres nationalen Wesens beschäftigt sind, ungemein fruchtbar ist, ihre kluge Aufmerksamkeit auf das Ausland zu richten, um allenthalben das Bild des Vorteilhaften und Nützlichen zu reflektieren. — Ich verstehe sehr wohl das Bemühen, durch beharrliche Erziehung jene Charakterzüge einer menschlichen Gesellschaft zu korrigieren, welche mit neuen Erfordernissen der Zivilisation und neuen Lebenschancen in Einklang gebracht werden müssen, um so durch den Einfluß von Neuerungen ein Gleichgewicht gegenüber den Kräften des Ererbten und Gewohnten zu schaffen. — Ruhm erblicke ich aber weder in dem Vorhaben, den Charakter von Völkern — ihren *persönlichen* Genius — zu verfälschen, um ihnen die Identifikation mit einem fremden Vorbild aufzuzwingen, dem ihre unersetzliche geistige Originalität zu opfern wäre, noch in dem naiven Glauben, man könne dies durch künstliche und improvisierte Nachahmungsprozesse irgendwann einmal erreichen. — Eine solche gedankenlose Übertragung dessen, was in der einen Gesellschaft natürlich und spontan ist, auf eine andere, wo dafür weder in Natur noch in Geschichte Wurzeln vorhanden sind, war für Michelet gleichbedeutend mit dem Versuch, einem lebendi-

gen Organismus durch simples Aufpropfen etwas Totes einzusetzen. Im menschlichen Zusammenleben wie in Literatur und Kunst wird eine unüberlegte Nachahmung immer nur die Züge des Vorbilds entstellen. Die Selbsttäuschung derer, die glauben, sie hätten den Charakter einer menschlichen Gemeinschaft, die lebendigen Kräfte ihres Geistes und damit die Geheimnisse ihres Erfolgs und ihrer Prosperität im Wesentlichen reproduziert, wenn sie den Mechanismus ihrer Institutionen und die äußeren Formen ihrer Gebräuche bis ins Detail abgekupfert haben, erinnert an die Illusionen argloser Anfänger, die meinen, den Geist des Meisters zu besitzen, wenn sie seine stilistischen Wendungen oder seine Kompositionstechniken kopiert haben.

In diesem eitlen Unterfangen steckt zudem etwas in irgendeiner Weise Unedles. Als eine Form des politischen *Snobismus* könnte man das berüchtigte Nachäffen all dessen bezeichnen, was die Mächtigen und Starken, die Siegreichen und vom Glück Begünstigten tun, eine Art serviler Abdankung, wie sie bei einigen *Snobs*, die Thackerays Buch für alle Ewigkeit auf die Folterbank der Satire gespannt hat, zu beobachten ist und die dazu führt, daß sich die Energien jener Gemüter, die nicht durch Natur oder Glück begünstigt sind, in der ohnmächtigen Nachahmung der Launen und Kapricen der gesellschaftlich Höherstehenden jämmerlich erschöpfen. — Die Pflege der

inneren Unabhängigkeit — jene der Persönlichkeit, der Urteilskraft — ist eine der allerwichtigsten Formen der Selbstachtung. In den Abhandlungen über Ethik wird häufig eine Maxime Ciceros kommentiert, derzufolge es zu den menschlichen Pflichten gehört, daß jeder einzelne von uns sorgsam auf den Fortbestand der Unverwechselbarkeit seines persönlichen Charakters, also dessen, was ihn unterscheidet und bestimmt, achten sollte, wobei in allem, was dem Guten nicht widerspricht, der ursprüngliche Impuls der *Natur*, die in der vielfältigen Verteilung ihrer Gaben Ordnung und Einklang der Welt begründet hat, zu respektieren sei. — Und noch größer schiene mir die Macht dieser Maxime, bezöge man sie erst kollektiv auf den Charakter der menschlichen Gesellschaften. — Vielleicht werdet Ihr sagen hören, es gäbe kein eigenes und fest umrissenes Gepräge in der gegenwärtigen Organisation unserer Völker, für dessen Erhalt und Integrität es sich zu kämpfen lohnte. Es mag sein, daß in unserem Kollektivcharakter die festen Konturen der „Persönlichkeit“ fehlen. Doch haben wir Latein-Amerikaner in Ermangelung einer vollkommen ausgestalteten und autonomen Wesensart ein rassisches Erbe, eine große ethnische Tradition zu bewahren, ein heiliges Band, das uns mit unsterblichen Seiten im Buch der Geschichte verbindet und es unserer Ehre anheimgibt, all dies für die Zukunft zu erhalten. Der Kosmopolitismus,

den wir als zwingende Voraussetzung unserer Entstehung achten und anerkennen müssen, schließt weder das Gefühl der Treue gegenüber der Vergangenheit aus noch die leitende und formgebende Kraft, mit welcher sich der Genius der Rasse bei der Verschmelzung jener Elemente durchzusetzen hat, die endgültig den Amerikaner der Zukunft ausmachen werden.

Mehr als einmal hat man die Beobachtung gemacht, daß die großen Entwicklungen der Geschichte, die großen Epochen, die glanzvollsten und fruchtbarsten Abschnitte in der Entfaltung der Menschheit fast immer die Resultante zweier verschiedener, aber gleichzeitig wirkender Kräfte sind, die durch das Zusammenspiel ihrer gegensätzlichen Impulse ein stets erneuertes Interesse am Leben aufrecht erhalten, ein Interesse, das in der Ruhe völliger Einheit erlahmen und verschwinden würde. — So stützt sich die Achse, um die sich der Charakter der genialsten und kulturtragendsten aller Rassen dreht, auf den beiden Polen Athen und Lakedaimon. — Amerika muß in der Gegenwart notwendig die ursprüngliche Dualität seiner Beschaffenheit bewahren, welche jenen klassischen Mythos zur Wirklichkeit der eigenen Geschichte werden läßt, in dem zwei Adler — zu gleicher Zeit an beiden Polen der Erde losgelassen — gleichzeitig an die Grenzen ihrer Reiche vorstoßen. Diese geniale und rivalisierende Verschiedenheit schließt

einmütige Solidarität keineswegs aus, sondern duldet, ja begünstigt sie sogar in vielerlei Hinsicht. Und wenn sich von unserem heutigen Standpunkt aus eine Einmütigkeit auf höherer Ebene als Formel für eine ferne Zukunft abzeichnet, dann wird sich diese nicht — wie Tarde sagen würde — der *einseitigen Nachahmung* einer Rasse durch die andere verdanken, sondern einer Wechselseitigkeit von Einflüssen und einem wohlhabend gestimmten Zusammenspiel von Eigenschaften, auf denen der Ruhm beider Seiten beruht.

Darüber hinaus treten bei einem leidenschaftslosen Studium dieser Zivilisation, die so mancher uns als allein seligmachendes Vorbild präsentiert, Gründe hervor — nicht weniger gewichtig als jene, die die Würdelosigkeit und Unsinnigkeit eines Verzichts auf jegliche Originalität geltend machen —, welche die Begeisterung derer dämpfen, die von uns abgöttische Bewunderung fordern. — Und ich komme nun auf die direkte Beziehung zu sprechen, die zwischen der Erörterung eines solchen Imitationsdenkens und der generellen Absicht meines Gesprächs besteht.

Jedem strengen Urteil über die Nordamerikaner muß man zunächst einen ritterlichen Gruß vorausschicken, wie man dies gegenüber hochgestellten Gegnern täte. — Solchen Gruß zu entbieten, fällt mir nicht schwer. — Ihre Fehler zu verkennen erschiene mir nicht so unsinnig wie ihre Vorzüge zu leugnen. Sie ka-

men — um das in anderem Zusammenhang von Baudelaire kühn formulierte Paradox zu verwenden — mit der *angeborenen Erfahrung* der Freiheit auf die Welt und blieben dem Gesetz ihres Ursprungs treu; mit der Präzision und Sicherheit einer mathematischen Progression haben sie die Grundprinzipien ihrer Ordnung entfaltet, indem sie ihrer Geschichte eine konsequente Einheit verliehen, welche — mag sie auch andere Fähigkeiten und Verdienste vernachlässigt haben — die geistige Schönheit der Logik besitzt. — Die Spur ihrer Schritte wird nie aus den Annalen menschlichen Rechts verschwinden: Sie waren die ersten, die unseren modernen Freiheitsbegriff aus den Unsicherheiten des Experiments und den Phantasien der Utopie herausführten, um ihn in unvergängliche Bronze zu gießen und in lebendige Wirklichkeit zu verwandeln; sie haben mit ihrem Beispiel bewiesen, daß man die unantastbare Autorität einer Republik auf einen ungeheuren nationalen Organismus ausdehnen kann; sie haben mit ihrer föderativen Ordnung — nach Tocquevilles glücklichem Ausdruck — enthüllt, auf welche Weise Glanz und Macht der großen Staaten mit Glück und Frieden der kleinen zu versöhnen sind. — Von ihnen stammen manche der kühnsten Züge, die im Rückblick einmal das Werk dieses Jahrhunderts auszeichnen werden. Ihnen gebührt der Ruhm, in vollem Umfange Größe und Macht der Arbeit vor Augen

geführt und damit den Grundton moralischer Schönheit in unserer Zivilisation verstärkt zu haben, ist die Arbeit doch jene gesegnete Kraft, welche die Antike zur Sklavenarbeit herabwürdigte und in der wir heute den höchsten Ausdruck der Menschenwürde erkennen, da sie auf dem Bewußtsein und dem Wirken des eigenen Verdienstes beruht. Stark, zäh, Untätigkeit für Schande haltend, haben sie dem *mechanic* ihrer Werkstätten und dem *farmer* ihrer Ländereien die mythische Keule des Herkules in die Hand gedrückt und dem menschlichen Genius eine neue und unerwartete Schönheit geschenkt, als sie ihn mit dem ledernen Schurz des Schmiedes gürteten. Jeder einzelne von ihnen schreitet voran und erobert das Leben, wie die Puritaner in den Anfängen die Wildnis eroberten. Als unbeirrbarer Verehrer des Kults individueller Energie, der jeden Menschen zum Schmied seines eigenen Schicksals macht, haben sie ihre Gemeinschaftlichkeit als eine imaginäre Vereinigung von Robinsons gestaltet, die nach der Stärkung ihrer Persönlichkeit durch die rauhe Praxis der Selbsthilfe die Fäden für ein festgefügttes Netzwerk zu weben beginnen. — Aus dem Geist des Zusammenhalts, dem sie nie ihre souveräne Auffassung vom Individuum geopfert haben, vermochten sie, zugleich das bewundernswerteste Instrument ihrer Größe und ihrer Herrschaft zu formen; und aus der Summe menschlicher Kräfte, die sie in den

Dienst von Forschung, Philanthropie und Industrie stellten, haben sie die wunderbarsten Ergebnisse erzielt, zumal sie dabei die vollkommenste Integrität ihrer persönlichen Autonomie bewahren. — Ein Instinkt wacher und unersättlicher Neugier, ein ungeduldiges und gieriges Streben nach allem Licht ist in ihnen lebendig; sie verkünden die Liebe zur Bildung des Volkes mit der Besessenheit einer glorreichen und fruchtbaren Monomanie und haben aus der Schule den sichersten Dreh- und Angelpunkt ihrer Prosperität, aus der Kinderseele das am sorgfältigsten behütete aller zerbrechlichen und kostbaren Dinge gemacht. — Weit davon entfernt, verfeinert oder geistvoll zu sein, besitzt ihre Kultur eine bewundernswerte Leistungsfähigkeit immer dann, wenn sie auf die praktische Verwirklichung eines unmittelbaren Zwecks gerichtet ist. Nicht ein einziges allgemeingültiges Gesetz, nicht ein einziges Prinzip haben sie den Errungenschaften der Wissenschaft hinzugefügt, doch haben sie sie durch die Wunder ihrer Anwendungen mit magischen Kräften ausgestattet; sie haben sie auf die Gebiete der Nutzbarmachung übertragen und der Welt mit dem Dampfkessel und dem elektrischen Dynamo Milliarden unsichtbarer Sklaven geschenkt, die dem menschlichen Aladin zu Diensten sind und die Macht seiner Wunderlampe ver Hundertfachen. — Das Anwachsen ihrer Größe und ihrer Kraft wird auch in Zu-

kunft immer wieder Erstaunen hervorrufen. Mit ihrem wunderbaren Improvisationstalent vermochten sie die Zeit zu beschleunigen, und durch die Beschwörung ihrer mächtigen Willenskraft entsteigt dem Schoße trostloser Einöde an einem Tag die Summe der Kultur, die doch nur das Werk der Jahrhunderte sein kann. — Die Freiheit der Puritaner, deren Licht aus der Vergangenheit zu ihnen dringt, vereinigte mit diesem Licht die Wärme einer Frömmigkeit, die noch heute spürbar ist. Neben Fabrik und Schule haben ihre starken Hände auch die Tempel errichtet, in denen freie Gewissen millionenfach ihre Bittgebete aussenden. Sie haben es verstanden, inmitten des Schiffbruchs aller ideellen Vorstellungen deren höchste zu retten und die Tradition eines religiösen Gefühls lebendig zu halten, das — mag es sich auch nicht beflügelt zu den Höhen einer feinsinnigen und tiefen Geistigkeit erheben — im rauhen Tumult um die Nützlichkeit den festen Zügel des moralischen Bewußtseins zumindest teilweise noch immer in Händen hält. — Zugleich haben sie es verstanden, inmitten der Verfeinerungen des zivilisierten Lebens den Stempel einer gewissen robusten Ursprünglichkeit zu bewahren. Sie huldigen dem heidnischen Kult der Gesundheit, der Geschicklichkeit, der Kraft; in ihren Muskeln stählen und stärken sie das kostbare Werkzeug des Willens; und von ihrem uner-sättlichen Streben nach Herrschaft dazu ange-

spornt, die Energie in allen Lebensbereichen des Menschen zu steigern, modellieren sie den Torso des Athleten für das Herz des freien Menschen. — Aus dem Zusammenklang ihrer Zivilisation, aus der wohltemperierten Bewegung ihrer Kultur erklingt ein Leitton von Optimismus, Vertrauen, Glaube, der die Herzen weit macht und sie, von einer hartnäckigen und anmaßenden Hoffnung entfacht, in die Zukunft trägt, der Ton des *Excelsior* und des *Psalms des Lebens*, mit dem ihre Dichter den stets wohltuenden Balsam gegen jede Bitterkeit in der Philosophie von Anstrengung und Tatkraft fanden.

Ihre titanische Größe beeindruckt daher sogar jene, die wegen der enormen Spannungen in ihrem Charakter und wegen der Gewalttaten in ihrer jüngsten Geschichte vor ihnen auf der Hut sind. Was mich angeht, so seht ihr ja, daß ich sie zwar nicht liebe, wohl aber bewundere. Ich bewundere sie vor allem wegen ihrer ungeheuren Fähigkeit zum *Wollen*, und ich verbeuge mich vor der „Schule des Willens und der Arbeit“, die sie — wie Philarète-Chasles von seinen nationalen Vorfahren sagte — begründet haben.

*Im Anfang war die Tat.* Mit diesen berühmten Worten aus dem *Faust* könnte ein künftiger Geschichtsschreiber der mächtigen Republik die noch nicht abgeschlossene Genesis ihrer Existenz als Nation beginnen lassen. Ihr Genius könnte, wie das Universum der Dynami-

sten, als *Kraft in Bewegung* definiert werden. Sie besitzt vor allem und über allem die Fähigkeit, die Begeisterung, die glückliche Berufung zur Tat. Ihr Wille ist der Meißel, der dieses Volk aus hartem Stein geformt hat. Ihre beiden hervorstechendsten Charakterzüge sind Zeugnisse der Willenskraft: Originalität und Kühnheit. Ihre gesamte Geschichte ist ein alles mit sich fortreibender mannhafter Tatendrang. Ihr Repräsentant heißt *Ich Will*, wie Nietzsches „Übermensch“. — Wenn etwas ihre Gemeinschaft vor der Gewöhnlichkeit rettet, dann ist es diese überschäumende Energie, die sie überallhin führt und mit der sie selbst den materiellen Interessenskämpfen des Alltags einen gewissen Charakter epischer Größe verleihen. So hat Paul Bourget von den Spekulanten in Chicago und Minneapolis gesagt, sie seien wie heldenhafte Kämpfer, deren Geschicklichkeit bei Angriff und Verteidigung der eines *grogard* des großen Kaisers würdig sei. Und diese höchste Energie, mit welcher der nordamerikanische Geist — wie ein kühner Hypnotiseur — die Schicksalsgötter einzuschläfern und in seinen Bann zu ziehen scheint, zeigt sich selbst in jenen Eigenheiten dieser Zivilisation, die uns außergewöhnlich und abweichend erscheinen mögen. Niemand wird leugnen, daß Edgar Poe innerhalb seines Volkes eine von der Normalität abweichende rebellische Persönlichkeit ist. Seine erlesene Seele stellt ein von der Seele der Nation nicht

assimilierbares Teilchen dar, das nicht umsonst mit dem Gefühl unendlicher Einsamkeit zwischen den anderen umherirrte. Und dennoch ist der Grundton — Baudelaire wies tief-sinnig darauf hin — im Charakter der Helden Poes noch immer die übermenschliche Stärke, der unbezähmbare Widerstand des Willens. Als er Ligeia, das rätselhafteste und bewundernswerteste seiner Geschöpfe, ersann, machte Poe das unauslöschliche Licht ihrer Augen zum Symbol einer Siegeshymne des über den *Tod* triumphierenden *Willens*.

Ist nun durch die aufrichtige Anerkennung all dessen, was es an Strahlendem und Großem in der mächtigen Nation gibt, das Recht erworben, die Formel der Gerechtigkeit auch auf alles andere in ihr auszudehnen, dann drängt sich eine höchst interessante Frage auf. — Verwirklicht jene Gesellschaft die Idee eines vernunftbestimmten Verhaltens, das den legitimen Forderungen des Geistes, der intellektuellen und moralischen Würde unserer Zivilisation gerecht wird, oder versucht sie es zumindest? — Müssen wir in ihr etwas herausheben, das dem Bild unserer „vollkommenen Stadt“ am nächsten käme? — Hat diese fieberhafte Unruhe, die in ihrem Schoße Bewegung und Intensität des Lebens zu ver Hundertfachen scheint, ein Ziel, das ihrer würdig ist, und einen Anreiz, der sie rechtfertigen könnte?

Als Herbert Spencer auf einem Bankett in New York der amerikanischen Demokratie

mit edler Aufrichtigkeit seinen Gruß entbot, wies er auf den Grundzug im Leben der Nordamerikaner, auf eben diese überquellende Unruhe hin, die in einer grenzenlosen Leidenschaft für die Arbeit und in einem eigensinnigen Streben nach materieller Expansion in allen ihren Formen zum Ausdruck kommt. Und weiter merkte er an, daß sich in solch ausschließlicher Dominanz eines den unmittelbaren Zielen der Nützlichkeit untergeordneten Tuns eine Vorstellung von der Existenz offenbare, die zwar als vorläufiger Charakter einer Zivilisation, als vorbereitende Tätigkeit einer Kultur gewiß geduldet werden könne, die es nun aber dringend zu korrigieren gelte, sei sie doch im Begriff, die am Nutzen orientierte Arbeit in Zweck und höchstes Ziel des Lebens zu verwandeln, obwohl sie aus rationaler Sicht niemals etwas anderes bedeuten könne als die Anhäufung jener Elemente, welche die vollständige und harmonische Entfaltung unseres Seins ermöglichen.— Spencer fügte hinzu, es sei notwendig, den Nordamerikanern das Evangelium von Entspannung und Erholung zu predigen; und wenn wir die edelste Bedeutung dieser Worte mit dem Begriff der *Muße* gleichsetzen, wie ihn voller Würde die Moralisten der Antike verstanden, dürfen wir in dieses Evangelium, in das jene ruhelosen Arbeiter eingeweiht werden müssen, jede ideelle Beschäftigung, jeden vom Eigennutz unabhängigen Umgang mit der Zeit, jeden

Gegenstand des Nachsinnens einschließen, der sich über den unmittelbaren Zweck der Nützlichkeit erhebt.

Das Leben der Nordamerikaner beschreibt in der Tat jenen Teufelskreis, den Pascal im rastlosen Streben nach Wohlstand erkannte, solange dieses sein Ziel nicht außerhalb seiner selbst findet. Ihre Prosperität ist ebenso groß wie ihr Unvermögen, auch nur eine mittelmäßige Vorstellung von der Bestimmung des Menschen zu befriedigen. Haben ihre enormen Willensanstrengungen und ihre unerhörten Triumphe auf allen Gebieten materieller Expansion auch ein titanisches Werk vollbracht, so vermittelt ihre Zivilisation, betrachtet man sie in ihrer Gesamtheit, doch unzweifelhaft einen sonderbaren Eindruck von Unge-nügen und Leere. Und stellt man mit dem Recht, das einem die Evolution einer von der Würde des klassischen Geistes und des christlichen Geistes angeführten Geschichte von dreißig Jahrhunderten gibt, die Frage, welches ihr Leitprinzip, welches ihr ideales *substratum*, welches ihr Endzweck sei, der hinausweisen könnte über die unmittelbare Sorge um handfeste Interessen, die eine so ungeheure Menschenmasse umtreibt, dann wird man als Formel des endgültigen Ideals einzig die immer gleiche bedingungslose Sorge um den materiellen Triumph antreffen.— Ohne tiefreichende Traditionen, die wie Ahnen den Weg weisen könnten, hat es dieses Volk, diese Na-

tion nicht vermocht, das Fehlen einer inspirierenden Idealität der Vergangenheit durch eine hohe und interesselose Auffassung von der Zukunft wettzumachen. Sie lebt für die unmittelbare, gegenwärtige Realität und ordnet deshalb all ihr Tun dem Egoismus eines persönlichen und gemeinschaftlichen Wohlstands unter. — Von der Summe all dessen, was ihren Reichtum und ihre Macht begründet, könnte man sagen, was der Autor der *Mensonges zur Intelligenz* des Marquis de Norbert, der Figur eines seiner Bücher, anmerkte: es handle sich um einen Riesenhaufen Holz, den noch niemand zu entzünden verstand. Es fehlt der zündende Funke, der die Flamme eines belebenden und beunruhigenden Ideals über dem reichlich vorhandenen Brennstoff auflodern ließe. — Nicht einmal nationaler Egoismus, wo höhere Antriebe fehlen, nicht einmal ein alle anderen ausschließender Stolz auf die eigene Rasse, der in der Antike das prosaisch harte Leben Roms verherrlichte und verklärte, können Idealität und Schönheit in einem Volk auch nur erahnen lassen, in dem die kosmopolitische Vermischung und der *Atomismus* einer falsch verstandenen Demokratie die Herausbildung eines wahren Nationalbewußtseins verhindern.

Man darf wohl sagen, daß der geniale Positivismus der Metropole bei der Übertragung auf deren emanzipierte Kinder in Amerika eine Umwandlung erlitten hat, die ihn aller mäßi-

genden Elemente der Idealität beraubte und ihn in der Tat auf jene derbe Ausformung zurückwarf, welche man in den Übertreibungen von Leidenschaft und Satire dem Positivismus Englands anlasten konnte. — Der englische Geist verbirgt unter der rauhen Schale des Utilitarismus, unter der merkantilen Gleichgültigkeit, unter der puritanischen Strenge ohne jeden Zweifel ein erlesenes poetisches Vermögen und eine reiche Ader an Sensibilität, die nach Taines Empfinden zeigt, daß den germanischen Urgrund jener Rasse eine außergewöhnliche Stärke des Gefühls auszeichnete, wurde sie auch später durch den Druck der Eroberung und die zur Gewohnheit gewordene kaufmännische Tätigkeit verändert. Der amerikanische Geist hat diesen poetischen Instinkt der Ahnen, der gleich einer klaren Quelle aus dem Felsen Britanniens bricht, sobald der Moses einer erlesenen Kunst an ihn schlägt, nicht als Erbe empfangen. Das englische Volk besitzt in der Institution seines Adels — so anachronistisch und ungerecht diese auch aus rechtspolitischer Sicht sein mag — ein hohes und unbezwingbares Bollwerk gegen das Umfeld des Merkantilismus und den Ansturm der Prosa, so hoch und unbezwingbar, daß selbst ein Taine versichert, seit den Zeiten der griechischen Städte kenne die Geschichte kein Beispiel einer Lebensform, die geeigneter wäre, das Gefühl menschlichen Adels zu entwickeln und zu verherrlichen. Im

Umfeld der Demokratie Amerikas trifft der vulgäre Geist auf keinerlei Erhebungen, die für seine aufstrebende Kraft unerreichbar wären: er dehnt und breitet sich wie über eine flache, unendliche Weite aus.

Sensibilität, Intelligenz, Sitten – alles in diesem enormen Volk ist durch eine radikale Unfähigkeit zur Auslese gekennzeichnet, die gemessen an der mechanischen Ordnung seiner materiellen Tätigkeit und seines politischen Lebens eine tiefgreifende Unordnung in allem beibehält, was dem Bereich der ideellen Fähigkeiten zugehört. Leicht sind die Zeugnisse dieser Unfähigkeit, von den äußerlichsten und offensichtlichsten angefangen bis hin zu den wesentlicheren und intimeren, zu verfolgen. — Verschwenderisch geht der Nordamerikaner mit seinem Reichtum um – denn seiner Habsucht haftet, wie schon treffend bemerkt wurde, nichts vom Geize eines Harpagon an – und hat damit gänzlich jene Befriedigung und Eitelkeit erreicht, die Prunk und Pracht gewähren, ohne sich aber auf diese Weise die erlesene Note guten Geschmacks aneignen zu können. Die wahre Kunst konnte in einer solchen Atmosphäre nur als Rebellion des einzelnen existieren. Ein Emerson, ein Poe wirken dort wie Exemplare einer Fauna, die durch die Wucht einer geologischen Katastrophe aus ihrer eigentlichen Umgebung vertrieben wurden. In *Outre-Mer* spricht Bourget von dem inbrünstigen und feierlichen Tonfall, mit dem

das Wort *Kunst* auf den Lippen jener Nordamerikaner, die das Glück reich beschenkt hat, jener ausdauernden und erprobten Helden des *self-help*, bebzt, die mit der Anverwandlung aller menschlichen Veredelungen das Werk ihres hart erkämpften Aufstiegs zu krönen suchen. Aber nie ist es ihnen vergönnt gewesen, jene göttliche Tätigkeit, die sie emphatisch beim Namen nennen, selbst zu vollbringen, ohne sie sogleich als neuerlichen Anlaß für die Befriedigung ihrer sich über alles ausbreitenden Unruhe und als Trophäe ihrer Eitelkeit zu verstehen. Sie begreifen das Interesselose und Erlesene in ihr nicht; sie begreifen sie nicht, trotz der Freigiebigkeit, mit der privates Vermögen so oft eingesetzt wird, um die Ausbildung eines sensiblen Schönheits sinns zu fördern, trotz der Pracht ihrer Museen und Ausstellungen, mit denen sich ihre Städte brüsten, trotz aller Berge von Marmor und Bronze, die sie für die Statuen auf ihren öffentlichen Plätzen bearbeitet haben. Und sollte mit ihrem Namen einmal ein Kunstgeschmack verbunden werden, so könnte dies kein anderer sein als jener, der die Negation der Kunst selbst miteinschließt: die brutale Effekthascherei, die Unkenntnis jedes zarten Tons und jeder exquisiten Manier, der Kult einer falschen Größe, der *Sensationismus*, der jedwede edle Heiterkeit ausschließt, die sich nicht mit der Hast eines fieberhaften Lebens verträgt.

Die Idealität des Schönen erfüllt den Nachkommen der strengen Puritaner nicht mit Leidenschaft. Ebensowenig die Idealität des Wahren. Als eitles und unfruchtbares Tun verachtet er jegliches Denken, das keinen unmittelbaren Zweck verfolgt. Kein interesseloses Streben nach Wahrheit führt ihn zur Wissenschaft, und in keinem einzigen Falle ist bezeugt, daß jemand sie um ihrer selbst willen geliebt hätte. Die Forschung ist für ihn nichts anderes als die Vorstufe zur nutzbringenden Anwendung. — Seine ruhmreichen Anstrengungen zur Verbreitung der Wohltaten einer Volksbildung sind von der edlen Absicht geleitet, die Grundelemente des Wissens an möglichst viele weiterzugeben, lassen uns aber nicht erkennen, ob neben ein solches Breitenwachstum die Sorge um Auslese und Vertiefung tritt, damit die Überlegenen in ihrem Streben unterstützt werden, sich über die allgemeine Mittelmäßigkeit zu erheben. So hat sein hartnäckiger Krieg gegen die Unwissenheit im Ergebnis zu einer universalen Halbbildung und zu einem dumpfen Dahinsiechen der hohen Kultur geführt. — Im Umfeld dieser gigantischen Demokratie nimmt die völlige Unwissenheit im selben Maße ab wie die Weisheit und die überlegene Geisteskraft. Dies ist der Grund dafür, daß die Geschichte ihrer denkerischen Tätigkeit stetig an Glanz und Originalität verliert. Während in der Periode von Unabhängigkeit und Aufbau viele be-

rühmte Männer in Erscheinung treten, um Denken und Wollen jenes Volkes zugleich zu verkörpern, kann Tocqueville ein halbes Jahrhundert später von ihnen sagen, daß *die Götter weiterziehen*. Als Tocqueville an seinem Meisterwerk schrieb, sandte von Boston, der *Zitadelle der Puritaner*, der Stadt der gelehrten Traditionen, immerhin noch eine ruhmreiche Pleiade ihre Strahlen aus, die in der Geistesgeschichte dieses Jahrhunderts die stellare Größe der Universalität besitzt. — Wer hat seither das Erbe Channings, Emersons, Poes angetreten? — Die mesokratische Einebnung treibt ihr trostloses Werk voran und bringt das wenige an Charakter, das jenem gefährdeten Geistesleben noch verblieben war, immer mehr zum Verschwinden. Schon lange werden ihre Bücher nicht mehr wie auf Flügeln in jene Höhe emporgetragen, von der aus sie dann weltweit sichtbar würden. Und heute ist die charakteristischste Verkörperung des nordamerikanischen Geschmacks in literarischen Dingen ein Tagesjournalismus, dessen graue Blätter in nichts mehr an jenen erinnern, der einst die Vorlagen für *The Federalist* lieferte.

Was nun die moralischen Empfindungen anbelangt, so hat das mechanische Nützlichkeitsstreben die mildernde Kraft einer starken religiösen Tradition erfahren. Man darf nun aber nicht glauben, daß es deshalb die Lenkung des Verhaltens einem wirklich uneigennütigen

Prinzip überlassen hätte. — Die Religiosität der Amerikaner ist als extreme Variante der englischen nicht mehr als eine Helferin des Strafrechts, die ihren Platz an jenem Tage räumen würde, an dem die utilitaristische Moral die religiöse Autorität, die Stuart Mill ihr zu verschaffen trachtete, übernehmen könnte. — Der höchste Gipfel ihrer Moralvorstellungen ist die Moral Franklins: — Eine Verhaltensphilosophie, die ihren Endpunkt im Mittelmaß der Redlichkeit, im Nutzen der Vorsicht erreicht, aus deren Schoß weder Heiligkeit noch Heldentum je hervorgehen werden, und die allein dazu taugt, dem Gewissen auf den normalen Pfaden des Lebens die Stütze jenes Stockes aus Apfelholz zu bieten, den ihr Verkünder bei seinen Spaziergängen zu benutzen pflegte, der aber bloß ein schwacher Stecken ist, wenn es steile Höhen zu erklimmen gilt. — So sieht der allerhöchste Gipfel aus; die Wirklichkeit aber muß man in den Tälern suchen. Selbst wenn die moralischen Kriterien nicht unter den redlichen und maßvollen Utilitarismus Franklins absinken sollten, so ist — worauf schon die scharfsinnige Beobachtung Tocquevilles aufmerksam machte — der unausweichliche Endpunkt einer Gesellschaft, die in einer solchen Beschränktheit der Pflicht erzogen wurde, gewiß nicht eine dieser stolzen und prachtvollen Arten von Dekadenz, die das Maß für die satanische Schönheit des Bösen bei der Auflösung der Imperien sind, sondern

vielmehr ein irgendwie blasser, mittelmäßiger Materialismus und letzten Endes das Dahindämmern einer glanzlosen Entkräftung als Folge einer lautlosen Auflösung aller Triebkräfte moralischen Lebens. — Dort, wo die erhabenen Zeugnisse von Aufopferung und Tugend immer weniger als verpflichtendes Gebot erscheinen, wird die Realität die Grenze der Verpflichtung weiter und immer weiter zurückschieben. — Doch die Schule materiel-ler Prosperität, welche die Sittenstrenge der Republiken stets auf eine harte Probe stellen wird, hat die Flachheit der Vorstellung vom vernunftbegründeten Verhalten, die heute geistig an Terrain gewinnt, noch weiter getrieben. Dem Kodex Franklins sind andere gefolgt, die der Weisheit der Nation noch freimütigeren Ausdruck verliehen. Und noch sind keine fünf Jahre vergangen, seit in allen nordamerikanischen Städten unter dem unmißverständlichen Beifall des Volkes wie der Kritik das neue Moralgesetz öffentlich akklamiert wurde, in dem aus dem puritanischen Boston der Autor eines gewissen gelehrten Buches unter dem Titel *Pushing to the front*<sup>3</sup> feierlich den Erfolg als das nun anzuerkennende höchste Lebensziel ausrief. Diese Offenbarung fand selbst bei den christlichen Gemeinschaften Widerhall, und einmal wurde das erfolgreiche

3 Von M. Orisson Swett Marden, Boston, 1895 (*Fußnote des Autors*).

Buch gar mit der *Imitatio* von Kempis vergleichen!

Das öffentliche Leben entgeht zweifellos nicht den Folgen, die das Wachstum eben jenes Keims des Zerfalls heraufbeschwört, den diese Gesellschaft in ihren Eingeweiden mit sich schleppt. Jeder auch nur einigermaßen verlässliche Beobachter ihrer politischen Sitten wird Euch sagen, wie die besessene Ausrichtung an Vorteil und Nutzen in den Herzen zunehmend das Rechtsgefühl verkümmern und verarmen läßt. Die Zivilcourage, die alte Tugend der Hamiltons, ist eine Stahlklinge, die, vergessen unter den Spinnweben der Traditionen, jeden Tag mehr Rost ansetzt. Die Käuflichkeit fängt bei der öffentlichen Stimmabgabe an und macht sich in allen Einrichtungen des Staates breit. Die Regierung des Mittelmaßes vereitelt jegliches Wetteifern, das Charakter und Verstand der Menschen stärkt und beide durch die Aussicht auf die Verwirklichung ihrer Vorherrschaft anspornt. Die Demokratie, der sie das Regulativ einer hohen erzieherischen Vorstellung von den Formen menschlicher Überlegenheit nicht zu geben vermochten, neigte bei ihnen immer zu jener verabscheuungswürdigen Brutalität der großen Zahl, welche die größten moralischen Wohltaten der Freiheit geringschätzt und den Respekt vor der Würde des anderen aus der öffentlichen Meinung verbannt. Heute erhebt sich zudem eine ungeheure Kraft, die sich auf die denkbar schlech-

teste Weise vom Absolutismus der Zahl abhebt. Der politische Einfluß einer Plutokratie, die von den allmächtigen Verbündeten der *trusts* verkörpert wird, welche die Produktion monopolisieren und das Wirtschaftsleben beherrschen, ist zweifellos einer der Züge, die in der gegenwärtigen Physiognomie des großen Volkes die meiste Aufmerksamkeit verdienen. Die Herausbildung dieser Plutokratie hat wohl zur rechten Zeit die Erinnerung an den Aufstieg jener reichgewordenen, hochmütigen Klasse wachgerufen, der in der Spätzeit der Römischen Republik eines der sichtbaren Vorzeichen für den Niedergang der Freiheit und die kommende Tyrannei der Cäsaren war. Und die ausschließliche Sorge um materielles Wachstum – das Numen jener Zivilisation – setzt so die Logik ihrer Ergebnisse im politischen Leben wie in allen Tätigkeitsfeldern durch, favorisiert sie doch den Frechen und Schlaunen, den *struggle-for-lifer*, der in der brutalen Effizienz seiner Anstrengung zur höchsten Verkörperung nationaler Energie, – zum Anwärter auf die Emersonsche *Repräsentativität*, – zu Taines *Herrscherpersönlichkeit* wird.

Der Impuls, der das Geistesleben beschleunigt in die Richtung einer Desorientierung des Ideellen und eines am Nutzen ausgerichteten Egoismus treibt, findet seine physische Entsprechung in jenem anderen Impuls, der mit der Expansion dieses erstaunlich rasch ge-

wachsenen Volkes die Ähnlichkeit seiner Formen und seinen Unternehmungsgest in jenes riesige Gebiet im Westen trägt, welches zur Zeit der Unabhängigkeit noch ein Mysterium war, das die Urwälder des Mississippi verhüllten. In der Tat findet sich in diesem noch unfertigen Westen, der im Vergleich zu den alten Staaten am Atlantik ungeheuer anschwillt und schon die Forderung nach baldiger Vorkherrschaft erhebt, die getreulichste Wiedergabe des nordamerikanischen Lebens in seinem gegenwärtigen Entwicklungsstadium. Dort zeichnen sich die endgültigen Ergebnisse, die folgerichtigen und natürlichen Früchte jenes Geistes, der diese mächtige Demokratie seit ihren Anfängen geleitet hat, für den Blick des Beobachters am deutlichsten ab und bieten ihm einen Ausgangspunkt, von dem aus er sich das Antlitz des großen Volkes in der unmittelbaren Zukunft gut vorstellen kann. Auf den Virginier und den Yankee folgte als repräsentativer Typus jener Beherrscher der gestern noch öden Prärien, von dem Michel Chevalier vor einem halben Jahrhundert sagte, daß „die letzten eines Tages die ersten sein werden“. Mit ihm werden der Utilitarismus, dem jegliche ideellen Inhalte fehlen, die kosmopolitische Unbestimmtheit und die Nivellierung durch eine aus der Art geschlagene Demokratie ihren letzten Triumph erringen. Alles Edle jener Zivilisation, alles, was sie mit einem erhabenen Andenken verbindet und ihre histo-

rische Würde begründet — das Vermächtnis, das die Besetzung der *Mayflower* hinterließ, die Erinnerung an die Patrizier aus Virginia und die Gentlemen Neu-Englands, der Geist der Bürger und Gesetzgeber des Befreiungskampfes — wird auf die alten Staaten beschränkt bleiben, wo Boston und Philadelphia, wie ausdrucksvoll gesagt wurde, noch immer „das Palladium der Tradition Washingtons“ hochhalten. Chicago streckt die Hand aus nach der Herrschaft. Und sein Vertrauen in die eigene Überlegenheit gegenüber jener Atlantikküste der Anfänge gründet sich darauf, daß diese ihm allzu reaktionär, allzu europäisch, allzu traditionalistisch vorkommt. Die Geschichte verleiht keine Titel, wenn das Wahlverfahren die Versteigerung des Purpurs ist.

Während so der geniale Utilitarismus jener Zivilisation schärfere, ungehemmtere, engstirnigere Konturen annimmt, wächst mit dem Rausch materieller Prosperität die Ungeduld ihrer Kinder, dieses Nützlichkeitsdenken zu verbreiten und ihm die Prädestination eines römischen Lehramts beizumessen. — Heute streben sie unverhüllt nach der Vormachtstellung innerhalb der Weltkultur, nach der Lenkung der Ideen, und halten sich selbst für die Schmiede eines künftig überlegenen Zivilisationstyps. Jene halb ironische Rede, die Laboulaye einem Scholaren seines amerikanischen Paris in den Mund legt, um zu betonen, daß man dort in der Erziehung all dem

Vorrang einräumt, was das Gefühl des Nationalstolzes stärkt, besäße den vollen Ernst des aufrichtigsten Glaubens auf den Lippen jedes mannhaften Amerikaners unserer Tage. Dem Geist ihrer erklärten Rivalität gegenüber Europa liegt eine naive Geringschätzung und die tiefe Überzeugung zugrunde, sie seien dazu ausersehen, binnen kurzer Zeit die geistige Überlegenheit und den Ruhm Europas zu verdunkeln, womit sich in den Entwicklungen der menschlichen Zivilisation wieder einmal das unerbittliche Gesetz der alten Mysterien erfüllt, demzufolge der Initierte den Initiator umbringt. Unnützlich wäre es, sie davon überzeugen zu wollen, daß all dies, trotz ihres zweifellos gewichtigen Beitrags zu den Fortschritten der Freiheit und der Nützlichkeit, trotz der gebotenen gerechten Einschätzung dieses Beitrags als weltweites Werk, als *humanes* Werk, nicht ausreicht, die Achse der Welt nun zum neuen Kapitol hin zu verrücken. Unnützlich wäre es, sie davon überzeugen zu wollen, daß das von der beharrlichen Genialität des europäischen Ariers seit jenen Zeiten geschaffene Werk, in denen sich vor dreitausend Jahren die Gestade des kulturbringenden und ruhmreichen Mittelmeers freudig mit der Girlande der hellenischen Städte schmückten, daß also dieses Werk, an dessen Verwirklichung noch immer gearbeitet wird und von dessen Traditionen, von dessen Lehren wir leben, eine Summe ergibt, die mit der Formel *Washington*

*plus Edison* in keine Gleichung zu bringen ist. Am liebsten würden sie die Genesis neu schreiben, um auf der ersten Seite zu stehen! — Aber neben dem recht ungenügenden Anteil, auf den sie in der Erziehung der Menschheit Anspruch erheben dürfen, verweigert ihnen bereits der eigene Charakter die Möglichkeit ihrer Hegemonie. — Mutter Natur hat ihnen weder die Fähigkeit, ihre Lehren überzeugend zu verbreiten, noch eine apostolische Berufung in die Wiege gelegt. Ihnen fehlt jene höhere Gabe einer *Liebenswürdigkeit* im edlen Sinne, jene außergewöhnliche Macht der Sympathie, mit denen die Rassen, welche die Vorsehung mit der Aufgabe der Erziehung betraut hat, aus ihrer Kultur etwas zu schaffen verstehen, was der Schönheit der klassischen Helena gleicht, glaubten doch alle, in ihr manch eigenen Zug wiederzuerkennen. — Jene Zivilisation mag — und dies ist zweifellos der Fall — überreich sein an fruchtbaren Beispielen und Anregungen; sie mag Bewunderung, Erstaunen, Respekt hervorrufen; aber schwerlich wird der Fremde, sieht er schon von hoher See ihr gigantisches Symbol — Bartholdis Freiheitsstatue, die über dem Hafen von New York ihre Fackel triumphierend gen Himmel streckt —, in seinem Innern die religiöse und tief empfundene Erregung verspüren, mit welcher der Reisende der Antike in den klaren Nächten Attikas den Lichtstrahl erblickt haben muß, den Athenes golde-

ne Lanze von der Akropolis weit hinaus in die reine, heitere Luft sandte.

Und bedenkt, wenn ich im Namen der Rechte des Geistes dem nordamerikanischen Utilitarismus jenen typischen Charakter abspreche, mit dem er sich uns als Summe und Modell der Zivilisation aufzwingen will, daß ich damit nicht etwa behaupten möchte, das von ihm geschaffene Werk sei im Hinblick auf alles, was wir die *Interessen der Seele* nennen könnten, gänzlich verfehlt. — Ohne den Arm, der ebnet und baut, wäre dem Arm, der die edle Stirn des Denkers stützt, kein Friede beschieden. Ohne die Eroberung eines gewissen materiellen Wohlstands ist die Herrschaft des Geistes in den menschlichen Gesellschaften unmöglich. Dies erkennt selbst der aristokratische Idealismus Renans an, wenn er aus dem Blickwinkel der moralischen Interessen unserer Spezies und ihrer künftigen geistigen Auslese die große Bedeutung des Werkes der Nützlichkeit in diesem Jahrhundert würdigt. „Sich über die Notwendigkeit erheben“, fügt der Meister hinzu, „heißt, sich erlösen.“ — In grauer Vorzeit hat die prosaische und eigennützige Tätigkeit des Händlers, der ein Volk mit anderen erstmals in Berührung bringt, kaum zu überschätzende Auswirkungen auf das ideelle Leben; denn sie trägt wirksam dazu bei, die Werkzeuge der Intelligenz zu vervielfachen, die Sitten mildernd zu veredeln und womöglich die Gebote einer fortgeschrittene-

ren Moral in die Tat umzusetzen. — Dieselbe positive Kraft tritt auf, um die höchsten Ideale der Zivilisation zu fördern. Das vom Merkantilismus der italienischen Republiken aufgehäuften Gold diente — nach Saint-Victor — dazu, „die Ausgaben der Renaissance zu decken“. Die Schiffe, die vollbeladen mit Gewürzen und Elfenbein aus den Ländern von *Tausendundeiner Nacht* zurückkehrten, ermöglichten es Lorenzo de' Medici, in den Börsenhallen der florentinischen Kaufleute die Gastmahle Platons wieder aufleben zu lassen. Die Geschichte zeigt überdeutlich, wie zwischen den Fortschritten nützlicher und ideeller Tätigkeit eine wechselseitige Induktion besteht. Und so, wie sich das Nützliche in einen starken Schild für alles Ideelle zu verwandeln pflegt, führt dieses (faßt man nur erst den festen Vorsatz) häufig zu nutzbringenden Ergebnissen. Bagehot etwa bemerkt, daß der Menschheit die gewaltigen Vorteile der Schifffahrt womöglich gar nicht zur Verfügung stünden, hätte es in der Vorzeit keine — von ihren Zeitgenossen gewiß mißverstandenen — Träumer und Müßiggänger gegeben, die sich für die Betrachtung dessen interessierten, was in den Sphären des Himmels vor sich ging. — Dieses Gesetz der Harmonie lehrt uns, den Arm zu achten, der das harte Feld der Prosa bestellt. Das Werk des nordamerikanischen Positivismus wird letzten Endes der Sache Ariels dienen. Was jenes Volk von Zyklopen

mit seinem Sinn für das Nützliche und seiner bewundernswerten Erfindungsgabe im Bereich der Mechanik unmittelbar für das materielle Wohlergehen eroberte, werden andere Völker — oder es selbst in der Zukunft — in wirksame Elemente der Auslese verwandeln. So ist die kostbarste und grundlegendste der Errungenschaften des Geistes, das Alphabet, das dem Worte die Flügel der Unsterblichkeit verleiht, in den Faktoreien Kanaans zur Welt gekommen und erweist sich als Fund einer Zivilisation von Kaufleuten, die es zunächst zu reinen Handelszwecken nutzten und nicht ahnten, daß der Genius überlegener Rassen es verwandeln und aus ihm das Medium machen sollte, mit dem er seine reinste und strahlendste Essenz verbreiten konnte. Die Beziehung zwischen den materiellen und intellektuellen sowie moralischen Gütern ist daher, folgt man dem treffenden Vergleich Fouilléés, ein neuer Aspekt der Frage nach der Gleichwertigkeit der Kräfte, die nicht nur Bewegung in Wärmeeinheiten, sondern auch materielle Vorteile in Elemente geistiger Überlegenheit umzuwandeln erlaubt.

Doch bietet uns das Leben in Nordamerika noch kein neues Beispiel für diese unbezweifelbare Beziehung und läßt eine solche selbst als Ruhm künftiger Geschlechter noch nicht errahnen. — Unser Vertrauen und unsere Stimmen müssen darauf setzen, daß jene Zivilisation, in einer unseren Schlußfolgerungen noch

weniger zugänglichen Zukunft, zu höherem Schicksal berufen sein mag. Wie sehr auch unter dem Ansporn ihrer lebensstrotzenden Tatkraft die kurze Zeit, die sie von ihrem Sonnenaufgang trennt, ausreichte, um einem Verschleiß an Leben Genüge zu tun, den sonst nur eine ungeheure Evolution abverlangen würde, so können doch ihre Vergangenheit und ihre aktuelle Verfassung angesichts der ihr bevorstehenden Zukunft nicht mehr als ein Auftakt sein. — Alles belegt, daß sie noch weit entfernt ist von ihrer endgültigen Formel. Die Energie der Assimilierung, die ihr erlaubte, trotz der gewaltigen Invasionen ethnischer Elemente, welche ihrem bis heute vorherrschenden Charakterton widersprechen, eine gewisse Gleichförmigkeit und einen gewissen genialen Zug zu bewahren, wird immer schwierigere Kämpfe bestehen müssen und in einem Utilitarismus, der jegliche Idealität verbannt, keine ausreichend starke Quelle der Inspiration finden, um die Anziehungskraft des Solidaritätsgefühls aufrechterhalten zu können. Ein berühmter Denker, der den Sklaven der antiken Gesellschaften mit einer vom sozialen Organismus nicht verdauten Partikel verglich, würde womöglich zu einem ähnlichen Vergleich greifen, um die Lage des kraftvollen Kolonisten germanischer Herkunft zu charakterisieren, der, hat er sich erst einmal in den Staaten des Zentrums und des fernen Westens niedergelassen, in seiner Natur, sei-

nem Gemeinschaftssinn und seinen Gewohnheiten den Eindruck germanischen Geistes unversehrte bewahrt, welcher in vielen seiner tiefsten und energischsten Charakterzüge als eine wahre Antithese des amerikanischen Geistes betrachtet werden muß. — Andererseits kann eine Zivilisation, die dazu berufen ist, in der Welt zu leben und sich in ihr zu verbreiten, eine Zivilisation, die noch nicht wie die mumifizierten asiatischen Reiche ihre Wandlungsfähigkeit verloren hat, die Lenkung ihrer Energien und ihrer Ideen nicht endlos einer einzigen und ausschließlichen Richtung anvertrauen. Hoffen wir also, daß der Geist jenes titanischen Gesellschaftsorganismus, der sich bislang ausschließlich auf *Wille* und *Nützlichkeitsdenken* beschränkte, eines Tages auch Intelligenz, Gefühl, Idealität sein wird. Hoffen wir, daß dem riesigen Schmelztiegel zuletzt das harmonische, erlesene menschliche Wesen entsteigen wird, das Spencer in einer bereits erwähnten Rede als Endpunkt eines aufwendigen Umschmelzungsprozesses prophezeien zu können glaubte. Suchen wir es aber weder in der jetzigen Wirklichkeit jenes Volkes noch in der Perspektive seiner Entwicklungen in unmittelbarer Zukunft; und verzichten wir darauf, einen beispielgebenden Zivilisationstyp dort zu erblicken, wo nicht mehr als eine rohe, riesige Skizze existiert, an der vielfach noch notwendige Korrekturen anzubringen sind, ehe die heitere und feste Hal-

tung gewonnen ist, mit der die Völker, die eine vollkommene Entfaltung ihres Genius erreicht haben, ihr Werk ruhmreich krönen, wie im *Traum des Kondor*, den Leconte de Lisle in seiner stolzen Majestät beschrieb, wie er sich zuletzt in olympischer Gelassenheit mit machtvollem Fluge noch über die Gipfel der Kordilleren hinaufschwingt!

Vor der Nachwelt, vor der Geschichte muß jedes große Volk wie ein Gewächs erscheinen, dessen Entwicklung harmonisch auf die Hervorbringung einer Frucht gerichtet war, deren gekelterter Saft die Idealität ihres Duftes und die Fruchtbarkeit ihres Samens an die Zukunft weitergibt. — Ohne dieses dauerhafte, *humane* Ergebnis, das sich über die vergängliche Zweckmäßigkeit des *Nützlichen* erhebt, sind Größe und Macht der Imperien nicht mehr als der Traum einer Nacht in der Existenz der Menschheit; denn wie die Visionen des eigenen Traums verdienen sie in der Kette der Tatsachen, die das Handlungsgewebe des Lebens bilden, keine Erwähnung.

Große Zivilisationen, große Völker — in einem Sinn, der für die Geschichte von Wert ist — sind jene, die nach ihrem materiellen Verschwinden in der Zeit die ihrem Geist entsprungene Melodie auf ewig erklingen lassen und deren unvergängliches Erbe in der Nachwelt weiterlebt — wie Carlyle von der Seele seiner „Helden“ sagte: — *als ein neuer und göttlicher Teil der Summe der Dinge*. Genau so hinterläßt in Goethes Dichtung Helena, aus dem Reich der Nacht gerufen, Faust ihre Tunika und ihren Schleier, bevor sie in den düsteren Orkus zurückkehrt. Diese Gewänder

sind nicht die Gottheit selbst; doch von ihr getragen, haben sie Anteil an ihrer göttlichen Hoheit und vermögen ihren Besitzer über die gemeinen Dinge zu erheben.

Eine Gesellschaft, die in ihrer endgültigen Ordnung ihre Vorstellung von Zivilisation auf die Anhäufung möglichst zahlreicher Elemente der Prosperität und ihre Vorstellung von Gerechtigkeit auf deren möglichst gleichmäßige Verteilung unter ihren Mitgliedern beschränkt, wird aus den Städten, die sie bewohnt, nichts schaffen, was diese wesentlich vom Ameisenhaufen oder vom Bienenstock unterscheiden könnte. Um die Beständigkeit und Intensität einer Zivilisation zu belegen, reichen dichtbevölkerte, opulente, prächtige Städte nicht aus. Die große Stadt ist zweifellos ein für die hohe Kultur notwendiger Organismus. Sie bildet das natürliche Umfeld für die höchsten Erscheinungsformen des Geistes. Nicht ohne Grund hat Quinet gesagt, daß „die Seele, die Kräfte und Energien aus dem innigen Austausch mit dem Menschengeschlecht trinken möchte, daß diese Seele, die den großen Menschen ausmacht, sich nicht inmitten der kleinen Zirkel einer kleinen Stadt formen und ausbreiten kann“. — Dessen ungeachtet sind die quantitative Größe ihrer Bevölkerung und die materielle Größe ihrer Werkzeuge, ihrer Waffen, ihrer Wohnungen bloße *Mittel* des zivilisatorischen Genius und keinesfalls Ergebnisse, bei welchen dieser verharren

könnte. — Von den Steinen, die Karthago bildeten, blieb nicht ein einziges Steinchen übrig, das in Geist oder Licht verwandelt worden wäre. Die unermessliche Größe von Babylon und Ninive füllt im Gedächtnis der Menschheit nicht einmal eine hohle Hand, vergleicht man sie mit dem Raum, der sich zwischen Akropolis und Piräus ausdehnt. — Es gibt einen ideellen Blickwinkel, aus dem die Stadt nicht schon groß erscheint, bloß weil sie verspräche, den ungeheuren Raum auszufüllen, der rund um Nimrods Turm bebaut war; aus dem sie nicht schon stark erscheint, bloß weil sie imstande wäre, sich von neuem mit Babylons Mauern zu umgeben, auf denen sechs Wagen nebeneinander fahren konnten; aus dem sie nicht schön erscheint, bloß weil wie in Babylon Alabasterfliesen die Wände ihrer Paläste schmückten und die Gärten der Semiramis sie bekränzten.

Groß ist aus diesem Blickwinkel die Stadt, wenn die Vorstädte ihres Geistes weiter reichen als Gipfel und Meere und wenn beim Klang ihres Namens für die Nachwelt ein ganzer Tag der menschlichen Geschichte, ein ganzer Zeithorizont aufleuchtet. Die Stadt ist stark und schön, wenn ihre Tage etwas mehr als die monotone Wiederholung ein und desselben Echos sind, das innerhalb einer ewigen Spirale endlos von einer Umdrehung zur anderen widerhallt, wenn es in ihr etwas gibt, das über der Masse schwebt, wenn unter den Lich-

tern, die des Nachts entzündet werden, auch das Licht jener Lampe aufscheint, welche das vom Denken aufgewühlte einsame Wachen begleitet, in deren Schein jene Idee reift, die sich mit der Sonne des folgenden Tages in der Form eines Schreis, der die Menschen um sich scharft, in der Form einer Kraft, die die Seelen leitet, offenbaren wird.

Erst dann können Ausdehnung und materielle Größe der Stadt das Maß für die Berechnung der Intensität ihrer Zivilisation sein. — Prachtvolle Städte, hochmütige Häuserschluchten sind für das Denken ein ungeeigneteres Flußbett als die völlige Einsamkeit der Wüste, solange das Denken nicht Herr über sie ist. — Bei der Lektüre von Tennysons *Maud* fand ich eine Seite, die dort zum Symbol der Geistesqualen werden könnte, wo ihm die menschliche Gesellschaft zu einem Geschlecht der Einsamkeit gerät. — Gefangen in angstvollem Wahn träumt der Held des Gedichts, er läge tot und begraben nur wenige Fuß unter dem Pflaster einer Londoner Straße. Dem Tode zum Trotz klammert sich das Bewußtsein noch immer an die kalten Überreste seines Körpers. Das lärmende Treiben der Straße dringt dumpf vibrierend bis in die enge Grabeshöhle und macht jeglichen Traum von Frieden zunichte. Zu jeder Stunde lastet die Schwere der gleichgültigen Masse auf dem tristen Verlies jenes Geistes, und die Hufe der hastigen Pferde suchen ihm, so scheint es, den

Stempel der Schande aufzudrücken. Unerbittlich langsam folgt ein Tag dem anderen. Maud sehnt sich danach, tiefer, viel tiefer in der Erde zu versinken. Der lärmende, unverständliche Tumult hält in seinem schlaflosen Bewußtsein nur den Gedanken an seine Gefangenschaft wach.

Schon gibt es in unserem lateinischen Amerika Städte, deren materielle Größe und deren Summe an sichtbarer Zivilisation bewirken, daß sie mit beschleunigten Schritten zu den ersten in der Welt aufschließen. Es ist zu befürchten, daß das heitere Denken, tritt es erst näher, um das prächtige Äußere wie bei einem verschlossenen Bronzegefäß abzuklopfen, bloß den trostlosen Klang der Leere zu hören bekommt. Es ist zu befürchten, daß etwa Städte, deren Name in Amerika ein ruhmreiches Symbol war, die einen Moreno, einen Rivadavia, einen Sarmiento besaßen, die eine unsterbliche Revolution einleiteten, Städte, die den Ruhm ihrer Helden und das Wort ihrer Tribunen über einen Kontinent in seiner gesamten Ausdehnung verbreiteten wie in der harmonischen, konzentrischen Wellenbewegung, welche ein Steinwurf im schlummernenden Wasser auslöst — daß diese Städte enden könnten wie einst Sidon, Tyrus, Karthago.

Eurer Generation obliegt es, dies zu verhindern; der Jugend, die aufsteht, Blut und Muskel und Nerv der Zukunft. In Euch will ich sie verkörpert sehen. Zu Euch spreche ich jetzt

und stelle mir vor, daß Ihr dazu ausersehen seid, die anderen in den Kämpfen um die Sache des Geistes zu führen. Die Beharrlichkeit Eurer Anstrengung soll tief in Eurem Innern zur Siegesgewißheit werden. Laßt nicht ab, den Skythen das Evangelium der Feinsinnigkeit, den Böotiern das Evangelium der Intelligenz, den Phöniziern das Evangelium der Uneigennützigkeit zu predigen.

Es genügt, daß das Denken darauf beharrt, zu *sein* — zu zeigen, daß es existiert, mit der Demonstration, die Diogenes von der Bewegung gab —, damit seine Verbreitung unaufhaltsam und sein Triumph gewiß werde.

Das Denken wird sich kraft seiner eigenen Spontaneität Handbreit um Handbreit den notwendigen Raum erobern, um unter den übrigen Ausdrucksformen des Lebens sein Reich zu behaupten und zu festigen. — Es erhöht und vergrößert, unablässig arbeitend, im Organismus des Individuums die Kuppel des Schädels, dem es innewohnt. Die denkenden Rassen offenbaren mit ihrem zunehmenden Schädelinhalt die Kraft dieses inneren Arbeiters. Es wird auch im Organismus der Gesellschaft den Wirkungskreis seines Tuns zu vergrößern wissen, ohne daß eine ihm äußerliche Kraft eingreifen müßte. — Doch eine solche Überzeugung, die Euch vor einer Mutlosigkeit bewahren soll, deren einziger Nutzen darin bestünde, die Mittelmäßigen und Kleinen aus dem Kampfe auszuschalten, soll Euch auch

vor der Ungeduld bewahren, die vergebens von der Zeit eine Änderung ihres gebieterischen Laufs verlangt.

Jeder, der sich im gegenwärtigen Amerika der Verbreitung und Verteidigung eines uneigennütigen geistigen Ideals widmet – sei es Kunst, Wissenschaft, Moral, religiöse Aufrichtigkeit, Ideenpolitik –, muß seinen Willen im beharrlichen Kult der Zukunft erziehen. Die Vergangenheit gehörte ganz und gar dem Arm des Kämpfers; die Gegenwart gehört, auch hier fast gänzlich, dem muskulösen Arm, der ebnet und baut; die Zukunft – eine Zukunft, die um so näher ist, je energischer Wille und Denken derjenigen sind, die sie herbeisehnen – wird für die Entfaltung höherer seelischer Fähigkeiten Stabilität, Schauplatz und Umfeld bieten.

Werdet Ihr es nicht sehen, das Amerika, das wir uns erträumen, gastfreundlich zu den Dingen des Geistes und nicht nur zu jenen Menschenmassen, die bei ihm Schutz suchen, gedankenvoll, ohne Minderung seines Talents zur Tat, heiter und fest, trotz seiner großherzigen Begeisterungsfähigkeit, erstrahlend im Zauber eines frühen und sanften Ernstes, wie er den Ausdruck eines kindlichen Gesichts verschönt, wenn sich in ihm mit der aufblitzenden, unberührten Grazie das unruhige, erwachende Denken offenbart?... — Widmet ihm zumindest Eure Gedanken; die Ehre Eurer künftigen Geschichte hängt davon ab,

ob Ihr beständig vor den Augen der Seele die Vision dieses erneuerten Amerika habt, die sich hoch über den gegenwärtigen Realitäten abzeichnet, der weiten Rosette eines gotischen Kirchenschiffs gleich, welche über der Strenge der düsteren Mauern im Lichte erglüht. Ihr werdet vielleicht nicht seine Gründer sein; Ihr werdet die Vorläufer sein, die ihm unmittelbar vorausgehen. Unter den Ruhmestiteln der Zukunft wird es auch Palmwedel für das Andenken der Vorläufer geben. Edgar Quinet, der so tief in die Harmonien von Geschichte und Natur eingedrungen ist, bemerkt, daß bei der Vorbereitung auf das Erscheinen eines neuen Menschentyps, einer neuen sozialen Einheit, einer neuen Verkörperung der Zivilisation häufig eine verstreute und verfrühte Gruppe weit vorausseilt, deren Rolle im Leben der Gesellschaften analog zu jener der *prophetischen Spezies* ist, von denen Heer in bezug auf die biologische Evolution spricht. Der neue Typus beginnt sich unmerklich mit individuellen Unterschieden zunächst vereinzelt anzudeuten; die individuellen Züge gruppieren sich dann zur „Varietät“; und zuletzt findet die Varietät ein ihrer Verbreitung günstiges Medium, worauf sie vielleicht zum Rang einer Spezies aufsteigt: dann – sagen wir es mit Quinets Worten – *wird die Gruppe zur Menge und herrscht*.

Daher muß Eure Moralphilosophie bei der Arbeit und im Kampf das Gegenteil des Horaz-

schen *carpe diem* sein; eine Philosophie, die nicht an der Gegenwart haftet, sondern gleichsam eine Stufe ist, auf welcher der Fuß Halt findet, oder die die Bresche schlägt, durch welche man in feindliche Ummauerungen dringt. Strebt in unmittelbarer Zukunft nicht nach der Weihe des endgültigen Sieges, sondern danach, Euch bessere Kampfbedingungen zu verschaffen. Eure mannhaftige Energie wird darin einen mächtigeren Anreiz finden; denn ein größerer dramatischer Reiz als die heitere olympische Haltung, welche die goldenen Zeitalter des Geistes den feierlichen Verkündern ihres Ruhmes vorzuschreiben pflegen, liegt wohl in der Erfüllung dieser ihrem Wesen nach aktiven Rolle von Erneuerung und Eroberung, die dazu geschaffen ist, die Kräfte einer heldenmütigen Generation zu läutern. — „Nicht der Besitz der Güter“, so Taines tiefsinnige Bemerkung zu den Freuden der Renaissance, — „nicht der Besitz der Güter, sondern deren Erwerb schenkt den Menschen die Lust und das Gefühl ihrer Kraft“. Vielleicht ist es eine kühne und naive Hoffnung, an eine so stetige und glückliche Beschleunigung der Evolution zu glauben, an eine derartige Wirksamkeit Eurer Bemühungen, daß die der Dauer einer Generation verliehene Zeit ausreicht, um in Amerika die Bedingungen des intellektuellen Lebens von den derzeitigen Anfängen auf die Höhe einer Kategorie echten gesellschaftlichen Interesses zu

heben und auf einen Gipfel zu führen, der in Wahrheit alles beherrscht. — Wo aber keine völlige Umwandlung zu erreichen ist, ist Fortschritt möglich; und selbst wenn Ihr wüßtet, daß die ersten Früchte des mühsam beackerten Bodens niemals an Eurem Tische aufgetragen werden, so bildete dies doch, wenn Ihr großmütig, wenn Ihr stark seid, im Innersten Eures Bewußtseins einen neuen Ansporn. Das beste Werk ist jenes, das ohne ein ungeduldig-schielen auf unmittelbaren Erfolg verwirklicht wird; und die ruhmreichste Anstrengung jene, welche die Hoffnung hinter den sichtbaren Horizont schiebt; und der reinste Verzicht jener, der sich in der Gegenwart nicht nur den Gegenwert des Lorbeers und die lautstarke Ehrung versagt, sondern auch die moralische Wollust, die sich an der Betrachtung des vollendeten Werkes und des sicheren Endes ergötzt.

Es gab in der Antike Altäre für die „unbekannten Götter“. Weiht einen Teil Eurer Seele der unbekannteten Zukunft. In dem Maße, wie die Gesellschaften voranschreiten, kommt dem Gedanken an die Zukunft eine stetig wachsende Bedeutung als Entwicklungsfaktor und Inspirationsquelle für ihre Werke zu. Von der dunklen Sorglosigkeit des Wilden, der von der Zukunft nur das erahnt, was zur Vollen- dung einer jeden Sonnenperiode noch fehlt, und nicht begreift, wie die kommenden Tage schon zum Teil von der Gegenwart aus regiert

werden können, bis hin zu unserer emsigen und vorausschauenden Sorge um das, was nach uns kommt, erstreckt sich ein unermeßlicher Raum, der eines Tages womöglich kurz und kümmerlich erscheinen mag. Zum Fortschritt sind wir nur insoweit fähig, als wir unsere Handlungen an Bedingungen anzupassen vermögen, die in Raum und Zeit immer weiter von uns entfernt liegen. Die Gewißheit unseres Eingreifens in ein Werk, das uns überleben und in den Wohltaten der Zukunft seine Früchte tragen soll, erhöht unsere menschliche Würde, läßt sie uns doch über die Grenzen unserer Natur triumphieren. Sollte die Menschheit zu ihrem Unglück ein für alle Mal die Hoffnung auf die Unsterblichkeit des individuellen Bewußtseins aufgeben, dann wäre das religiöseste Gefühl, das an diese Stelle treten könnte, jenes, das dem Gedanken entspringt, nach Auflösung unserer Seele im Schoße der Dinge lebe das Beste ihrer Gefühle und Träume, ihr innigstes und reinstes Wesen in dem Erbe fort, welches von Generation zu Generation so weitergegeben wird, wie der Lichtstrahl eines erloschenen Sterns in der Unendlichkeit fortbesteht und uns hier unten mit seinem melancholischen Licht zärtlich berührt.

Die Zukunft ist im Leben der menschlichen Gesellschaften der idealisierende Gedanke schlechthin. Aus der frommen Verehrung der Vergangenheit, aus der Pflege der Tradition

einerseits und dem kühnen Streben nach dem Künftigen andererseits setzt sich die edle Kraft zusammen, die den Gemeinschaftsgeist über die Grenzen der Gegenwart erhebt und den sozialen Erregungen und Empfindungen einen ideellen Sinn vermittelt. Die Menschen und Völker arbeiten nach Meinung Fouilléés unter der Eingebung von Ideen wie die nicht vernunftbegabten Wesen unter der ihrer Instinkte; und die Gesellschaft, die sich bisweilen unbewußt für die Durchsetzung einer Idee in der Wirklichkeit kämpferisch einsetzt, ahmt – folgt man demselben Denker – das instinktive Werk des Vogels nach, der besessen sein Nest unter dem Zwang eines inneren Bildes baut und damit zugleich einer unbewußten Erinnerung an die Vergangenheit und einer geheimnisvollen Vorahnung der Zukunft gehorcht.

Ein Denken, das von weiter gesteckten Zielen in unserem Leben inspiriert ist, verbannt aus den Seelen jede eigennützige Regung, so daß es alles läutert, alles klärt und adelt; und es erreicht unserem Jahrhundert zu hoher Ehre, daß der unverzichtbare Antrieb zu jener Beschäftigung mit der Zukunft, das Gefühl für diese erhabene und würdevolle Verpflichtung des vernunftbegabten Wesens, heute so klar in Erscheinung tritt, daß selbst im Schoße des tiefsten Pessimismus, selbst im Schoße der bitteren Philosophie, die der abendländischen Zivilisation mit der Lotosblüte des Ostens die

Liebe zur Auflösung und zum Nichts bescher-  
te, die Stimme eines Hartmann ertönt, der mit  
dem Anschein der Logik die strenge Pflicht  
predigt, das Werk der Vervollkommnung fort-  
zuführen, zum Wohle der Zukunft weiterzuar-  
beiten, damit die Anstrengung der Menschen  
die Evolution beschleunige und sie um so  
schneller an ihren Endpunkt gelange, an das  
Ende allen Schmerzes und allen Lebens.

Aber nicht im Namen des Todes, wie Hart-  
mann, sondern in dem des Lebens selbst und  
der Hoffnung bitte ich Euch um einen Teil  
Eurer Seele für das Werk der Zukunft. — Um  
Euch darum bitten zu können, habe ich die  
Inspiration des süßen und heiteren Bildes mei-  
nes Ariel gesucht. — Der gütige Geist, dem  
Shakespeare, vielleicht mit der göttlichen Un-  
bewußtheit, die oft genialen Ahnungen eig-  
net, eine so erhabene Symbolik einzugeben  
verstand, weist in der Statue unübersehbar  
auf seine ideelle Bedeutung hin, welche die Kunst  
auf bewundernswerte Weise in Linien und  
Umrisse zu übersetzen vermochte. Ariel ist die  
Vernunft und die höchste Empfindung. Ariel  
ist dieser erhabene Instinkt der Perfektibilität,  
durch deren Kraft die menschliche Tonerde,  
welche seinem Licht verbunden lebt, verherr-  
licht wird und ins Zentrum der Dinge rückt —  
der *elende Ton*, von dem Ahrimans Geister zu  
Manfred sprechen. Ariel ist für die *Natur* die  
höchste Krönung ihres Werkes, mit welcher  
der Prozeß des Aufstiegs organischer Formen

in der Flamme des Geistes seinen Endpunkt  
findet. Der siegreiche Ariel steht für Idealität  
und Ordnung im Leben, edle Inspiration im  
Denken, Uneigennützigkeit in der Moral, gu-  
ten Geschmack in der Kunst, Heldenhaftig-  
keit in der Tat, Verfeinerung in den Sitten. —  
Er ist der Held, der dem Epos der Spezies sei-  
nen Namen gibt; er ist dessen unsterbliche  
Hauptfigur; seit er mit seiner Anwesenheit  
das noch schwache Streben des vorgeschichtli-  
chen Menschen nach Vernunft inspirierte, als  
dieser seine dunkle Stirn zum ersten Male  
beugte, um den Feuerstein zu bearbeiten oder  
ein grobes Bild in Rentierknochen zu ritzen;  
seit er mit seinen Flügeln das heilige Feuer  
anfachte, das der primitive Arier, Ahne der  
kulturverbreitenden Völker und Freund des  
Lichtes, in den geheimnisvollen Wäldern am  
Ganges entzündete, um in seinem göttlichen  
Feuer den Kern menschlicher Majestät zu  
schmieden — bis hin zu der Zeit, da er bei  
den höheren Rassen strahlend über den See-  
len, welche die naturgegebenen Gipfel der  
Menschheit unter sich gelassen haben, auf-  
geht; so schwebt er über den Helden des Den-  
kens und des Träumens ebenso wie über de-  
nen der Tat und der Aufopferung, über Platon  
auf dem Vorgebirge von Sunion ebenso wie  
über dem Heiligen Franz von Assisi in der  
Einsamkeit des Monte Alburnia. — Seine un-  
erschütterliche Kraft wird von der gesamten  
aufsteigenden Bewegung des Lebens angetrie-

ben. Tausendundeinmal besiegt von Calibans unbezähmbarem Aufstand, geächtet von der siegreichen Barbarei, erstickt vom Rauch der Schlachten, die hauchdünnen Flügel besudelt von der Berührung mit dem „ewigen Mithauen Hiobs“, steht Ariel unsterblich wieder auf. Ariel erlangt seine Jugend und Schönheit wieder und eilt behende, wie auf Prosperos Befehl, zu allen, die ihn in der Wirklichkeit lieben und anrufen. Seine wohltätige Herrschaft erfaßt bisweilen selbst jene, die ihn verleugnen und verkennen. Er dirigiert oft die blinden Kräfte des Bösen und der Barbarei, damit sie, den anderen gleich, dem Werke des Guten dienen. Er wird die Geschichte der Menschheit durcheilen und wie in Shakespeares Drama sein melodisches Lied anstimmen, um die Arbeitenden und Kämpfenden anzuspornen, bis der ihm unbekannt Plan erfüllt ist und es ihm – eben so, wie er sich im Drama aus Prosperos Dienst befreit – möglich wird, seine materiellen Fesseln zu sprengen und auf ewig ins Zentrum seines göttlichen Lichts zurückzukehren.

Mehr noch als jede Erinnerung an mein Wort fordere ich von Euch eine süße und unauslöschliche Erinnerung an meine Statue Ariels. Ich will, daß das leichte und anmutige Bild dieser Bronze sich von nun an dem sichersten Orte im Inneren Eures Geistes einprägt. — Einst betrachtete ich die Münzsammlung eines Museums, und ich erinnere mich, wie

das Wort *Hoffnung* auf einer alten Münze, halb verwischt auf dem brüchigen, abgegriffenen Goldstück, meine Aufmerksamkeit auf sich zog. Beim Betrachten der verblaßten Inschrift sann ich darüber nach, ob sie wohl Einfluß auf die Wirklichkeit besessen hatte. Wer weiß, welche tätige und edle Wirkung auf Charakterbildung und Leben einiger Generationen von Menschen diesem Motto gerechterweise zugeschrieben werden darf, wenn es unablässig die Gemüter anregte und beschäftigte? Wer weiß, wie viele in Frage gestellte Freuden sich erfüllten, wie viele großherzige Unternehmungen reiften, wie viele böse Absichten schwanden, wenn die Blicke das aufmunternde Wort trafen, das wie ein schriftlicher Schrei der von Hand zu Hand gehenden Metallscheibe eingeprägt war?... Möge das Bild dieser Bronze – in Eure Herzen gestanzt – dieselbe unscheinbare, aber entscheidende Rolle in Eurem Leben spielen. Möge es während der lichtlosen Stunden der Niedergeschlagenheit in Eurem Bewußtsein die Begeisterung für das wankende Ideal wiedererwecken, Eurem Herzen die Wärme der verlorenen Hoffnung zurückgeben. Erst einmal fest im Bollwerk Eures inneren Lebens verankert, wird Ariel von dort aus die Seelen erobern. Ich sehe ihn, wie er Euch dereinst von hoch oben voller Dankbarkeit zulächeln wird, wenn Euer Geist im Schatten versinkt. Ich glaube an Euren Willen, an Euer Bemühen, und mehr

noch an die Bemühungen derer, denen Ihr das Leben schenken und denen Ihr Euer Werk übergeben werdet. Ich berausche mich oft an dem Traum von jenem Tage, an dem die Dinge der Realität den Gedanken eingeben werden, daß die Kordillere, die aus dem Boden Amerikas aufsteigt, so behauen wurde, um der endgültige Sockel dieser Statue, um der unverrückbare Altar ihrer Verehrung zu sein!

## VIII

Also sprach Prospero.— Die jungen Schüler trennten sich vom Meister, nachdem sie ihm wie Söhne voller Zuneigung die Hand gedrückt hatten. Von seinem sanften Worte begleitete sie das anhaltende Vibrieren, das den Klagelaut eines angeschlagenen Kristallglases in heiterer Atmosphäre ausklingen läßt. Es war die letzte Stunde des Nachmittags. Ein Lichtstrahl der ersterbenden Sonne querte das verschwiegene Halbdunkel des Raumes und schien, die Stirn der Bronzestatue berührend, in den stolzen Augen Ariels den unruhigen Funken des Lebens zu entfachen. Sich weiter verlängernd, erinnerte der Lichtstrahl an einen langen Blick, den der Geist, gefangen in seiner Bronze, auf die sich entfernende jugendliche Gruppe warf.— Eine lange Wegstrecke legte die Gruppe schweigend zurück. Im Schutze dieser einmütigen Andacht zeigte sich im Geiste aller jenes feine Kondensieren der in ernste Dinge versunkenen Meditation, das eine heilige Seele sublim mit dem langsamen, ruhigen Herabrieseln der Tautropfen auf dem Wollfell eines Lammes verglich.— Als der rauhe Kontakt mit der Masse sie der Wirklichkeit, die sie umschloß, zurückgab, war es schon Nacht geworden. Eine warme und heitere Sommernacht. Anmut und Ruhe, die sie

aus ihrer Urne von Ebenholz über die Erde streute, triumphierten über die Prosa, die über den von Menschenhand geordneten Dingen lag. Allein die Anwesenheit der Menge störte ihre Verzückung. Ein lauer Lufthauch ließ die Atmosphäre in schmachtender, köstlicher Hingabe erschauern, dem zitternden Gefäß in der Hand einer Bacchantin gleich. Die Schatten schwärzten nicht den völlig reinen Himmel, sie gaben seiner Bläue nur den dunklen Ton, in welchem sich die Heiterkeit des Denkens auszudrücken scheint. Die großen Sterne verliehen ihnen einen Emailleschimmer, sie funkelten inmitten eines unendlichen Zuges; Aldebaran, mit seinem Purpurgewand aus Sternenlicht; Sirius, wie die Höhlung eines niellierten Silberkelchs, der über die Welt ausgegossen ist; das Kreuz des Südens, dessen geöffnete Arme sich über dem Boden Amerikas ausbreiten, als wollten sie eine letzte Hoffnung verteidigen...

Und dann, dem langen Schweigen ein Ende bereitend, wies der Jüngste der Gruppe, den sie wegen seiner nachdenklichen Selbstversunkenheit „Enjolras“ nannten, nacheinander auf das träge Wogen der menschlichen Herde und die strahlende Schönheit der Nacht, und sprach:

„Während die Menge vorübergeht, sehe ich, wie sie zwar den Himmel nicht anblickt, der Himmel sehr wohl aber sie. Auf ihre gleichgültige, dunkle Masse schwebt, wie über

Ackerfurchen, von hoch oben etwas herab. Das Vibrieren der Sterne gleicht den Handbewegungen eines Sämanns.“

## Rodó, Prospero und die Statue Ariels Das literarische Projekt einer hispanoamerikanischen Moderne

Viel Zeit muß noch vergehen, ehe in Europa jenes Vorurteil verschwindet, das einen Großteil der amerikanischen Republiken als Brutstätte von Revolutionen und als Länder erscheinen läßt, in denen Aufstände, Unruhen und *Massaker* jeder Art an der Tagesordnung sind.<sup>1</sup>

So aktuell diese Äußerung auch klingen mag: Sie stammt nicht von einem lateinamerikanischen Schriftsteller, Journalisten oder Politiker unserer Tage. Mit diesen Zeilen reagierte José Enrique Rodó in einem am 29. April 1912 in Montevideo abgedruckten Artikel auf die Nachricht einer madrilenischen Tageszeitung, derzufolge Revolutionäre in Paraguay die Hauptstadt ihres Landes angegriffen hätten und nun „Panik in Montevideo“ herrsche. Wohlgemerkt: in Montevideo. Zwar waren die Informationen über die Auseinandersetzungen im Nachbarland Uruguays telegraphisch

<sup>1</sup> Rodó, José Enrique: Nuestro desprestigio. In (ders.): *Obras Completas*. Madrid: Aguilar 1957, p. 1033; ich zitiere im folgenden aus dieser spanischsprachigen Ausgabe unter Angabe der Seitenzahl im Text, wobei die Übersetzungen jeweils von mir stammen. Aus der vorliegenden Übersetzung *Ariels* wird ohne Seitenangaben zitiert.

nach Madrid übermittelt worden, doch hatte man sich in der alten Metropole des spanischen Kolonialreichs nicht um die letzten Feinheiten der politischen Geographie auf dem Subkontinent gekümmert und den Unterschied vor den gleichklingenden Garantierungen der Ländernamen Paraguay und Uruguay getilgt. Gewiß: ein Versehen. Doch paßte die Meldung selbst ins Bild, das man sich von Lateinamerika nach Rodós Ansicht nicht nur in Spanien, sondern in Europa überhaupt machte. An diesem einseitigen Bild hatten auch die neuen Telegraphenverbindungen mit ihren Möglichkeiten einer raschen und direkten Kommunikation zwischen alter und neuer Welt nichts geändert; und der uruguayische Schriftsteller wußte – wie er in seinem Artikel einräumte – nur zu gut von Bürgerkrieg, Unruhe und Gewalt, die das politische Leben der amerikanischen Republiken – auch in seiner eigenen Heimat – immer wieder erschütterten und damit den europäischen Lateinamerika-Stereotypen immer neue Nahrung gaben. Ein Jahrhundert war seit dem so verheißungsvollen Beginn des Befreiungskampfes der spanischen Kolonien gegen das verhaßte Mutterland vergangen, und doch hatte diese Zeitspanne nicht ausgereicht, um überall stabile politische Strukturen zu errichten. Am Ende des 19. Jahrhunderts sahen sich die Lateinamerikaner zunehmend mit rassistischen Vorurteilen angesichts ihrer angeblichen

Inferiorität konfrontiert und mußten mit ansehen, wie in Europa und den USA eine auf diesen Vorurteilen basierende sozialdarwinistisch denkende Machtpolitik unverhohlen auf immer aggressivere Weise betrieben wurde. Die von Humboldt erahnten und immer wieder beschworenen Zukunftschancen Amerikas, die einst auch auf Hegels einflußreiche Rede vom „Kontinent der Zukunft“ nicht ohne Wirkung geblieben waren, hatten längst einem pessimistischeren Bild von Lateinamerika Platz gemacht, das in wachsendem Maße auch das Selbstbild der Lateinamerikaner prägte: An die Stelle der Metapher vom ‚jugendlichen‘ war mehr und mehr jene vom ‚kranken‘ Kontinent getreten. Die Zeit der „Besuche“, der nordamerikanischen Kanonenbootpolitik, vor der der Kubaner José Martí 1891 in seinem Essay *Nuestra América* (Unser Amerika) noch gewarnt hatte, war bereits angebrochen, als der Venezolaner César Zumeta auf die Metaphorik des kranken Kontinents in (selbst-)kritischer Weise zurückgriff und am Ende seines 1899 in New York verfaßten Essays *El continente enfermo* (Der kranke Kontinent) die „an Schwäche erkrankten“ Länder seines Kontinents dazu aufrief, sich endlich zu bewaffnen und vereint zu kämpfen. Auch Rodó rief zu Einheit und selbstbewußtem Kampf auf, doch wählte er mit seinem programmatisch zu Beginn des neuen Jahrhunderts veröffentlichten *Ariel* ein anderes Terrain für diese Auseinan-

dersetzung: Er verlegte den Kampf auf das Gebiet der Kultur.

Dies bedeutete keineswegs, daß er – wie ihm oft zu Unrecht vorgeworfen wurde – die konkreten Gefahren der politischen, wirtschaftlichen und militärischen Expansion der USA für die Länder Lateinamerikas nicht erkannt hätte<sup>2</sup>. Für den Politiker Rodó bestand das höchste *politisch* zu realisierende Ziel in der Einheit Hispanoamerikas, ja Lateinamerikas insgesamt unter Einschluß Brasiliens. So erklärte er anläßlich der Hundertjahrfeier der Unabhängigkeit Chiles vor dem Kongreß in Santiago im Jahre 1910, daß über dem „nationalen Vaterland“ immer die *Magna Patria*, das „amerikanische Vaterland“ (554), stehen müsse. Zwar habe es – so Rodó in deutlicher Anspielung auf die erwähnte Identitätskrise Lateinamerikas an der Schwelle zum neuen Jahrhundert – nicht nur „Unwissenheit und Hochmut“ im Ausland, sondern auch Selbstzweifel bei den Hispanoamerikanern gegeben. Doch sah der uruguayische Abgeordnete in seiner Rede vor dem chilenischen Kongreß diese Zeit des Zweifels nun zu Ende gehen. Wie ein Echo auf eine der berühmtesten Pas-

<sup>2</sup> Das Bewußtsein für diese Gefahr wird in Rodós Schreiben zum Beispiel belegt durch Prosperos Ausführungen zu den Konsequenzen der Herausbildung großer *Trusts* in den Vereinigten Staaten im sechsten Kapitel von *Ariel*.

sagen in Martí *Nuestra América*<sup>3</sup> klingen hier die Worte des Politikers aus Montevideo:

Wir waren bis gestern noch wenig mehr als ein geographischer Name: Wir fangen an, eine Kraft zu sein. Wir waren ein kühnes Versprechen: Wir fangen an, eine Realität zu sein. (553)

Wie für Martí war für Rodó der Einheitsgedanke Simón Bolívars, wenn auch in einem weltpolitisch grundlegend veränderten Kontext, noch immer höchste Verpflichtung. Bolívars Ideen strahlten am Jahrhundertende heller denn je. Schon der elfjährige José Enrique hatte sich mit dem „unsterblichen *Libertador*“ in einem Beitrag von 1882 für eine von ihm mitbegründete Schülerzeitschrift auseinandergesetzt und eine Befreiung der politisch noch nicht unabhängigen Länder Amerikas gefordert. Und noch am Ende seines Lebens

<sup>3</sup> Bei Martí hatte es geheißt: „Wir waren eine Vision: die Brust eines Athleten, die Hände eines Gecken und die Stirn eines Kindes. Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakkos aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien.“ Martí, José: Unser Amerika. In: Rama, Angel (Hg.): *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, p. 62. In der Fortsetzung des Martí-Zitats werden dann die gesellschaftlich Ausgegrenzten – u.a. Indianer, Schwarze und bäuerliche Landbevölkerung – in die zu verwirklichende Identitätskonzeption Lateinamerikas miteinbezogen. Auf den sich hier abzeichnenden Gegensatz zwischen Martí und Rodó wie auch auf die Frage der *Maske* komme ich zurück.

zollte der uruguayische Literat dem längst zur Legende gewordenen „Mann der Tat“ seinen Respekt.

José Enrique Rodó, am 17. Juli 1871 in Montevideo als siebtes Kind eines katalanischen Kaufmanns und einer Uruguayerin in Montevideo geboren, hatte schon mit vier Jahren lesen gelernt und in der Folge eine ausgezeichnete Schulbildung genossen. In der reich ausgestatteten Bibliothek seines literarisch interessierten Vaters war er darüber hinaus früh mit den großen Autoren der spanischsprachigen Welt in Berührung gekommen. Nach dem plötzlichen Tod des Vaters 1885 spitzten sich jedoch bald die finanziellen Schwierigkeiten der zuvor wohlhabenden Familie zu: Der Junge mußte nun zu deren Lebensunterhalt beitragen und in einer Kanzlei arbeiten. Auch später wird der in Geldangelegenheiten unerfahrene Rodó immer wieder von finanziellen Sorgen geplagt und von Gläubigern verfolgt werden – eine Tatsache, die nicht ins öffentliche Bild des Ästheten passen wollte und den Zeitgenossen weitgehend verborgen blieb. Obwohl Rodó seine Universitätsstudien niemals abgeschlossen und sich seine Kenntnisse größtenteils autodidaktisch angeeignet hatte, erhielt er 1898 einen Lehrstuhl für Literatur an der Universität von Montevideo, den er drei Jahre lang – also auch während der Niederschrift und Veröffentlichung von *Ariel* – innehatte. Seitdem er zwischen 1895 und 1897 die

von ihm mitbegründete *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (Nationale Zeitschrift für Literatur und Gesellschaftswissenschaften) geleitet hatte, war sein Name nicht nur im Geistesleben Uruguays, sondern auch in den anderen spanischsprachigen Ländern des ganzen Kontinents bekannt geworden. Sein internationales Prestige, dessen er sich seit der Veröffentlichung von *Ariel* sicher sein konnte, versuchte Rodó seit 1902 auch als Abgeordneter des uruguayischen Repräsentantenhauses zur Durchsetzung vor allem kultureller Belange in die Waagschale zu werfen. Sein Einfluß auf die uruguayische Politik blieb jedoch eher gering, zumal er immer häufiger versuchte, den parteipolitischen Ränkespielen gerade auch in seiner eigenen Partei der Colorados aus dem Wege zu gehen.

So bildete die Literatur stets das Zentrum eines an äußeren Ereignissen im Grunde recht armen Lebens. 1916 verließ Rodó zum ersten Male Südamerika und begab sich als Korrespondent zweier argentinischer Zeitschriften auf eine Reise nach Europa, wo sich sein Gesundheitszustand dann rapide verschlechterte. Gerade erst 45 Jahre alt, verstarb Rodó am 1. Mai 1917 in Palermo. 1920 wurden seine sterblichen Überreste nach Montevideo überführt und, begleitet von einer Vielzahl offizieller Huldigungen, im *Panteón Nacional* beigesetzt.

Rodós vielleicht wichtigstes philosophisches Werk, die *Motivos de Proteo* (Motive des Proteus), mit dessen Niederschrift er bald nach der Veröffentlichung *Ariels* begonnen hatte, erschien 1909, erreichte aber längst nicht mehr die Verbreitung und Resonanz seines berühmtesten Textes, der ihn gerade in den Augen der Jugend Amerikas, welcher das Werk ja gewidmet war, zum Propheten einer selbstbestimmten Zukunft des Kontinents werden ließ. In einer Vielzahl von Essays und Artikeln, die 1913 in einer Auswahl unter dem Titel *El Mirador de Próspero* (Prosperos Ausguck) veröffentlicht wurden, beschäftigte er sich mit den großen kulturpolitischen und geschichtlichen Fragen, die den Kontinent während der ersten Jahre des 20. Jahrhunderts bewegten. Zu den wichtigsten Schriften dieses Bandes zählte ein gelungenes Portrait Simón Bolívars, dessen Amerikanismus er Jahrzehnte zuvor schon gehuldt hatte. Rodó verankerte den politischen Einheitsgedanken des *Libertador* nun in seiner Vorstellung von einer kulturellen Einheit Lateinamerikas und bezog Bolívars Heroismus auf die noch immer gültigen amerikanistischen Ziele des 1830 Verstorbenen. Die Konzeption kultureller Einheit – wie auch sein an Carlyle orientiertes Verständnis von Heldentum – hatte Rodó aber bereits in jenem Werk entwickelt, das ihn an der Wende zum 20. Jahrhundert zu einem der großen Lehrmeister und Repräsentanten des la-

teinamerikanischen Denkens machen sollte: *Ariel*.

Die Figur eines Lehrmeisters, der von seinen Schülern Prospero genannt wird, prägt diesen Text von Beginn an. Seine Gestalt betritt als erste die Bühne, seine Rede bildet den Text des in sechs Kapitel untergliederten Hauptteils, seine Stimme bannt die jugendlichen Zuhörer und läßt sie am Ende der geradezu hymnischen Ansprache in Verzückerung geraten. Dessen ungeachtet wird *Ariel* im allgemeinen als Essay bezeichnet. Versuchen wir, diesen wichtigen Punkt präziser zu fassen.

Die Kapitel II bis VII bilden die Abschlußrede, die ein Lehrer oder Dozent am Ende eines Studienjahres an seine Schüler oder Studenten richtet. Sie orientiert sich in ihrem rhetorischen Aufbau an jenen Universitätsreden, die sich gerade im Bereich des Río de la Plata einer großen Beliebtheit erfreuten<sup>4</sup>. In diese Rede, die vor allem bei den Übergängen zwischen den einzelnen Kapiteln auf ihre Mündlichkeit sowie auf einen gewissen dialogischen Grundzug aufmerksam macht, sind immer wieder Abschnitte eingearbeitet, die sich anderen Gattungen zuordnen lassen. Dies betrifft etwa die Erzählung vom Gastfreundlichen König im dritten Kapitel, vor allem aber

<sup>4</sup> Einflußreich waren insbesondere die Rektoratsreden von Lucio Vicente López in Buenos Aires; vgl. hierzu Real de Azúa, Carlos: Prólogo. In: Rodó, José Enrique: *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1976, p. X.

Abhandlungen, die einen deutlich essayistischen Charakter besitzen. Die Nähe des lateinamerikanischen Essays zu Formen fingierter Mündlichkeit und insbesondere zur Form der Rede hat es Rodó dabei erleichtert, das Genre des Essays mit seinem oratorischen Grundzug in die Rede Prosperos zu integrieren. Da gerade die essayistischen Passagen zu den berühmtesten und meistdiskutierten zählen, ja in manchen Anthologien allein dieses Werk vertreten<sup>5</sup>, wurde die mehr als unpräzise Bezeichnung *Ariels* als Essay üblich.

Damit wurde das Werk stillschweigend dem Bereich der nicht-fiktionalen Prosa zugeordnet. Dies macht zwar viele Facetten der späteren Rezeption und vor allem die zahlreichen Mißverständnisse im Verlauf der vergangenen knapp hundert Jahre nachvollziehbarer, erschwert aber ein volles Verständnis *Ariels* als literarisches Werk. Die fiktionalen Elemente beschränken sich in *Ariel* keineswegs auf die miteinbezogenen Erzählungen und Parabeln. Die Anlage des gesamten Textes ist fiktional fundiert. Denn die Kapitel I und VIII, die nicht nur Prolog und Epilog darstellen, son-

<sup>5</sup> Dies betrifft auch die Auswahl der erstmals von Maria Bamberg ins Deutsche übertragenen *Ariel*-Kapitel durch den renommierten uruguayischen Literaturtheoretiker Angel Rama; vgl. Rodó, José Enrique: *Ariel* (1900). In: Rama, Angel (Hg.): *Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, pp. 97–123.

dern Prosperos Rede gleichsam rahmen und ihr damit auch den Status eines Binnentextes vermitteln, werden von einem literarischen Erzähler gestaltet, der keine Instanz außerhalb des Textes ist, sondern vielmehr eine vom Autor geschaffene Figur darstellt. Diese Erzählerfigur darf ebensowenig wie Prospero mit dem Autor, mit José Enrique Rodó, gleichgesetzt werden. Infolgedessen sind nicht nur die narrativen Teile des ersten und achten Kapitels dieser auktorial modellierten Erzählerfigur (und nicht etwa direkt Rodó) zuzuordnen, sondern auch die Deutungen der Shakespearschen Symbolik, welche noch vor dem Beginn von Prosperos Rede vorgetragen werden. Es gilt also, Prospero, Erzählerfigur und realen Autor nicht miteinander zu verwechseln, sondern klar voneinander zu trennen.

Und dennoch basiert ein gut Teil der Wirkung des Werkes gerade auf dieser von Rodó einkalkulierten Verwechslung. Denn die ‚rahmenenden‘ Kapitel führen eine Beziehung zwischen Meister und Schüler ein, die jener zwischen Autor und Leser analog ist. Ohne hier alle in den Text eingeführten Gestaltungen des impliziten Lesers darstellen zu können, darf doch festgehalten werden, daß eine Rezeptionssituation und eine Rezeptionshaltung innerhalb des fiktionalen Textes angelegt bzw. vorweggenommen werden. Und selbst die Wirkung auf das Publikum bei der Aufnahme der Rede – oder besser: des Diskurses – wird im

Schlußkapitel nicht nur in der Gruppe von Prosperos Schülern, die den Saal soeben verlassen haben, vorgeführt: die fiktionale Gestalt des jüngsten Studenten, dessen Name Enjolras seinerseits auf eine literarische Figur aus Victor Hugos *Les Misérables* (Die Elenden) verweist, führt in individueller Form eine erste schöpferische Umsetzung des Gehörten bzw. Gelesenen vor.

Das für den Text charakteristische Oszillieren zwischen dem Fiktionalen und dem Nicht-Fiktionalen findet sich von Beginn an auch auf der Ebene des Spiels mit den Bezugstexten. Bereits der Titel signalisiert dem Leser die Beziehung zur literarischen Gestalt des Luftgeistes Ariel aus Shakespeares wohl 1611 verfaßtem Werk *The Tempest* (Der Sturm). Daß es gerade ein Theaterstück ist, welches zu Beginn des Werkes aufgerufen wird, unterstreicht, daß dem Auftritt Prosperos im ersten Kapitel die Züge einer überaus bühnenwirksamen Inszenierung anhaften. Es wäre im übrigen aufgrund einer ganzen Reihe von dramatischen Elementen zweifellos möglich – und hier blendet sich eine weitere Gattung ein –, Rodós *Ariel* auf die Bühne zu bringen, ein Wagnis, das, soweit ich sehe, freilich noch von keinem Regisseur eingegangen wurde.

Hinter Shakespeares *airy spirit* – Ariels Name, englisch ausgesprochen, läßt den Namen des Luftgeists durchsichtig werden –, verbirgt sich ein zweiter Ariel: die Figur aus

Ernest Renans ‚drame philosophique‘ *Caliban. Suite de la Tempête* (Caliban. Fortsetzung des Sturms) von 1878. Zwar wird in Rodós Text nirgends explizit auf dieses Lesedrama verwiesen (was uns auf den für die Interpretation *Ariels* wichtigen Unterschied zwischen expliziten und impliziten Verweisen aufmerksam macht), doch deutet eine Anspielung im vierten Teil von Prosperos Rede auf diese literarische Beziehung hin.

Bevor wir auf die vielfältigen Bezüge zu den beiden ‚Vorläufern‘ von Rodós *Ariel* eingehen können, gilt es zunächst festzuhalten, daß sich Renans ‚philosophisches Drama‘ genau in jenem Zwischenbereich zwischen Literatur und Philosophie ansiedelte, der auch für das kulturelle Projekt Rodós bestimmend ist. In diesem Zwischenbereich, auf diesem Terrain der Kultur situiert Rodó sein Schreiben, und hier platziert er auch von Beginn an sein bekanntestes Werk. Schon die ersten Kapitel führen neben Schriftstellern wie Shakespeare, Chateaubriand, Huysmans, Hugo, Uhland, Schiller oder Goethe auch Autoren bzw. Texte ein, die eher dem Bereich der Philosophie, Anthropologie oder Religion zuzuordnen sind: neben Renan zählen hierzu insbesondere Guyau, Fouillée, Michelet, Kant oder Taine sowie Zitate aus dem Buch der Bücher, der Bibel. Das auf den ersten Blick verwirrende Geflecht, das die explizit hergestellten Beziehungen zu diesen und anderen Autoren und Texten bilden,

baut eine Dialogstruktur auf, die einen wichtigen Grundzug *Ariels* ausmacht. Gewiß ist es statthaft, die Beziehung zwischen Schüler und Meister nicht als Dialog in vollem Wortsinne aufzufassen und darauf zu verweisen, daß es in Prosperos Rede allenfalls Reste eines Zwiegesprächs mit den Schülern gibt. Gewiß ist es möglich, in den Ausführungen Prosperos eine monologische Struktur auszumachen und diese darüber hinaus mit einer monologischen Tradition eines Schreibens zu verbinden, das sich in Lateinamerika der Frage der Identität widmet<sup>6</sup>. Doch übersieht eine solche Deutung, daß schon im zweiten Abschnitt des Werkes die „treuen Gefährten Prosperos“ die Bühne betreten: nicht als wohlrangierte Bände einer Bibliothek des *fin de siècle*, sondern als Dialogpartner werden die Autoren der Bücher eingeführt, die Prospero aufruft. Der oft explizit, noch häufiger aber implizit zitierte „Meister“ unter diesen „Gefährten“ ist Renan. Und selbst die Äußerungen dieses Meisters der Meister werden nicht als voneinander getrennte Monologe eingeblendet, sondern einer Kritik unterzogen.

<sup>6</sup> So Roberto González Echevarría in seiner anregenden, aber leider nur oberflächlich dekonstruktivistischen Lektüre; vgl. R. G. E.: The Case of the Speaking Statue: 'Ariel' and the Magisterial Rhetoric of the Latin American Essay. In (ders.): *The Voice of the Masters. Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press 1985, pp. 8–32.

So zeigt sich ein zweites Oszillieren innerhalb des Textes, ein Oszillieren zwischen Monolog und Dialog. Auch die letztgenannte Form ließe sich auf den französischen Religionsphilosophen und Gesellschaftskritiker und seine *Dialogues philosophiques* (Philosophische Dialoge) rückbeziehen, die unmittelbar unter dem Eindruck der Pariser *Commune* verfaßt und noch vor *Caliban* veröffentlicht wurden. Doch verweisen auch diese wie Rodós Werk selbst zurück auf die Dialoge Platons, auf deren Art von Dialogizität Prospero im ersten Teil seiner Rede deutlich anspielt.

Die Frage nach der Gattungszugehörigkeit *Ariels* läßt sich also nicht auf eine einfache Weise beantworten, erschließt uns aber neben den formalen auch einige der inhaltlichen Grundlinien des Textes. Gattungselemente von Essay, Erzählung und Drama, aber auch von Hymnus, Monolog und philosophischem Dialog werden in diesem Text ebenso miteinander verwoben wie fiktionale und nicht-fiktionale bzw. narrative und diskursive Elemente. Und doch fehlt in dieser Darstellung noch die Definition, die Prospero selbst seiner Rede vorausschickt, sei seine Ansprache an die Jugend, so der „alte und verehrte Meister“, doch „eine Gattung sakraler Redekunst“.

Dieser Hinweis Prosperos verdient in mehrfacher Hinsicht Beachtung. Auf der Ebene einer internen Kommunikation zwischen Meister und Schülern gibt er eine Rezeptionshaltung

vor, die sehr wohl konkrete Gestalt annimmt: die Lehre des *Maestro* wird in einer quasi-sakralen Atmosphäre vernommen und verinnerlicht<sup>7</sup>. Damit wird, wie bereits betont, auch die Art der Aufnahme des Textes durch ein (historisches) lateinamerikanisches Publikum vorgegeben, was wiederum die Frage nach der Rolle der Literatur in den lateinamerikanischen Gesellschaften des *fin de siècle* ins Zentrum rückt – eine Frage, deren Hintergründe und Zusammenhänge im Vorwort zur vorliegenden Ausgabe entwickelt wurden.

Diese Gesellschaften waren, wenn auch in zeitlich und räumlich unterschiedlich intensiver Weise, einem Modernisierungsprozeß ausgesetzt, der eine grundlegende Säkularisierung des öffentlichen Lebens mit sich brachte<sup>8</sup>. Die Kirche hatte ihre ehemals dominante

7 Hier ließen sich Parallelen zur sakralisierten Atmosphäre herstellen, in der die politischen Reden Martí's – den man nicht von ungefähr zu Lebzeiten schon ‚Meister‘ und ‚Apostel‘ nannte – aufgenommen wurden; vgl. hierzu Ette, Ottmar: *José Martí. Teil I. Apostel – Dichter – Revolutionär. Eine Geschichte seiner Rezeption*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1991, insbesondere Kapitel 2.1.

8 Auf einige der Folgen dieses Säkularisierungsprozesses für die Literatur des hispanoamerikanischen Modernismus hat in neuerer Zeit aufmerksam gemacht Gutiérrez Girardot, Rafael: *La literatura hispanoamericana de fin de siglo*. In: Iñigo Madrigal, Luis (Hg.): *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Bd. II: *Del neoclasicismo al modernismo*. Madrid: Ediciones Cátedra 1987, pp. 497–506.

Rolle im öffentlichen Leben längst verloren. Die von außen in Gang gesetzten Modernisierungsprozesse stellten die Frage nach einer gleichsam von innen vorgegebenen, selbstbestimmten Orientierung, vor allem aber nach der Autorität, auf die unterschiedlichste Positionen innerhalb der säkularisierten Gesellschaften Anspruch erhoben. Angesichts des entstandenen Vakuums bezüglich *autorisierter* Ziel- und Wertvorstellungen versuchte die Literatur der Modernisten, eine neue Orientierungs-, ja Führungsrolle für die Gesamtgesellschaft zu übernehmen. Die alten Institutionen konnten sich auf keine generell anerkannte Autorität und Legitimation mehr berufen: Prospero wird die Vertreter konkurrierender Wertvorstellungen in seiner Rede als „selbsternannte“ Wächter und Hüter, die nur an einer fortgesetzten Abschottung Lateinamerikas von allen äußeren Einflüssen interessiert seien, abqualifizieren.

Dem Literaten ist damit eine, wenn auch nicht unbestrittene, Funktion zugewachsen, die ihn zum *maitre penseur*, zum Vordenker der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung macht. Dies ist der Einsatz, um den es in *Ariel* in ganz wesentlicher Weise geht. Auch die Autorität des Autors verlangt jedoch nach Rechtfertigung. Diesem Rechtfertigungsdruck entspricht ein komplexes Spiel von Desakralisierung und Resakralisierung, das sich gerade in *Ariel* – dort im übrigen auch für den Be-

reich der Naturwissenschaften – nachweisen läßt.

Die bereits beobachtete Sakralisierung der Redekunst Prosperos wird textintern unter anderem dadurch gestützt, daß der Titel des *Maestro* neben der literarischen Figur Prosperos sowohl auf den französischen Intellektuellen Ernest Renan als auch auf Jesus bezogen wird. Das Gottesprädikat des Gottessohns wird so auf den sterblichen Autor übertragen, und Prospero nimmt hier in bezug auf Rodó gewiß eine Platzhalterrolle ein. Der Schriftsteller wird damit zum Verkünder der Wahrheit. In dem ebenso poetologisch wie autobiographisch zentralen und vieldeutigen Gedicht *Yo soy aquel* (Ich bin derselbe) von Rubén Darío, das sich nicht zuletzt der Auseinandersetzung mit dem uruguayischen Literaten verdankt, wird es wenige Jahre später programmatisch heißen:

Nackt muß die Seele, die dort eintritt, sein,  
von heiligem Fieber und Verlangen zitternd,  
über scharfe Disteln und spitze Dornen gehen:  
so nur träumt sie, so nur bebt und singt sie.

Leben, Licht und Wahrheit, dreifache Flamme  
erzeugt die endlos glühende innere Flamme.

Die reine Kunst, wie Christus ruft sie aus:

*Ego sum lux et veritas et vita!*<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Darío, Rubén: *Yo soy aquel / Ich bin derselbe*. In: *Poesie der Welt. Lateinamerika*. Berlin: Propyläen Verlag 1986, p. 59.

In Rodós *Ariel* erfolgt die Verkündigung dieser Wahrheit an einem auf den ersten Blick profanen Ort: einer *sala de estudio*, halb Lehrsaal, halb Bibliothek. Die Inszenierung dieser Bibliothek und dieses Interieurs verrät die Lektüre von Joris-Karl Huysmans 1884 erschienenem Roman *A rebours* (Gegen den Strich), der zum Kultbuch des französischen Ästhetizismus im *fin de siècle* geworden war<sup>10</sup> und schon wenige Jahre nach seinem Erscheinen – wohl zum ersten Mal in Lateinamerika – einem Roman aus der sogenannten ‚Neuen Welt‘ als literarisches Vorbild diente<sup>11</sup>. Auch in *Amistad funesta* (Verhängnisvolle Freundschaft), diesem schon 1885 erschienenen Roman José Martí, kam nämlich einer Bibliothek entscheidende Bedeutung zu; und auch in diesem frühen modernistischen Text stand in deren Zentrum eine literarische Figur: *un aéreo busto de la Mignon de Goethe*. Die Nähe der Mignon-Büste zur Bronzestatue des *airy spirit* in Rodós *Ariel* ist bemerkenswert, dürfte aber kaum auf einer Vertrautheit Rodós

<sup>10</sup> Wegen der großen Bekanntheit des Romans erwähnt Prospero auch nicht den Autor, sondern nur den Namen des Protagonisten dieses Romans, Des Esseintes.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Meyer-Minnemann, Klaus: *Der spanischamerikanische Roman des Fin de siècle*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1979, Kapitel II, sowie Ette, Ottmar: ‚Ciertamente indio que sabe francés‘: Intertextualität und literarischer Raum in José Martí ‚Amistad funesta‘. In: *Iberoamericana* (Frankfurt) IX, 25–26 (1985), pp. 42–52.

mit diesem 15 Jahre zuvor veröffentlichten Text beruhen, war Martís *Amistad funesta* doch als Auftragsarbeit unter weiblichem Pseudonym in einer obskuren und kurzlebigen spanischsprachigen Zeitschrift in den USA erschienen und seither nicht mehr gedruckt worden. Die Gründe für diese Übereinstimmungen dürften vielmehr in einer zwar nicht identischen, aber doch in manch wesentlichem Aspekt übereinstimmenden Ästhetik der Modernisten Martí und Rodó (bzw. Darío) zu suchen sein.

Der Raum, in dem Prospero seine Schüler ein letztes Mal versammelt, wird von Ariels Statue beherrscht. Die Ekphrasis, also die literarische Darstellung einer (wohl imaginierten) bildhauerischen Konkretisierung der Shakespeareschen Gestalt, erfolgt durch die Erzählerfigur und führt die Bewegung fort, in welcher die Statue Ariel festhält. So wird das Ende des Shakespeareschen Stücks zum Beginn von Rodós *Ariel*, so wie in anderer Weise Renans *Caliban* sich schon im Titel als *suite*, als Fortsetzung zu erkennen gegeben hatte, um den narrativen Faden aus Shakespeares *The Tempest* weiter-spinnen zu können. Die Zwischenschaltung eines anderen Kunstwerks, dessen hoher künstlerischer Wert beständig hervorgehoben wird, erlaubt es Rodó, über die Ekphrasis des Erzählers das Kunststück zu vollbringen, einen Luftgeist konkrete literarische Gestalt annehmen zu lassen und den Lesern gleichsam plastisch

vor Augen zu führen. Die weit geöffneten Flügel dieser Bronzestatue ließen sich dabei als Zeichen einer intimen Verschmelzung von antiker Kunst und christlicher Vorstellungswelt deuten: Die Mädchengestalt Psyche, die an anderer Stelle in den Text eingearbeitet ist, wird von der (geschlechtslosen) Figur eines christlichen Engels in derselben Weise überlagert, wie die Kultur der Spätantike – folgt man Prosperos Worten – mit dem frühen Christentum in Griechenland eine vollendete Verbindung eingegangen war.

In der Statue Ariels vereinigen sich damit jene beiden Traditionsstränge, an die das lateinische Amerika in Prosperos Vision anknüpfen sollte, mit jener frühen literarischen Gestalt der europäischen Neuzeit, die selbst eine direkte Beziehung zur Neuen Welt aufweist. Denn *The Tempest* greift nicht allein auf Montaignes *Essais*, sondern auch auf historische Ereignisse, auf einen Schiffbruch zurück, der sich vor den Bermudas ereignet hatte und dem elisabethanischen Dramatiker aus Reiseberichten bekannt war<sup>12</sup>. So bündeln sich in

<sup>12</sup> Diese ‚koloniale‘ Herkunft des Stoffes mag mit dazu beigetragen haben, daß *The Tempest* in den außereuropäischen Literaturen des 19. und 20. Jahrhunderts ein so großes kreatives Interesse zuteil wurde: für Lateinamerika sei hier nur an den Essay *Caliban* des Kubaners Roberto Fernández Retamar oder an das Theaterstück *Une tempête* des Martinikaners Aimé Césaire erinnert. Einen guten Überblick speziell über die Rezeptionsgeschichte außerhalb Europas bietet Bader, Wolfgang: Von der Alle-

der Bronzestatue Ariels in weitaus höherem Maße als in der abstrakten Symbolik des Gegensatzes zwischen Ariel und Caliban, die kurz zuvor im ersten Kapitel eingeführt wird, die verschiedenen Kulturtraditionen und Argumentationsstränge, die Rodós modernistisches Werk strukturieren. Gleichzeitig wird die sakrale Dimension der Bronzestatue deutlich, die Lehrsaaal bzw. Bibliothek in einen Sakralraum verwandelt, der auf die engelhafte Gestalt des Luftgeistes hin perspektiviert ist. So wird verständlich, warum Ariel auf den ersten Seiten des Werkes zunächst vom Erzähler zum Numen, zum Schutzgott des Raumes, erhoben und dann auch von Prospero als persönliche Schutzgottheit angerufen wird. Vor Beginn seiner Rede berührt Prospero „die Stirne der Statue“, und so überträgt sich auch auf ihn jene göttliche Kraft, die in ihrer kosmischen Dimension im achten Kapitel kulminiert: dort geht von den Sternen aus, was sich zunächst in der *sala de estudio* vollzogen hatte. Die heilige Zahl 8 schließt hier symbolisch den Kreis und öffnet ihn zugleich auf eine kosmische Ewigkeit.

So wird erkennbar, daß nicht nur die *Rezeptionshaltung*, sondern auch die *Rezeptionssituation* innertextlich in starkem Maße sakrali-

gorie zum Kolonialstück. Zur produktiven Rezeption von Shakespeares ‚The Tempest‘ in Europa, Amerika und Afrika. In: *Poetica* (München) XV, 3–4 (1985), pp. 247–288.

siert ist. Für die außertextliche Ebene bedeutet dies die Vorwegnahme, zumindest aber Anlage einer Rezeption, die nun nicht mehr die Statue, sondern das gleichnamige Buch ins sakrale Zentrum stellt und zu einem möglichen ‚Kultbuch‘ werden läßt. Beiden Ebenen wiederum entspricht die stilistische Ausgestaltung des Werkes und vor allem das, was die zeitgenössischen Kritiker als Gipfel einer vollendeten Kunst des Schreibens feierten und was heute manchem Leser die größten Schwierigkeiten zu bereiten scheint: die feierliche Sprache und das Pathos des Buches. Rodó hat immer und immer wieder an der Sprache seiner Schriften gefeilt; seine Sätze waren wohlkalkuliert. Dies mag auch die Tatsache belegen, daß der uruguayische Literat zum Schrecken der Setzer Montevideos wurde, gab er sich bisweilen doch erst nach der sechsten korrigierten Druckfahne widerstrebend mit dem Ergebnis zufrieden<sup>15</sup>. Die vorliegende Übersetzung ist nicht den Weg einer falschen ‚Modernisierung‘ im Sinne einer Simplifizierung gegangen. Sie hat nicht versucht, die Sprache eines Buches, das sich gegen jede Art von kultureller oder politischer Gleichmacherei ausspricht, zu säkularisieren und stilistisch

15 Grund zur Klage fand er im übrigen genug. So führte Rodós komplexer Satzbau zu einer Vielzahl von Fehlern insbesondere bei Ausgaben, die teilweise ohne seine Erlaubnis bald im gesamten spanischsprachigen Raum erschienen.

einzuebnen. Die Rhythmisierung von Rodó lyrischer Prosa, die u. a. aus dem Wechsel zwischen wenigen kurzen und kaskadenartig sich überlagernden langen Sätzen entsteht, sollte nicht zerstört werden. Gerade die zuweilen labyrinthisch anmutenden langen Sätze, die für den spanischen Leser noch ungewöhnlicher als für den deutschen waren und sind<sup>14</sup>, sollten in ihrem Versuch erhalten bleiben, vor allem am Abschluß einzelner Sequenzen und Kapitel ihre synthetisierende, alles noch einmal zusammenfassende Kraft zu entfalten. Nicht zuletzt auf ihr beruhte die von Rodó angestrebte Wirkung.

Obwohl es von Anfang an auch Gegenstimmen gab, hatten sich die Zeitgenossen in Lateinamerika doch überwiegend die sakrale Sprache in der vom Text selbst vorgegebenen Weise angeeignet und *Ariel* als ihr amerikani- stisches ‚Credo‘, ihr ‚Evangelium‘ bezeichnet. Der Autor selbst, der einen nicht unbeträchtlichen Teil der Erstausgabe seines Werkes aufkaufte<sup>15</sup> und mit amerikanistischen Widmun-

gen versehen an eine Vielzahl von Intellektuellen in Amerika und Europa verschickte, hatte versucht, in diesem Sinne die Aufnahme seines Bändchens günstig zu beeinflussen. All dies mag die Verehrung erklären, die Rodó gegen Ende seines Lebens und nach seinem Tode zu einem der gefeiertsten Literaten Lateinamerikas werden ließ. Der Politiker und Literat war nicht nur zu einem geistigen Orientierungspunkt, sondern auch zu einem Hohepriester der Kultur geworden.

Doch darf Sartres berühmtes Wort, der Schriftsteller sei „ni Vestale, ni Ariel: il est ‚dans le coup“<sup>16</sup>, getrost in mehrfachem Sinne auch auf den uruguayischen Intellektuellen angewandt werden. Gerade Rodós Sichtweise des Christentums, die Renans *Histoire des origines du christianisme* (Geschichte der Ursprünge des Christentums) und insbesondere dessen *Vie de Jésus* (Leben Jesu) viel verdankte, erhält in der Rede Prosperos einen unüberhörbar politischen Unterton. Denn der kulturtheoretische Entwurf eines lateinischen Ame-

genau 278 aufkaufte; vgl. Real de Azúa, Carlos: Rodó en sus papeles. A propósito de la exposición. In: *Escritura* (Montevideo) (3.3.1948), p. 92. Viele der Widmungen Rodós sind erhalten geblieben.

16 Sartre, Jean-Paul: *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard 1975, p. 12. Der Schriftsteller ist also – so ließe sich übersetzen – ‚mit von der Partie‘, er ist ‚kompromittiert‘, ‚engagiert‘.

14 Die pathetische Anrede der Schüler durch Prospero in der 2. Person Plural des *vosotros* ist ein weiteres Beispiel für die pathetische Diktion des Lehrmeisters, war diese Sprachform den Uruguayern doch nur aus der Literatur bekannt und gehörte weder zu ihrem noch zu Rodós aktivem Sprachgebrauch. In der Übersetzung wurde für die Anrede stets die Großschreibung gewählt.

15 Da Rodó über alles recht penibel Buch führte, weiß man heute, daß er von den 700 Exemplaren der Erstausgabe

rika, wie er den zentralen Kapiteln des Werkes zugrunde liegt, richtet sich an einem kulturpolitischen und mehr noch machtstrategischen Konzept aus, das sich um die Jahrhundertmitte in Frankreich ausgebildet hatte. Dort war die Idee des Panlatinismus insbesondere von Michel Chevalier entwickelt worden, der Europa in drei rassische Blocks zerfallen sah: einen germanisch-angelsächsischen im Norden, einen slawischen im Osten und einen lateinischen im Süden<sup>17</sup>. Als gemeinsame Grundlage der letztgenannten Rasse führte er innerhalb eines mediterranen Kontexts vor allem das Lateinische als Ursprungssprache und den römischen Katholizismus als ethisch-moralisches Fundament an, eine Vorstellung, die gerade auch auf die Region zwischen Feuerland und Mexiko bezogen und etwa in der Zeitschrift *Revue des races latines* (Zeitschrift der lateinischen Rassen) offensiv propagiert wurde. Der Anspruch Frankreichs, auf beiden Kontinenten die hegemoniale Schutzmacht

17 Diese Problematik ist bereits mehrfach, auch im deutschen Sprachraum, entwickelt worden, u. a. von Jurt, Joseph: Literatur und Identitätsfindung in Lateinamerika: J. E. Rodó: ‚Ariel‘. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* (Heidelberg) 6 (1982), pp. 68–95; Meyer-Minnemann, Klaus: Lateinamerikanische Literatur – Dependenz und Emanzipation. In: *Iberoamericana* (Frankfurt) 28–29 (1986), pp. 3–17; sowie Reid, John T.: The rise and decline of the Ariel-Caliban Antithesis in Spanish America. In: *The Americas* (Washington) XXXIV (1978), pp. 345–355.

dieser kulturellen Gemeinschaft zu sein, führte zu einer panlateinischen Außenpolitik Napoleons III., aber auch zu einer Übernahme panlateinischen Gedankenguts durch führende hispanoamerikanische Intellektuelle wie Bilbao, Carrasco Albano, Torres Caicedo oder Vicuña Mackenna bereits kurz nach der Jahrhundertmitte. So bürgerte sich nicht nur der Begriff ‚Lateinamerika‘ für die Gebiete südlich des Río Bravo rasch bei den Amerikanern selbst ein; auch der Gedanke einer kulturellen Gegensätzlichkeit zwischen einem materialistischen Norden und einem idealistischen Süden wurde in Amerika fest verankert. Obwohl Rodó selbst die Begriffe Lateinamerika, Iberoamerika, Hispanoamerika und sogar Spanisch-Amerika weitgehend synonym verwendete, da für ihn der Gedanke der Hispanität in dem größeren der Latinität aufging, machte er sich die Grundgedanken des Panlatinismus zu eigen. Er führte dabei die Anknüpfung an die lateinische Tradition zurück zur griechischen Antike, während er den Katholizismus nicht als kirchliche Institution, wohl aber als ethisch-moralische Basis in der Form des frühen Christentums in seine Vorstellungen miteinbezog. Diese für die Zeit keineswegs originellen Überlegungen flossen in Prosperos Konzeptionen ein und erklären, in welchem Zusammenhang die sakrale Ebene mit einer für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts grundlegenden politischen Vision steht. In der

Sakralisierung der Statue Ariels werden auf diese Weise Ethik und Politik mit der angestrebten neuen Funktion des Intellektuellen in den lateinamerikanischen Gesellschaften verschmolzen.

Hierin und nicht im Aufbau eines Gegensatzes zwischen Ariel und Caliban liegt ein wesentlicher Teil der schriftstellerischen Originalität von Rodós literarischem Meisterstück. Die Gleichsetzung des materialistischen Nordamerika mit Caliban und des idealistischen Südens mit Ariel hatte, bedingt durch die dualistische Vorstellungswelt des Panlatinismus, gleichsam in der Luft gelegen und war, kurz vor der Jahrhundertwende, bereits von dem in Frankreich geborenen Argentinier Paul Groussac und einmal mehr von Rubén Darío ins Werk gesetzt worden. Mit *Ariel* gelang es Rodó aber, dem, was ‚in der Luft lag‘, literarische Form, ja „bildhauerische Festigkeit“ zu verleihen und diese Luft gleichsam mit künstlerischem Geist zu erfüllen. Dabei ging es ihm, wie wir sehen werden, nicht um eine manichäische Verabsolutierung des Gegensatzes zwischen calibaneskem Norden und idealistischem Süden. Einen solchen absoluten Gegensatz konstruierte der *Arielismo*, nicht aber *Ariel*. Die Verwechslung zwischen beiden ist ebenso häufig wie jene zwischen Rodó und Prospero. Doch greifen wir nicht vor.

*Ariel* ist der Jugend Amerikas gewidmet und läßt sich über lange Passagen als Hymne an

die Jugend lesen. In der rhetorischen Darbietung Prosperos wird die jugendliche Kraft des einzelnen in biologischer Metaphorik auf die Jugendlichkeit des gesamten Kontinents übertragen. Dabei wird diese Jugendlichkeit nun aber nicht mehr als Wert an sich in eine goldene Zukunft projiziert – die Rede vom ‚jungen‘ Kontinent wurde ja, in ebenso biologischer Metaphorik, von der Rede vom ‚kranken‘ Kontinent sozusagen entkräftet –, sondern dialektisch mit einer jahrtausendealten Kulturtradition verbunden, an deren Werte es nun anzuknüpfen gelte. So wird gerade in der heidnischen Antike und im frühen Christentum die Jugendlichkeit als Wert herausgestellt, von der statischen Sakralkultur Ägyptens abgesetzt und zum beherrschenden Grundzug der neuen lateinischen Zivilisation in Amerika gemacht. Dadurch wird die Jugendlichkeit auf individueller wie kollektiver Ebene von der Vorherrschaft ihrer biologischen Komponente befreit und zu einem kulturellen Element erhoben. Der an die Griechen gerichtete abwertende Ausruf des ägyptischen Hohepriesters – „Ihr seid ja nur Kinder!“ – wird auf diese Weise in ein positives kulturelles Merkmal umgedeutet. Eine so verstandene Jugendlichkeit kann dann implizit dem entgegengehalten werden, was seit jeher die Kehrseite der Rede vom ‚jungen‘ Kontinent darstellte und sich – in all ihrer eurozentrischen Selbstverständlichkeit – auch bei

dem von Rodó in positivem Zusammenhang angeführten Schiller findet. In dessen Jenaer Antrittsrede *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* hatte es 1789 geheißen:

Die Entdeckungen, welche unsere europäischen Seefahrer in fernen Meeren und auf entlegenen Küsten gemacht haben, geben uns ein ebenso lehrreiches als unterhaltendes Schauspiel. Sie zeigen uns Völkerschaften, die auf den mannigfaltigsten Stufen der Bildung um uns herum gelagert sind, wie Kinder verschiedenen Alters um einen Erwachsenen herumstehen und durch ihr Beispiel ihm in Erinnerung bringen, was er selbst vormals gewesen und wovon er ausgegangen ist.

Die Jugendlichkeit des lateinischen Amerika ist in Prosperos Rede längst nicht mehr die von unmündigen Kindern. Sie weiß sich zwar – um im Bild zu bleiben – derselben Familie verpflichtet, eröffnet aber einen eigenen Entwicklungsweg, der mit einem Optimismus vorgezeichnet wird, welcher uns heute, am Ende des mit *Ariel* eröffneten Jahrhunderts, befremden mag. Doch wäre es ungerecht, diesen Optimismus aus unserer heutigen Kenntnis des späteren Verlaufs des 20. Jahrhunderts als naiv zu verurteilen und zu übersehen, daß es für die Aufbruchstimmung, die in Prosperos Rede signalisiert wurde und in der Bewegung von Ariels Bronzestatue symbolischen Ausdruck fand, konkrete historische Hintergründe

gab: denn aller politischen Instabilität zum Trotz hatte der wirtschaftliche, soziale und infrastrukturelle Modernisierungsschub in den lateinamerikanischen Ländern Prozesse eingeleitet, die um die Jahrhundertwende nicht nur städtebaulich das Gesicht etwa Montevideos prägten (und bis heute prägen), sondern in der Tat auch zu kühnen Hoffnungen berechtigten. Die staatliche Einwanderungspolitik barg Gefahren, auf die hinzuweisen Prospero nicht vergaß; doch eröffnete die Verdoppelung der lateinamerikanischen Bevölkerung zwischen 1850 und 1900 auch gewaltige Entwicklungschancen insbesondere in den südlichen Einwanderungsländern des Kontinents.

Aus dieser Perspektive einer soziopolitischen Entwicklung Lateinamerikas, die sich in vielen Ländern durch Instabilität bzw. *Caudillo*-Herrschaft auszeichnete, wird zugleich deutlich, warum in *Ariel* gerade auch die politische Problematik in den Vordergrund gerückt und mit der kulturellen verknüpft wurde. Sie markiert ebenso die grundlegendste Kritik, die an den (antidemokratischen) Vorstellungen Renans, welche aus der Erfahrung der Pariser *Commune* und deren Niederschlagung entstanden waren, in Rodós Text geübt wurde. Gewiß war die von Renan in seinem philosophischen Drama *Caliban* aufgestellte These, daß Ariel als Vertreter des Idealismus in einer von Caliban repräsentierten Demokratie notwendig unterliegen und zugrundegehen müs-

se, bereits von Fouillée kritisiert worden. Gewiß hatten Prosperos Anspielung auf die Niederlage Ariels und seine sich daran anschließenden Äußerungen bereits auf die Kritik Fouilléés zurückgegriffen. Und gewiß besaß die Kritik des „alten und verehrten Meisters“ an der Gleichmacherei bestimmter demokratischer Formen einen nicht zu leugnenden ‚aristokratisierenden‘ Unterton. Doch kann kein Zweifel daran bestehen, daß Prosperos Rede ein Bekenntnis zur Demokratie als Regierungsform ist. Allein in einem demokratischen Staatsgebilde erblickt Prospero die Möglichkeit, daß Ariel sein Werk in Amerika vollbringen kann.

Hier wird der zuerst in abstrakt symbolischer Form eingeführte Gegensatz zwischen Ariel und Caliban, dessen panlateinischen Hintergrund wir bereits betrachtet haben, historisch gedeutet und auf den Gegensatz zwischen einem angelsächsischen und einem lateinischen Amerika bezogen. Die Opposition zwischen den calibanesken Vereinigten Staaten und den lateinamerikanischen Ländern Ariels hat die Zeitgenossen am meisten bewegt. Ihr ist das sechste Kapitel *Ariels* gewidmet, das längste des Buches zwar, aber im wesentlichen auch nur dieses. Der Gegensatz zwischen Ariel und Caliban wird dabei keineswegs, wie oft behauptet wurde, absolut gesetzt, sondern dialektisch entfaltet. Denn der Utilitarismus Calibans kann – um die von Rodó so häufig be-

nutzte Metaphorik zu gebrauchen – den Boden bereiten für Ariels Idealismus und Kultur; so kann sich eine statische Gegenüberstellung in ein dynamisches Nacheinander verwandeln. Zwar sind die USA für Prospero Inbegriff des utilitaristischen Geistes, doch zeigt sich der Materialismus auch in den großen lateinamerikanischen Städten, die Krämergeist und Nordomanie zu verfallen drohen. Wenn Prospero auch hier seine Kritik an den Verhältnissen in Lateinamerika nicht fortgeführt, sondern zugunsten eines Aufrufs an die Jugend abgebrochen hat, so ist in seiner Rede – wie in Rodós parlamentarischem Handeln – doch eine grundlegende Unzufriedenheit mit der politischen und kulturellen Entwicklung der Länder Lateinamerikas zu spüren. Weder Prosperos Optimismus noch Rodós diskrete Zurückhaltung sollten uns darüber hinwegtäuschen. Nicht umsonst hatte Rodó drei Jahre vor dem Erscheinen *Ariels* – also während der Vorarbeiten zu seinem so optimistisch klingenden Buch – in einem Brief vom 28. März 1897 gegenüber Juan Francisco Piquet seiner Enttäuschung Luft gemacht:

Wer schreibt? Wer liest? Die Kälte der Gleichgültigkeit ist in diesen Dingen auf die Temperatur des Eises gesunken. Montevideo ist zur Hälfte ein Club für politisches Geschwätz und zur Hälfte eine Faktorei der Krämer. (1271)

Doch alle Differenzierungen und Warnungen, die in Prosperos Rede enthalten sind, haben

nicht verhindern können, daß jeweils den eigenen politischen Zielen entsprechende Passagen von Konservativen wie Liberalen, von Katholiken wie Freidenkern, von Nordomanen wie Antiimperialisten verwendet wurden. Man könnte hier getrost von Rechts-Arielismus und Links-Arielismus in Lateinamerika sprechen, wobei sich elitäres Bewußtsein und antiimperialistische Tendenz im Nationalismus vieler lateinamerikanischer Staaten miteinander versöhnlich die Hände reichten. Doch dürfen die verschiedenen Spielarten des *Arielismo* nicht mit Rodós literarischem Werk gleichgesetzt bzw. verwechselt werden.

Wir hatten gesehen, wie Rodós Schreiben sich an der Grenzlinie zwischen Literatur und Philosophie ansiedelt. In *Ariel* werden als Vorbilder einer so verstandenen Schreibweise der Moderne insbesondere französische Autoren, allen voran Renan, namentlich aufgeführt. Auch der große spanische Kritiker und Romancier Leopoldo Alas („Clarín“) erkannte bereits im Jahre 1900 in den „wenigen, aber substantiellen Seiten“ des Kritikers und Universitätslehrers aus Montevideo ein *género intermedio*, eine Zwischengattung also, welche besonders von Franzosen kultiviert und in Spanien völlig vernachlässigt worden sei<sup>18</sup>; da-

<sup>18</sup> Alas, Leopoldo: *Ariel*. Hier zitiert nach der von Hugo D. Barbagelata herausgegebenen Sammlung *Rodó y sus Críticos*. Paris: Imprimerie de Mr Vertongen 1920, pp. 39–49.

bei sah der Spanier sehr wohl die Notwendigkeit, diese Lücke zu füllen, wenn literarische Originalität auch nie durch Import, sondern nur durch Rückgriff auf die Traditionen „unserer Rasse“ – worunter Clarín wohlgermerkt die hispanische und nicht die lateinische verstand<sup>19</sup> – zu erzielen sei. In dieser für den internationalen Erfolg von *Ariel* wichtigen Besprechung durch den einflußreichen spanischen Zeitgenossen wurden als Bezugstexte bereits Renans *Dialogues philosophiques* sowie dessen *Caliban* genannt; für Clarín erschien Nietzsche in diesem Zusammenhang nur unter negativen Vorzeichen, war in Prosperos Rede doch heftige Kritik an dem deutschen Philosophen vorgebracht worden.

In der Tat wandte sich Prospero vehement gegen den „Anti-Egalitarismus“ Nietzsches und attackierte nicht zuletzt auch die Vorstellung vom Übermenschen mit bei ihm seltener Nachdrücklichkeit. Doch wird „der ungeheure Nietzsche“, versteckt hinter dem Namen Re-

<sup>19</sup> An diese Äußerungen knüpfen die Schlußüberlegungen Claríns an, der Rodós Text hier einem absichtsvollen *misreading* unterzog, wollte er doch in dem Bändchen des Uruguayers den Aufruf „an die Lateinamerikaner“ erkennen, „nämlich das zu sein, was sie immer waren: Spanier, Söhne des klassischen und des christlichen Lebens“ (*ibid.*, 49). Zwar benannte der Spanier hier die beiden grundlegenden Argumentationsstränge des Bandes (und des Panlatinismus), doch beschränkte sich die *lateinamerikanische* Konzeption des Buches keineswegs auf die hispanische Tradition.

nans, als weiterer großer Vertreter dessen angeführt, was Prospero als „unsere moderne Ideenliteratur“ bezeichnet. Schon in Rodós früher Schrift *El que vendrá* (Der kommen wird) von 1896 war – mit Prosperos Worten – jene „Note messianischer Hoffnung“ auf ein Ideal, „das kommen wird“, angeklungen, wie sie ähnlich am Ende des zweiten Hauptstücks von *Jenseits von Gut und Böse* (1886) in Nietzsches Rede von den „Kommenden“, den „neuen Philosophen“<sup>20</sup> angestimmt wird. Und zu Beginn des dritten Hauptstücks desselben philosophischen Werkes hatte Nietzsche, den Prospero neben Ibsen als den großen Vertreter der „zeitgenössischen Literatur des Nordens“ zu nennen nicht umhinkommt, die Worte geschrieben:

Es scheint, dass den lateinischen Rassen ihr Katholicismus viel innerlicher zugehört als uns Nordländern das ganze Christentum überhaupt: und dass folglich der Unglaube in katholischen Ländern etwas ganz Anderes zu bedeuten hat,

<sup>20</sup> Nietzsche, Friedrich: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 6. Abteilung, 2. Band: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (1886–1887)*. Berlin: Walter de Gruyter 1968, p. 59; der Vorwurf des Anti-Egalitarismus könnte sich u. a. auf die unmittelbar vorangehende Passage beziehen, in der Nietzsche sich über die Gegner der „freien Geister“ mokiert hatte: „ihre beiden am reichlichsten abgegangenen Lieder und Lehren heißen ‚Gleichheit der Rechte‘ und ‚Mitgefühl für alles Leidende‘“ (57).

als in protestantischen – nämlich eine Art Empörung gegen den Geist der Rasse, während er bei uns eher eine Rückkehr zum Geist (oder Ungeist –) der Rasse ist.<sup>21</sup>

Gerade die in *Ariel* vorgeführte Abkehr von Nietzsche macht deutlich, in welchem starkem Maße sich die *Ideenliteratur* Rodós an Nietzsches die Grenzen zwischen Philosophie und Literatur ständig überschreitendem Schreiben ausrichtet. Eine Vielzahl impliziter Berührungspunkte zwischen dem 1900 erschienenen Text und den Werken des im selben Jahr Verstorbenen, die nicht nur belegen, wieviel Rodós Sicht der Antike Nietzsches *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) verdankt, sondern vor allem die große Vertrautheit des Uruguayers mit dem Autor des *Zarathustra* dokumentieren, läßt den deutschen Philosophen als das erscheinen, was er für Rodós Schreiben war: herausforderndes Vorbild und zugleich verlockender ‚nordischer‘ Antipode, ein anziehender germanischer Gegenpol für die Verwirklichung des Projekts einer *lateinamerikanischen Literatur der Moderne*. In diesem Sinne eines Schwankens zwischen Bewunderung und Abscheu, zwischen Anverwandlung und Umwandlung des „ungeheuren“ Nietzsche ist der erste Satz des achten und letzten Kapitels zu verstehen. Die von der Erzählerfigur vorgetragene trotzige Replik des

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 67.

„Also sprach Prospero“ bringt die ambivalente Haltung gegenüber dem Autor wie dem Text der *Reden Zarathustras* ein letztes Mal in *Ariel* zum Ausdruck: In ihr bestätigt sich das unaufhörliche Oszillieren zwischen Monolog und Dialog, zwischen Philosophie und Literatur, zwischen europäischer und lateinamerikanischer Moderne. So enthält der kurze Satz eine mehrfache Anbindung an die europäischen Literaturen (an Shakespeare, an Renan, an Nietzsche...), öffnet zugleich aber mit derselben Geste jenen eigenen Raum, in den sich das literarische und kulturelle Projekt Rodós einschreibt.

Dieser Raum ist in *Ariel* durch eine klare Ausrichtung an den kulturellen Traditionen des Abendlandes gekennzeichnet. Aus dem (im Vorwort dieses Buches entwickelten) kulturellen Spannungsfeld des Schreibens in Lateinamerika werden weder die verschiedenen indianischen Kulturen noch die iberischen Volkskulturen, weder die schwarzen Kulturen noch kulturelle Mischformen berücksichtigt. Während etwa die Literatur José Martí's sich mit allen diesen Polen auseinandersetzt und zusätzlich auch einen eigenen Standort gegenüber der sich herausbildenden Massenkultur entwickelt, ist der von Prospero vorgetragene Identitätsentwurf wie die Gesamtkonzeption Rodós allein an den Traditionslinien europäischer Hochkultur (nicht aber Volkskultur) ausgerichtet – sieht man von der Einbeziehung

des Schreibens in Amerika ab, auf das sogleich zurückzukommen sein wird. Man mag einwenden, daß Rodós Werk in Uruguay, einem überwiegend von europäischer Einwanderung geprägten Land, entstand und daß der Autor des *Ariel* (zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Werks) nur den Raum des Río de la Plata aus eigener Anschauung kannte, daher also mit anderen kulturellen Formen wenig, zumindest weniger als Martí, konfrontiert war. Dies ist richtig. In *Ariel* aber wird nachdrücklich der gesamtlateinamerikanische Standpunkt betont, wird die politische, soziale und kulturelle Entwicklung aus einer Perspektive untersucht, die den Gesichtspunkt Lateinamerikas einzunehmen vorgibt. Eines Lateinamerikas, das freilich als Einheit in die Zukunft projiziert wird. In diesem Zusammenhang ist die fehlende Einbeziehung anderer in Amerika angesiedelter kultureller Traditionen besonders bedeutungsvoll (und schmerzlich). So weist der kulturelle und literarische Raum, der in Rodós *Ariel* abgesteckt wird, auf die panlateinischen Konzeptionen zurück, deren hegemoniale Schutzmacht Frankreich war. Des Meisters Ausguck in *Ariel* ist in Montevideo angesiedelt. Vielleicht ließe sich am besten mit Prospero gegen Prospero sagen, daß es sich hierbei weniger um die Perspektive Lateinamerikas als um jene eines lateinischen Amerika handelt. Auch diese beiden verwechselt man nur zum eigenen Schaden.

Daher verwundert nicht, daß es Literatur und Philosophie Frankreichs sind, auf die am häufigsten in *Ariel* explizit hingewiesen wird. Frankreich galt für Rodó, wie für die meisten lateinamerikanischen Intellektuellen, bei Ausbruch des Ersten Weltkriegs schlicht als Verteidigerin der Sache der Menschheit. Die französische Intervention in Mexiko war lang schon vergessen, und Frankreich war stets bemüht, in seiner offiziellen Kulturpolitik die Beziehungen zu Lateinamerika publikumswirksam zu festigen. Aus der bevorzugten Erwähnung französischer Autoren in *Ariel* zu folgern, daß Rodós Schreiben allein an Frankreich orientiert sei oder daß der uruguayische Literat geglaubt habe, daß nur in Frankreich der Schlüssel zum geistigen Fortschritt zu finden sei, ist gleichwohl mehr als übereilt<sup>22</sup>. Gewiß hätte der Spanier Leopoldo Alas nicht gezögert, dem jungen Uruguayer wie so vielen anderen ‚geistigen Gallizismus‘ vorzuwerfen, wenn er hierfür einen Grund gesehen hätte. Doch erkannte er, daß unter der Ebene expliziter Verweise Rodós Schreiben in wesentlichen Zügen auch an den Traditionen Spaniens ausgerichtet war, wo der Uruguayer sich – im

<sup>22</sup> In neuerer Zeit tat dies der renommierte mexikanische Schriftsteller Carlos Fuentes in seinem Vorwort zur englischsprachigen Ausgabe *Ariels*, das bisweilen mehr über Fuentes selbst als über den vorgestellten Text aussagt; vgl. Fuentes, Carlos: Prologue. In: Rodó, José Enrique: *Ariel*. Austin: University of Texas Press 1988, pp. 13–28.

Gegensatz zu Frankreich – auch zurecht eine breitere Aufnahme erhoffte. Neben der griechischen Antike und dem frühen Christentum sind daher nicht nur die Vertreter von Philosophie, Geschichtsschreibung und Literatur Frankreichs, sondern auch – um nur einige zu nennen – die spanischen Mystiker oder die deutschen Klassiker, die englischen Historiker und Philosophen (etwa Carlyle und Macaulay) wie auch die deutsche Ästhetik und Philosophie zwischen Kant und Nietzsche präsent. Eine fürwahr breite Palette abendländischen Denkens, die sich keineswegs auf die bornierte Übernahme französischer Modelle reduzieren läßt.

In Prosperos Bibliothek gibt es jedoch auch Texte aus Amerika. Ralph Waldo Emerson und Edgar Allan Poe werden zwar gerade in ihrem Gegensatz zum vorherrschenden Geist der Vereinigten Staaten präsentiert, doch repräsentieren sie gleichzeitig deren Philosophie und Literatur neben all jenen, auf die wie bei Longfellow nur implizit angespielt wird. Wie die Bibliothek von Rodós Vater enthält Prosperos Bücherschrank zudem Werke der Argentinier Domingo Faustino Sarmiento und Juan Bautista Alberdi. Auch sie werden nicht namentlich aufgeführt, doch war die Formel „Regieren heißt bevölkern“ als Ausspruch des letztgenannten Literaten und Politikers in Lateinamerika nicht nur am Río de la Plata jedem geläufig. Neben dem expliziten Verweis-

system wird damit ein implizites errichtet, dem freilich eine andere, weniger ostentative und diskursstützende Funktion übertragen wird. Denn neben den von Prospero namentlich genannten „treuen Gefährten“ sind viele Autoren auch inkognito gekommen, um der letzten Rede des Meisters an seine Schüler – vielleicht auch ohne dessen Zustimmung – beizuwohnen. Nicht zu den „treuen Gefährten“ Prosperos zählt sicherlich Rubén Darío, dem José Enrique Rodó einen tiefsinnigen, aber nicht unkritischen Essay im Jahr vor der Veröffentlichung *Ariels* gewidmet hatte. Dieser Essay, den der Nicaraguaner später, ohne Namensnennung Rodós, einer Ausgabe seiner *Prosas profanas* (Profane Prosa) voranstellte, hatte seit einem etwas herablassenden Antwortschreiben Daríos zu mancher Verstimmung und verdeckten Auseinandersetzung zwischen den beiden großen Modernisten Anlaß gegeben. Wenn Prospero aus einer „verstaubten Ecke“ seines Gedächtnisses die Geschichte vom Gastfreundlichen König hervorholt, dann sind nicht nur Beziehungen zu den spanischen Mystikern, sondern Anspielungen auch auf Daríos berühmte Erzählung *El rey burgués* (Der Bürgerkönig) von 1888 erkennbar. In diesem *cuento alegre* (fröhliche Erzählung) klagt der von Darío überaus mehrdeutig angelegte Poet gegenüber dem Bürgerkönig, der trotz seiner Lektüre französischer Literatur als Gegenpol des Rodóschen Gastfreundli-

chen Königs gedeutet werden darf, daß „der Schuhmacher meine Elfsilber kritisiert und der Herr Professor Apotheker meiner Eingebung Punkte und Kommata setzt“<sup>25</sup> – eine Klage, in der sich Darío und Rodó trotz all ihrer Unterschiede gewiß vereint wußten.

Dem durchweg ersten, feierlichen Ton der Schriften Rodós – den seine Studenten nie hatten lachen sehen – lassen sich hier auf diesen verdeckten Ebenen des Textes manche humorvollen Akzente abgewinnen. Nicht umsonst erzählt man sich von dem uruguayischen Autor, daß er als Journalist in der Zeitungsredaktion in sich hineinlachte, wenn er unter den Augen eines ausgestopften Kaimans, dem er eine Zigarette in den Rachen steckte, schrieb<sup>24</sup>. Rodó ist nicht mit Prospero, nicht mit Ariel gleichzusetzen. Zwar benutzte er beide Namen als durchsichtige Pseudonyme; doch manche seiner Schriften zierte auch der Name Calibans. Rodó trug nicht nur die Maske des gebildeten Europäers, die manchen – wie etwa seinen Landsmann Angel Rama – dazu verleitete, in ihm einen (letztlich provinziellen) frankreichhörigen Intellektuellen zu erblicken. Sein Spiel war vieldeutig. *Ariels* Beschränkung auf den kulturellen Kanon einer an den Traditionen des Abendlandes ausge-

<sup>25</sup> Darío, Rubén: *El rey burgués*. In (ders.): *Obras Completas*. Bd. 5. Madrid: Afrodisio Aguado 1953, p. 630.

<sup>24</sup> Vgl. Barbagelata, *op.cit.*, p. 32.

richteten Literatur ist unübersehbar, gewiß. Doch entfaltet sich *innerhalb* dieses Rahmens ein virtuoses literarisches Spiel, dessen Hintergründe (und Hintergründigkeiten) noch längst nicht ausgeleuchtet sind.

*Ariel* erhob Anspruch auf einen kreativen Umgang mit dem europäischen Erbe und forderte die Aufnahme der lateinamerikanischen Literatur(en) in die Weltliteratur, die damals noch eine allein europäisch geprägte war. Von seinem Aufenthalt in Amerika kehrt Shakespeares Luftgeist mit vielen neuen Gesichtern zurück. Es ist nur eines dieser Gesichter, das im letzten Teil von Prosperos Rede sein kindliches Antlitz zeigt:

Werdet Ihr es nicht sehen, das Amerika, das wir uns erträumen, gastfreundlich zu den Dingen des Geistes und nicht nur zu jenen Menschenmassen, die bei ihm Schutz suchen, gedankenvoll, ohne Minderung seines Talents zur Tat, heiter und fest, trotz seiner großherzigen Begeisterungsfähigkeit, erstrahlend im Zauber eines frühen und sanften Ernstes, wie er den Ausdruck eines kindlichen Gesichts verschönt, wenn sich in ihm mit der aufblitzenden, unberührten Grazie das unruhige, erwachende Denken offenbart?...

Diese Vision eines neuen Amerika, eines sich erst formenden Gesichts des *jungen* Kontinents, welchem es noch an „Persönlichkeit“ mangle, wird von dem alten Prospero, dem Propheten der Hoffnung, entworfen. Seine

Maske, die Maske des Propheten, der das Kommende, den kommenden Gott ankündigt, steht in Einklang mit *Ariel*, diesem Buch der Bücher, die sich um die Bronzestatue des verehrten Luftgeists gruppieren. Die Gesichter des Greises und des Knaben überlagern sich, verschwimmen, ohne die Züge des damals erst achtundzwanzigjährigen Rodó preiszugeben. Die Hoffnungen des uruguayischen Autors, der mit seinem Hauptwerk dieser Persona, dieser alten Maske des Sehers neue Züge verlieh, blieben bis heute unerfüllt: sein Projekt einer lateinamerikanischen Moderne ist ein unvollendetes Projekt.

## Auswahlbibliographie

- Albarán Puente, Glicerio: *El pensamiento de José Enrique Rodó*. Madrid: Cultura Hispánica 1953
- Ardao, Arturo: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. México: Fondo de Cultura Económica 1950
- Ardao, Arturo: Del Caliban de Renan al Calibán de Rodó. In (ders.): *Estudios latinoamericanos. Historia de las ideas*. Caracas: Monte Avila Editores 1978, pp. 141–168
- Barbagelata, Hugo D.: A manera de Prólogo. In (ders.): *Rodó y sus Críticos*. París: Imprenta de Mr Vertongen 1920, pp. 5–38
- Benedetti, Mario: *Genio y figura de José Enrique Rodó*. Buenos Aires: Editorial Universitaria 1966
- Benedetti, Mario: Rodó, el pionero que quedó atrás. In (ders.): *Literatura uruguaya siglo XX*. Montevideo 1988, pp. 55–145
- Fernández Retamar, Roberto: *Calibán y otros ensayos. Nueva América y el mundo*. La Habana: Editorial Arte y Literatura 1979
- Fernández Retamar, Roberto: *Kaliban – Kannibale. Essays zur Kultur Lateinamerikas*. Aus dem kubanischen Spanisch übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Martin Franzbach. München: Piper 1988.
- Franco, Jean: The Select Minority: Arielismo and Criollismo, 1900–1918. In (dies.): *The Modern Culture of Latin American Society and the Artist*. Middlesex: Pelican 1970
- Fuentes, Carlos: Prologue. In: Rodó, José Enrique: *Ariel*. Austin: University of Texas Press 1988, pp. 13–28
- Gewecke, Frauke: Ariel versus Caliban? Lateinamerikanische Identitätssuche zwischen regressiver Utopie und emanzipatorischer Rebellion. In: Sander, Reinhard (Hg.): *Der karibische Raum zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Zur karibischen Literatur, Kultur und Gesellschaft*. Frankfurt – Bern – New York: Peter Lang 1984, pp. 161–187
- González Echevarría, Roberto: The Case of the Speaking Statue: 'Ariel' and the Magisterial Rhetoric of the Latin American Essay. In (ders.): *The Voice of the Masters. Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press 1985, pp. 8–32
- Jurt, Joseph: Literatur und Identitätsfindung in Lateinamerika: J. E. Rodó: 'Ariel'. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* (Heidelberg) 6 (1982), pp. 68–95
- Langhorst, Frederick H.: *Three Latin Americans look at us: the US as seen in the Essays of José Martí, José Enrique Rodó, and José Vasconcelos*. Diss. Phil. Emory University 1975
- Mas, José L.: La huella de José Martí en 'Ariel'. In: *Hispania* (Worcester) LXII, 3 (1979), pp. 275–281
- Molloy, Sylvia: Ser/decir: tácticas de un autorretrato. In: Fernández Cifuentes, L. / Molloy, Sylvia (Hg.): *Essays on Hispanic Literature in Honor of Edmund L. King*. London: Tamesis Books 1985, pp. 187–199
- Moraña, Mabel: José Enrique Rodó. In: Iñigo Madrigal, Luis (coord.): *Historia de la literatura hispanoamericana*. Bd. II. *Del neoclasicismo al modernismo*. Madrid: Ediciones Cátedra 1987, pp. 655–665
- Pereda, Clemente: *Rodó's Main Sources*. San Juan: Imprenta Venezuela 1948
- Pérez Petit, Víctor: *Rodó. Su vida. Su obra*. Montevideo: Ed. Claudio García 1937
- Rama, Angel: *Las máscaras democráticas del modernismo*. Montevideo: Fundación Angel Rama 1985
- Ramos, Julio: *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica 1989
- Real de Azúa, Carlos: Rodó en sus papeles. A propósito de la exposición. In: *Escritura* (Montevideo) (3.3.1948), pp. 89–103
- Real de Azúa, Carlos: Prólogo a 'Ariel'. In: Rodó, José Enrique: *Ariel. Motivos de Proteo*. Prólogos Carlos Real de Azúa. Edición y Cronología Angel Rama. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1976, pp. IX–XXXV
- Real de Azúa, Carlos: Modernismo e ideologías. In: *Punto de vista* (Buenos Aires) IX, 28 (noviembre 1986), pp. 1–42

- Reid, John T.: The rise and decline of the Ariel-Caliban Anti-thesis in Spanish America. In: *The Americas* (Washington, D. C.) XXXIV, (1978), pp. 345-355
- Rodríguez Monegal, Emir: Introducción general. In: Rodó, José Enrique: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar 1957, pp. 17-136
- Rodríguez Monegal, Emir: La utopía modernista: el mito del nuevo y el viejo mundo en Darío y Rodó. In: *Revista iberoamericana* (Pittsburgh) XLVI, 112-113 (julio-diciembre 1980), pp. 427-442