

Incipiens

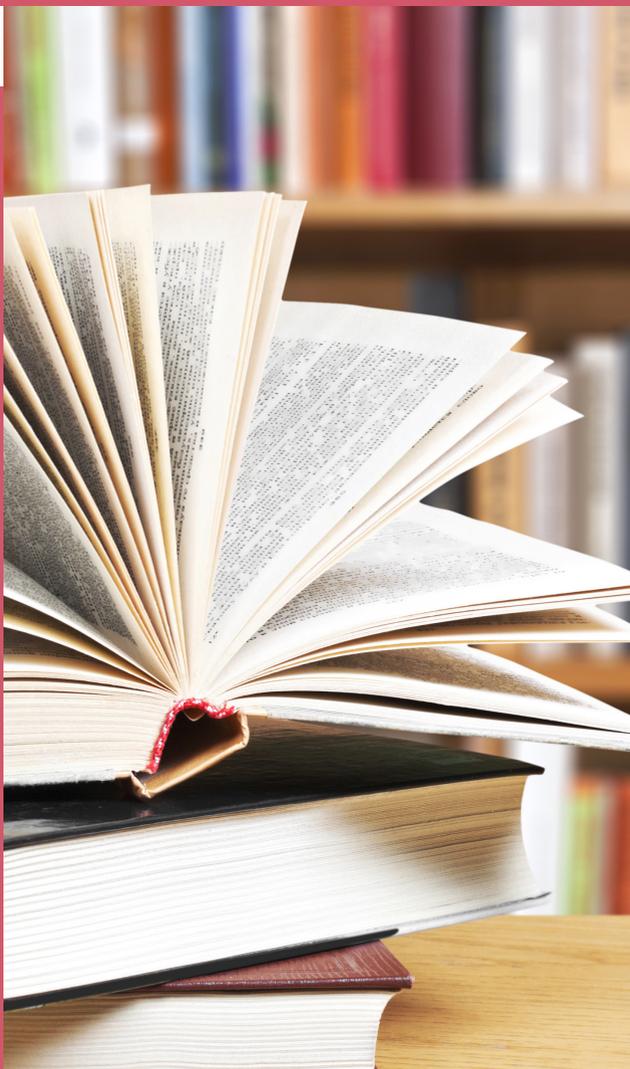
Zeitschrift für Erstpublikationen
aus der Philosophie und ihrer Geschichte

Ausgabe 3 1/2015

Herausgeber

Peter Adamson
Monika Betzler
Thomas Buchheim
Stephan Hartmann
Axel Hutter
Hannes Leitgeb
Julian Nida-Rümelin
Christof Rapp
Thomas Ricklin
Robert A. Yelle
Günter Zöller

ISSN 2198-6843



INCIPIENS

ZEITSCHRIFT FÜR ERSTPUBLIKATIONEN AUS DER PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft
Ludwig Maximilians Universität München

Ausgabe 3
1/2015

Verantwortlicher Herausgeber:

Thomas Ricklin

Herausgeber:

Peter Adamson
Monika Betzler
Thomas Buchheim
Stephan Hartmann
Axel Hutter
Hannes Leitgeb
Julian Nida-Rümelin
Christof Rapp
Robert A. Yelle
Günter Zöllner

Redaktion:

Annika Willer

Issn: 2198-6843

Veröffentlicht unter www.incipiens.de.

INHALT

Kann die Vernunft dem kritischen Anspruch der Aufklärung gerecht werden?

Zur Radikalität der Selbstkritik der Vernunft bei Kant und der
Verteidigung der Vernunft durch O'Neill 5

MONIKA PLATZ

Zur metahistorischen Performanz der Lusiaden des Camões

Die poetologische Konzeption des portugiesischen Nationalepos
betrachtet aus der Perspektive von Giambattista Vicos idealer
Geschichtlichkeit..... 27

MATHIAS REITZ ZAUSINGER

KANN DIE VERNUNFT DEM KRITISCHEN ANSPRUCH DER AUFKLÄRUNG GERECHT WERDEN?

ZUR RADIKALITÄT DER SELBSTKRITIK DER VERNUNFT BEI KANT UND DER VERTEIDIGUNG DER VERNUNFT DURCH O'NEILL

Monika Platz

Der Aufsatz untersucht – ausgehend von der Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ – die folgenden drei Punkte: das Aufklärungsverständnis Immanuel Kants, dessen Implikationen für die kritische Vernunft und den Ansatz Onora O’Neills, die Vernunft gegen die Radikalität ihres eigenen kritischen Anspruchs zu verteidigen. Die reflexiv gewordene Aufklärung führt zu dem Problem, dass die kritische Vernunft sich nicht selbst begründen kann. O’Neill sucht einen Ausweg, indem sie den kritischen Anspruch der Vernunft reduziert. Sie begreift die Vernunft als einen Prozess, der der Urteilsfindung durch regulative Prinzipien Gültigkeit verleiht. Damit gelingt es ihr zwar, die so verstandene kritische Vernunft gegen sich selbst zu verteidigen. Jedoch muss sie den bei Kant entscheidenden Aspekt der Frage nach der Wahrheit aufgeben.

This paper examines the following three issues in reference to Kant’s essay “Answering the question: What is Enlightenment?”: Kant’s understanding of enlightenment, the implications of this understanding on the critique of reason and Onora O’Neill’s approach to vindicating reason against its own standards. In becoming reflexive, enlightenment is confronted with the problem that the critique of reason cannot legitimize itself. O’Neill finds a possible solution by moderating the standards of the critique of reason. She defines reason as a process that validates critical judgment by submitting it to regulative principles. She thus succeeds in vindicating reason against itself. However, reason loses its ability to answer the question of truth, which is a crucial aspect of Kant’s concept of reason.

Dieser Aufsatz fragt danach, ob es eine Möglichkeit gibt, die kritische Vernunft im Sinne Kants gegen ihre eigene Radikalität zu verteidigen. Zunächst werde ich das Aufklärungsverständnis Kants nachzeichnen. Dabei werde ich mich vor allem auf seine kurze Schrift zur *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* beziehen, da dort die beiden wichtigen

Aspekte des öffentlichen Vernunftgebrauchs und des Selbstdenkens genauer ausgeführt werden. Bei Kant wird die Aufklärung reflexiv, das heißt, sie wendet ihren kritischen Anspruch gegen sich selbst. Die Vernunft hinterfragt alles, auch die eigenen Gesetze, was die Frage danach aufwirft, ob die Vernunft dieser Selbstkritik standhält. Der zweite Teil des Aufsatzes beschäftigt sich mit Onora O’Neills Verteidigung der Vernunft gegen deren eigenen kritischen Anspruch. Dabei greift O’Neill die beiden Aspekte der Nichtakzeptanz fremder Autoritäten und der Intersubjektivität auf, um mittels dieser die Vernunft als ein regulatives Prinzip zu bestimmen. Indem sie den Anspruch der Vernunft reduziert, kann sie sie vor der Selbsterstörung bewahren. In dieser Hinsicht gelingt die Verteidigung. Allerdings stellt sich die Frage, ob dafür nicht ein entscheidender Aspekt der Vernunftkritik Kants aufgegeben wird. Während bei Kant die Kritik als Instrument auf den Wahrheitsanspruch des Erkennens und Urteilens abzielt, kann sie diesen bei O’Neill nicht mehr erfüllen und nur noch Aussagen über die Gültigkeit eines Urteils treffen. Gut sichtbar wird der erkenntnistheoretische Unterschied der Vernunfturteile, wenn man die jeweils unterschiedliche Funktion des Kriteriums der Intersubjektivität beim Urteilen betrachtet. Im Gegensatz zu Kant, der die Richtigkeit und Gültigkeit des Urteils durch das ergänzende Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Vernunft garantiert, wobei die intersubjektive Verständigung als äußeres Kriterium der Überprüfung dient, leistet bei O’Neill die Intersubjektivität einen konstitutiven Beitrag zu erstens dem Zustandekommen des Urteils überhaupt und zweitens dessen Gültigkeit.

Kants Aufklärungsverständnis

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.“¹ Diesen Satz stellt Kant an den Anfang seiner kurzen Abhandlung *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Dabei versteht er unter ‚Unmündigkeit‘ das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung anderer zu bedienen, und diese Unmündigkeit ist selbstverschuldet, wenn ihre Ursache nicht ein Mangel an Verstand, sondern ein Mangel an Mut und Entschlusskraft ist. Ursachen der Unmündigkeit der Menschen sind vor allem Faulheit und Feigheit, die es bequemer erscheinen lassen, unmündig zu sein. Wenn man diese ersten Sätze von Kants

1 KANT: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (zitiert nach der Akademie-Ausgabe von 1923 und im Folgenden mit WA abgekürzt), 35. Alle Hervorhebungen in Zitaten stehen im Original.

Abhandlung liest, könnte man den Eindruck gewinnen, dass er ganz im Sinne der Rationalisten des 18. Jahrhunderts die persönlichen Merkmale des Menschen und dessen Unwillen als Hauptursache für die bisher nicht erfolgte Aufklärung begreift. Neben der persönlichen Entschlusskraft gibt es aber einen zweiten und nicht weniger wichtigen Einflussfaktor für das Zustandekommen von Aufklärung: die Vormünder, wie Kant sie nennt. Diese Vormünder können als Autoritäten verstanden werden, die die öffentliche Meinung beherrschen und damit die Menschen beeinflussen:

Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen.²

Die Schwierigkeiten für den Menschen, zu Aufklärung zu gelangen, sind Kant zufolge auf zwei unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Auf der individuellen Ebene muss der Mensch seinen eigenen Unwillen überwinden und sich dazu entschließen, die nötige geistige Arbeit zu leisten. Diese persönlichen Faktoren werden auf kollektiver Ebene verstärkt, wo das Selbstdenken von den einflussreichen Autoritäten als unnötig oder gar gefährlich erachtet wird. Es besteht also eine strukturelle Schwierigkeit, sich als einzelner Mensch selbst aufzuklären, und es gibt nur wenige, denen dieser Schritt erfolgreich alleine gelingt. Kant setzt sich durch die Betonung der Rolle der Vormünder von anderen Vertretern der Aufklärung ab. Das Horaz'sche „sapere aude!“ wird bei jenen so verstanden, dass es allein im Menschen selbst begründet liegt, ob er die Fähigkeit zum Denken entwickelt:

Der Verstand ist gleichsam eine Naturausstattung des Menschen, und dass es Kluge und Dumme gibt, Aufgeklärte und Nicht-Aufgeklärte, liegt nicht am Umfang eines unter den Menschen schlecht verteilten Verstandes, sondern allein daran, dass die Menschen ihn nicht in rechter Weise gebrauchen.³

Kant wendet sich gegen diese Vorstellung, indem er erstens die Aufklärung als etwas begreift, zu dem das Individuum nur langsam und nur mithilfe anderer gelangen kann und das zweitens das selbständige Denken nicht durch eine Revolution, sondern durch einen Prozess etablieren will: „Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem

2 WA 35.

3 BARTUSCHAT (2009): 10.

Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen“⁴. Jeder einzelne Mensch muss den Prozess der Aufklärung für sich selbst durchlaufen, um der Gefahr zu entgehen, sich einfach einem neuen Vormund unterzuordnen, der zwar andere Inhalte vertritt, aber das Selbstdenken des Individuums gleichermaßen verhindert. Der Mensch soll lernen, selbst von seiner Vernunft Gebrauch zu machen, indem er eine vernunftgeleitete Handlung vollzieht und zugleich eine aufgeklärte geistige Haltung erwirbt.⁵ Aufklärung bedeutet so verstanden nicht primär die Aneignung von Wissen, sondern vielmehr das Erlernen der Fähigkeit, Wissen kritisch zu hinterfragen. Henry E. Allison deutet in dieser Hinsicht auch den Begriff der ‚Unmündigkeit‘:

Enlightenment is to be understood negatively as the liberation or escape from a condition rather than positively as the possession or comprehension of a body of knowledge. [...] The condition from which one is to be liberated is not simply ignorance (as in traditional views) but *Unmündigkeit* [...]. Consequently, what is required to escape this condition is not intellectual development but an act of will, specifically a resolution to think for oneself.⁶

Allison schreibt, dass es eines Aktes des Willens bedarf, um sich aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien. Doch wie oben erwähnt, sieht Kant durchaus die Schwierigkeiten des Einzelnen, diesen Schritt zu tun; eine gemeinsame Anstrengung ist erforderlich. Kant hebt den Prozess der Aufklärung von der individuellen auf die kollektive Ebene und bringt hierbei die Rolle des ‚Publicums‘ ins Spiel, denn „[d]aß aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur die Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich“⁷. Das ‚Publicum‘ kann als ein öffentlicher Resonanzraum verstanden werden, in dem die Vernunft wirkt und ist mit dem gleichzusetzen, was heute mit dem Wort ‚Öffentlichkeit‘⁸ beschrieben

4 WA 36.

5 Vgl.: FERRONE (2013): 28-29 und LA ROCCA (2011): 103-104.

6 ALLISON (2012): 230.

7 WA 36.

8 Vgl. Volker Gerhardt: „Kant meint stets die Zugänglichkeit eines Sachverhalts für ein Publikum, das niemanden ausschließt. Damit trifft er den Kern des terminologisch gefestigten Öffentlichkeitsbegriffs, den wir heute [...] noch immer verwenden. So können wir sowohl Kants ‚Publizität‘ wie auch seinen Gebrauch von ‚öffentlich‘ in Kontinuität mit der heute üblichen Begrifflichkeit verstehen.“ GERHARDT (2013): 659.

wird. Der Öffentlichkeit und dem freien Austausch von Argumenten misst Kant eine nicht zu überschätzende Bedeutung bei, denn die Grundvoraussetzung für Aufklärung ist die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“⁹, damit durch diesen gemeinsamen öffentlichen, für jedermann zugänglichen und nachvollziehbaren Vernunftgebrauch Schritt für Schritt ein Aufklärungsprozess bei jedem einzelnen Menschen in Gang gesetzt wird. Der öffentliche Vernunftgebrauch ist erstens eine notwendige Bedingung dafür, dass Aufklärung in Gemeinschaft stattfinden kann: „Auf diese Weise konstituiert sich durch Aufklärung und mit dem Ziel der Verbreitung von Aufklärung eine kritische Öffentlichkeit, deren Mitglieder sich im mündlichen und schriftlichen Gedankenaustausch wechselseitig aufklären“¹⁰. Zweitens stellt der öffentliche Vernunftgebrauch zugleich den Ort der kollektiven Aufklärung dar. Nur dort kann sich der Einzelne der kritischen Hinterfragung durch andere stellen und somit seine eigenen Vernunfturteile schärfen und korrigieren. Kant unterscheidet den öffentlichen vom privaten Vernunftgebrauch. Der öffentliche Vernunftgebrauch ist derjenige, der Aufklärung zustande bringen kann. Es ist der Vernunftgebrauch, „den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publicum der *Leserwelt* macht“¹¹. Damit ist nicht gemeint, dass nur Gelehrte im Sinne von Wissenschaftlern zum öffentlichen Vernunftgebrauch befähigt sind. Vielmehr bezeichnet Kant damit die Art und Weise, in der eine Äußerung stattfinden soll. Als Gelehrter zu sprechen, heißt, seine Gedanken beispielsweise durch die Niederschrift in einem Buch öffentlich zugänglich und kritisierbar zu machen. Dabei darf jeder Mensch von seiner Vernunft öffentlich immer im Sinne eines Gelehrten Gebrauch machen, ganz unabhängig von Amt und Funktion im Staat. So kann beispielsweise ein Offizier als Gelehrter durchaus die Armee kritisieren, auch wenn er in der Rolle des Funktionsträgers gehorchen muss.¹² Im Gegensatz zum öffentlichen existiert auch der insti-

9 WA 36.

10 ZÖLLER (2009): 87.

11 WA 37.

12 Vgl. dazu auch in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV). „Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich selbst nicht auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung auszustellen, ohne drüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrien zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat; [...]“ KrVA 752.

tutionen- oder amtsgebundene Vernunftgebrauch, den Kant den ‚privaten Vernunftgebrauch‘ nennt. Dieser darf eingeschränkt sein, ohne dass dadurch Aufklärung ernstlich verhindert wird. Die Aufklärung ist also ein Prozess, der auf kollektiver Ebene stattfindet und durch eine kritische Öffentlichkeit geprüft wird. Der Umstand, dass Aufklärung ein gemeinsames Projekt ist, entbindet jedoch den Einzelnen nicht von der Forderung, seine Unmündigkeit abzulegen und zum Selbstdenken fähig zu werden. Kant nennt die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs als wichtige Voraussetzung dafür, dass Aufklärung auf kollektiver Ebene stattfinden kann. Dieser Freiheit gegenüber steht jeder Einzelne in der Verantwortung, sie nicht zu missbrauchen. Freiheit im Denken meint nicht Gesetzlosigkeit im Denken. Kant verdeutlicht dies in seiner Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* Freiheit im Denken ist demnach „die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere [sic] Gesetze als: *die sie sich selbst giebt*; und ihr Gegenteil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft“¹³. Aufklärung ist nicht damit schon erreicht, dass der Mensch seinen persönlichen Wissensstand erweitert. Er muss auch lernen, dieses Wissen kritisch zu hinterfragen und seine eigenen Aussagen zu überprüfen, um nicht Gefahr zu laufen, sich in eine neue Form der Unmündigkeit zu begeben. Axel Hutter beschreibt dies folgendermaßen:

Die reflexive Aufklärung reagiert mithin auf eine Gefahr, die in jeder unreflektierten Aufklärung des bloßen Unwissens angelegt ist; die Gefahr, durch die bloße Anhäufung von Einzelkenntnissen, die sich in kein verantwortbares Wissen mehr integrieren lassen, eine neue Unmündigkeit zu befördern. Eine solche Unmündigkeit, die durch die blinde Wissensakkumulation einer unreflektierten Aufklärung überhaupt erst möglich wird, droht jedoch den eigentlichen Zweck der Aufklärung, die reflexive Dimension der Selbsterkenntnis, wieder zu verdecken.¹⁴

Wie gestaltet sich eine solche reflexive Aufklärung konkret, welchen Anforderungen muss der Vernunftgebrauch des Menschen genügen? Kant gibt die Antwort darauf ebenfalls in seinem Aufsatz über die Orientierung im Denken. Er nennt dort zwei wichtige Kriterien, die beim Vernunftgebrauch erfüllt sein müssen, damit dieser als aufgeklärt gelten kann. Das erste Kriterium findet der Mensch in sich selbst, denn „*Selbstdenken* heißt

13 KANT: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (zitiert nach der Akademie-Ausgabe von 1923 und im Folgenden mit *Denken* abgekürzt), 145.

14 HUTTER (2009): 72.

den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen“¹⁵. Hierbei geht es darum, die eigenen Gedanken widerspruchsfrei mit den eigenen Maximen des Vernunftgebrauchs in Einklang zu bringen. Das zweite Kriterium orientiert sich an der Allgemeinheit:

[Es] will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, aber auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen.¹⁶

Dabei wird vom Menschen gefordert, seine Gedanken nicht nur individuell zu prüfen, sondern sich auch in den Standpunkt anderer hineinzusetzen und dadurch die Allgemeingültigkeit seines Urteils zu erreichen.¹⁷

„Selbstdenken“ ist also Untersuchung der Gründe – auch der impliziten Gründe – einer Annahme im Hinblick auf die Möglichkeit ihrer Verallgemeinerung als Gesamtprinzipien der tatsächlichen Ausübung der eigenen Vernunft.¹⁸

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Kant die Aufklärung und die Bedingungen ihrer Möglichkeit auf zwei Ebenen betrachtet, die miteinander verbunden sind, aber jeweils unterschiedliche Anforderungen stellen. Auf der kollektiven Ebene eines Gemeinwesens muss die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs garantiert werden, damit Aufklärung überhaupt erst angestoßen werden kann. In diesem öffentlichen Forum werden die Gedanken Einzelner diskutiert und kritisch überprüft und dadurch andere Menschen zum Vernunftgebrauch ermuntert. Der öffentliche Vernunftgebrauch ist ein für kollektive Aufklärung notwendiger Ort des wechselseitigen Austausches. Auf der zweiten Ebene benennt Kant das, was jeder Mensch individuell leisten muss, um zu Aufklärung zu gelangen. Dazu gehören zunächst die Überwindung der eigenen Faulheit und der Wille zum Selbstdenken. Im Weiteren geht es dann darum, dass der Mensch seinen eigenen Vernunftgebrauch kritisch hinterfragt und so zu

15 *Denken* 146.

16 Ebd.: 146-147.

17 Vgl. dazu auch die Maximen des gemeinen Menschenverstandes (sensus communis), die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (KU) nennt: „1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.“ *KU* A156.

18 LA ROCCA (2004): 133.

verwenden lernt, dass er in der Lage ist, die Freiheit des Denkens nicht zu missbrauchen, sondern sich mittels seiner Vernunft selbst Grenzen zu setzen.

Kant denkt Aufklärung radikal und tiefergehend. Er fragt nicht nur danach, ob das Wissen, das in der Welt ist, den Maßstäben des vernünftigen Denkens genügt, sondern die Vernunft selbst muss sich der kritischen Untersuchung durch ihre eigenen Maßstäbe stellen. Damit hebt Kant die Aufklärung auf eine Metaebene. Die Vernunft betrachtet jetzt nicht mehr die Gegenstände der Welt, sondern sie untersucht sich selbst auf ihre eigenen Bedingungen hin.¹⁹ Das Recht, alles anzweifeln und auf seine guten Gründe hin überprüfen zu dürfen, das die Vernunft für sich reklamiert, wird zu einer Pflicht, die die Vernunft sich selbst gegenüber zu erfüllen hat. Kant formuliert diese Anforderung an die Vernunft in der Transzendentalen Methodenlehre in der *Kritik der reinen Vernunft*:

Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und dann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch tun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte.²⁰

Das kritische Projekt Kants widmet sich der entscheidenden Frage, wie Vernunftserkenntnis möglich und gerechtfertigt sein kann, wenn die Vernunft selbst nicht einfach als gegeben angesehen wird. Dieses Programm der Selbstprüfung beschreibt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als „das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte“²¹ und meint damit nicht „eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag [...]“.²² Ein Vernunfturteil im Sinne Kants beansprucht sowohl Gültigkeit als auch Richtigkeit. Es geht nicht nur darum, ein valides Verfahren der Kritik zu etablieren, sondern das Ziel ist die Erkenntnis dessen, was richtig ist. Kant ist der Auf-

19 Vgl. Michael Kubsda: „Die Philosophie macht damit die Form und Struktur der Erkenntnis zum Gegenstand der Erkenntnis. Das denkende Subjekt untersucht nichts anderes als seine eigene Tätigkeit [...]“ KUBSDA (2014): 53.

20 *KrVA* 738.

21 Ebd.: AXI.

22 Ebd.: AXII.

fassung, dass eine Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt der Erkenntnis möglich und somit die Richtigkeit (oder emphatischer: Wahrheit) des Urteils erreichbar ist. Um zu verstehen, wie dies funktionieren kann, ist es sinnvoll, das Zusammenspiel von theoretischer und praktischer Vernunft zu betrachten. Dabei wird hier davon ausgegangen, dass die beiden Formen der Vernunft letztlich zwei komplementäre Elemente einer einzigen Vernunft bilden.²³ Während die theoretische Vernunft sich mit dem Spekulativen befasst und daher nur regulativ eingesetzt wird, indem sie die Erkenntnisgegenstände des Verstandes kritisch hinterfragt, hat die praktische Vernunft neben der regulativen auch konstitutive Funktion. Die Frage nach der Zulässigkeit der Vernunftkritik, deren Einsetzung und Berechtigung, betrifft beide Formen der Vernunft gleichermaßen. Auch ist Erkenntnis vermittlems nur einer der beiden Formen der Vernunft nie vollständig möglich, da diese in ihrer Komplementarität stets aufeinander bezogen sind. Kant betont hierbei das Primat der praktischen Vernunft; er weist jedoch zugleich auf die wechselseitige Anhängigkeit hin:

In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin notwendig sei. [...] Der spekulativen Vernunft aber untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.²⁴

Die Rückbindung der praktischen Vernunft an die theoretische garantiert die Richtigkeit des Urteils der praktischen Vernunft. Die theoretische Vernunft prüft die Erkenntnisgegenstände der praktischen so, wie sie im spekulativen Bereich die des Verstandes prüft.²⁵ Urteile, die unter diesen Voraussetzungen gefällt werden, sind in sich konsistent und vernünftig, insofern als sie den Ansprüchen des aufgeklärten Vernunftgebrauches entsprechen. Es bleibt jedoch eine Frage unbeantwortet, nämlich die nach

23 Vgl. Axel Hutter: „Allerdings kann es keinesfalls der ‚Zweck‘ der Transzendentalphilosophie sein, den ‚praktischen‘ Gebrauch der Vernunft abstrakt gegen den ‚spekulativen‘ Gebrauch auszuspielen, ‚weil es doch am Ende‘, wie Kant ausdrücklich betont, ‚nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß‘.“ Hutter (2003): 30.

24 KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A218-219.

25 Vgl.: GARDNER (2006): 260.

der Berechtigung der Vernunft als kritisches Instrument. Wer setzt diese ein, wer gibt ihr ihre Regeln vor? Eine mögliche Antwort auf diese Frage besteht darin, sie zurückzuweisen.

Die eine einheitliche Vernunft ist der Gerichtshof, der den Naturzustand endet und durch ihr Verfahren einen ewigen Frieden ermöglicht. Es geht, so lautet eine alte Kritik der *Kritik*, bei dieser Selbsteinsetzung und Selbstrechtsprechung nicht alles mit rechten Dingen zu. Fahndet die Vernunft nicht wie König Ödipus oder Dorfrichter Adam unwissend oder wissend nach sich selbst und ist damit nicht nur Richter, sondern rechtswidrig auch Partei? Hier läßt sich antworten: Die Reflexivität der Vernunftkritik ist unvermeidlich und nicht viziös; wer letzteres behauptet, widerlegt seine Vernunftwiderlegung dadurch, daß er ihren Gerichtshof zu dessen Abschaffung beansprucht.²⁶

Diese Zurückweisung der Kritik der Kritik vermag es nicht, den Zweifel über die Selbsteinsetzung der Vernunft gänzlich auszuräumen. Auch Kant bemüht die Metapher der Vernunft als „wahre[r] Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben“, denn sie „ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen.“²⁷ Die Vernunft ist zugleich diejenige, die die Grundsätze gibt und diejenige, die alles hinterfragt. Wieso sollte sie sich dann nicht selbst hinterfragen? Und wenn sie dies tut, kann sie ihrer eigenen Kritik standhalten? An dieser Stelle fragt man sich berechtigterweise, wie es Onora O’Neill tut, ob dies nicht „zur Zerstörung jeglicher Autorität“ führt und ob die Vernunft, wenn sie Autoritäten zerstört, „sich dann nicht auch selbst zerstören [wird]?“²⁸ Der Vorwurf an das kritische Projekt, der Vernunft nicht zu einer so gearteten Begründung verhelfen zu können, dass sie ihrer eigenen Kritik standhalten könnte, wurde zu einem wirkmächtigen Vorwurf gegenüber einer Aufklärung, die sich im kantianischen Sinne als Selbstaufklärung der Vernunft versteht.²⁹ Wer die Aufklärung im kantianischen Sinne zurückweist, weil die Vernunft in ihrer Radikalität sich nicht selbst begründen kann, muss sich jedoch fragen lassen, ob er nicht vorschnell handelt. Erstens ist dieser Standpunkt selbst umstritten

26 BRANDT (1994): 177-178.

27 KrVA 751.

28 O’NEILL (1996a): 209.

29 Vgl. beispielsweise Gunnar Hindrichs: „Das ist das volle Problem einer Aufklärung der Aufklärung. Die Reflexion der Kritik mündet durch die Unfähigkeit, das Rechtsverfahren selber zu rechtfertigen, in die Verneinung der Rechtsansprüche des aufklärenden Denkens.“ HINDRICHS (2009): 62.

und zweitens weist die Vernunft bei Kant viele verschiedene Facetten auf, von denen die Radikalität gegen sich selbst nur eine ist. Die Vernunft als Instrument der Aufklärung ermöglicht es erst, Dinge zu hinterfragen, die sonst ungeklärt bleiben müssten. Man kann also durchaus den Standpunkt vertreten, dass die Vernunft, auch wenn ihre Letztbegründung problematisch oder gar unmöglich sein sollte, dennoch ihre Daseinsberechtigung hat. Es stellt sich dann jedoch die Frage, ob ein Vernunfturteil, das unter diesen Voraussetzungen getroffen wird, die gleiche Legitimität im Sinne der Richtigkeit und der Gültigkeit des Urteils beanspruchen kann, wie sie Vernunfturteile aufweisen, die im Sinne Kants getroffen werden.

Verteidigung der Vernunft durch Onora O’Neill

Mit genau diesem Problem beschäftigt sich Onora O’Neill. Sie konstatiert die Schwierigkeit der Vernunft, sich selbst zu begründen: „Eine vernünftige Rechtfertigung wäre zirkulär, eine unvernünftige keine Rechtfertigung. Es scheint, daß keine Rechtfertigung der Vernunft den eigenen Standards genügen kann.“³⁰ Mit dieser Erkenntnis gibt sie sich jedoch nicht zufrieden. Sie möchte die Kritik der Vernunft nicht dem Nihilismus anheimfallen lassen und entwirft daraus ihr Programm der Verteidigung der Vernunft:

Further, if it is not to point toward nihilism, a critique of reason cannot have only a negative or destructive outcome, but must vindicate at least some standards or principles as authorities on which thinking and doing may rely, and by which they may (in part) be judged.³¹

O’Neill verfolgt die Idee, den Widersprüchen des Vernunftgebrauchs als konstitutives Prinzip mit einer weniger anspruchsvollen Konzeption des Vernunftgebrauchs im Sinne eines regulativen Prinzips zu begegnen.³² Dieses regulative Prinzip muss sich aus der Vernunft selbst heraus definieren lassen, da es dem kritischen Gedanken des Vernunftgebrauchs widerspräche, die Regeln der Vernunft außerhalb ihrer selbst festzulegen:

To vindicate reason could not be to derive its principles from elsewhere or to show their correspondence to real archetypes. It would be to identify whatever fundamental precept can guide thought and action

30 O’NEILL (1996a): 207.

31 O’NEILL (1992): 280.

32 Vgl.: „Kant maintains that the contradictions to which the use of reason as a constitutive principle leads can be avoided by this more modest, regulative conception of reason, in its various formulations.“ O’NEILL (1992): 287.

authoritatively for beings in whom neither is steered by any ‚alien‘ reality or necessity.³³

O’Neill spricht hier davon, eine grundlegende ‚Regel‘ (fundamental precept) zu identifizieren, die Denken und Handeln in autoritativer Weise leiten kann, ohne von außen bedingt zu sein. Die entscheidende Frage, die sich daran anschließt, ist die nach der geforderten Autorität. Wie kann die Vernunft, verstanden als regulatives Prinzip, Autorität beanspruchen? In ihrem Buch *Constructions of reason* schreibt O’Neill: „If there is a discipline of thought or action that deserves to be thought of as authoritative and so to be called the discipline of reason, it must be self-imposed.“³⁴ Autorität hat folglich nur das, was selbst auferlegt ist. Das heißt, ein regulatives Prinzip der Vernunft kann dann Autorität beanspruchen, wenn es von der Vernunft selbst eingesetzt wird. Da sie eine inhaltliche Bestimmung der Vernunft als problematisch betrachtet, möchte O’Neill auf eine Bestimmung der Prinzipien als Verfahrensweisen, als Strukturmerkmale hinaus. Um zu verdeutlichen, wie dies gemeint sein soll, greift sie auf die Analogie einer Diskussion unter Bürgern zurück:

A debate between citizens can serve as an image for reason, not because it follows given (hence ‚alien‘) rules of procedure or order, or because it relies on common presuppositions, but because both are processes with a plurality of participants, whose coordination is not guaranteed or imposed by a ruler or other powers.³⁵

Ogleich sowohl in der Diskussion unter Bürgern als auch im Vernunftgebrauch keine äußeren Autoritäten akzeptiert werden, handelt es sich dennoch nicht um regellose Unternehmungen. Die Prinzipien, denen die Kritik folgen muss, liegen in ihr selbst. Es sind keine formalen Regeln, wie wir sie in Mathematik und Logik finden, sondern sie ergeben sich einerseits aus dem, wogegen die Kritik der Vernunft sich wehrt, nämlich aus der Zurückweisung fremder Autoritäten, und andererseits aus dem, wonach die Kritik der Vernunft strebt, nämlich nach der Möglichkeit von Erkenntnis und Verständigung. O’Neill fasst diesen zweiten Punkt der Verständigung im Rückgriff auf das Bild der Diskussion unter Bürgern als die Ermöglichung von Intersubjektivität.³⁶ Diese zwei grundlegenden

33 O’NEILL (1992): 288.

34 O’NEILL (1989): 27.

35 O’NEILL (1992): 294.

36 Vgl.: „Er [Kant] behauptet auch, daß die rühmliche Autorität der Vernunft sich allein von zwei Punkten herschreibt. Der erste ist die Nichtanerkennung ‚fremder‘

regulativen Prinzipien des Vernunftgebrauches – Nichtakzeptanz fremder Autoritäten und Intersubjektivität – verweisen auf einen weiteren wichtigen Punkt. Vernunftkritik ist nicht auferlegt, sondern muss als konstruiert gedacht werden: „Critique of reason is possible only if we think of critique as recursive and reason as constructed rather than imposed.“³⁷ Damit unterstreicht O’Neill den praktischen Charakter der Vernunft. Die regulativen Prinzipien sind für die Anwendung der Vernunft in Form von Kritik gedacht. Sie bestimmen die Vernunft gleichsam als ein Verfahren oder Instrument, das sich im konkreten Gebrauch konstituiert. Um zu verhindern, dass Vernunft als Beliebigkeit verstanden wird, macht O’Neill das Konzept der Autonomie als entscheidende Grundvoraussetzung für den Vernunftgebrauch im Sinne einer kantianischen Vernunftkritik geltend. Autonomie ist für sie gleichbedeutend mit Aufklärung und somit der Ausdruck der aufgeklärten Vernunft.³⁸ Indem Autonomie und Aufklärung als wechselseitig konstitutiv gedacht werden, setzt O’Neill sich dezidiert von dem ab, was sie als „rational autonomy“ moderner Theorien bezeichnet:

The advocates of rational autonomy, like those who see autonomy as mere, sheer choice, are not likely to support Kant’s claims that ‚*Morality* is thus the relation of actions to the autonomy of the will‘ and that ‚*Autonomy* of the will is the sole principle of all moral laws and duties in keeping with them‘.³⁹

Autonomie als Bedingung der Möglichkeit eines kritischen Vernunftgebrauches garantiert, dass dieser im Sinne O’Neills nicht selbstzerstörerisch, sondern konstruktiv wirkt, indem er zwar inhaltlich frei, aber in seiner Anwendung nicht beliebig ist. Die zwei Prinzipien der Nichtakzeptanz fremder Autorität und der Intersubjektivität geben den Rahmen vor, innerhalb dessen die Vernunft tätig wird: „This interpretation of Kant’s vindication of reason construes reason as the principle of guiding thinking and doing in ways that others too can follow [...].“⁴⁰ Zusammenfassend kann man sagen, dass O’Neill aus der Unmöglichkeit, Vernunft inhaltlich zu definieren,

Autoritäten (Dogmatismus und Macht, Kirche und Staat); der zweite besteht genau in der Strategie, Intersubjektivität nicht zu verunmöglichen.“ O’NEILL (1996a): 214.

37 O’NEILL (1989): 27.

38 Vgl.: „Reason is indeed the basis of enlightenment, but enlightenment is no more than autonomy in thinking and in acting – that is, of thought and action that are lawful yet assume no lawgiver.“ O’NEILL (1992): 299.

39 O’NEILL (2004): 18-19.

40 O’NEILL (1992): 302.

die Notwendigkeit ableitet, Vernunft als regulatives Prinzip zu begreifen, um ihre Daseinsberechtigung zu verteidigen. Dabei muss sich auch ein regulatives Prinzip aus der Vernunft selbst ableiten lassen, um Gültigkeit beanspruchen zu können. O’Neill entgeht dem selbstzerstörerischen Zirkel der Vernunftkritik, indem sie zwei Prinzipien des Vernunftgebrauches aufdeckt, denen die Vernunft immer folgen muss, wenn sie ihren eigenen Ansprüchen genügen will, und die somit jeder kritischen Hinterfragung durch die Vernunft standhalten. Diese beiden Prinzipien sind nicht rein formal im Sinne mathematischer Regeln definiert, sondern enthalten zwei wichtige inhaltliche Punkte: die Nichtakzeptanz fremder Autoritäten und die Ermöglichung von Intersubjektivität. Somit entgeht die Vernunftkritik dem Vorwurf der Beliebigkeit, ist aber dennoch inhaltlich nur insoweit festgelegt, als nur die Grundbedingungen des Verfahrens der Kritik genannt werden. Die so eingehegte Vernunftkritik muss sich dann in der konkreten Anwendung bewähren. Dabei stellt die Autonomie des denkenden Subjekts als Verwirklichung der Aufklärung die Grundvoraussetzung für den richtigen Vernunftgebrauch dar. Ob Vernunft als Kritik so funktioniert, kann laut O’Neill nur die praktische Anwendung zeigen: „[E]her muß die Theorie durch die Praxis gerechtfertigt werden als die Praxis durch die Theorie.“⁴¹

Gelingt die Verteidigung?

O’Neill kann auf diese Weise die Vernunft gegen den Vorwurf der Selbstzerstörung verteidigen. Allerdings stellt sich die Frage, ob mit der Definition der Vernunft als regulatives Prinzip nicht ein wichtiger Aspekt der Vernunftkritik im Sinne Kants verloren geht. Das erste Prinzip der Ablehnung fremder Autoritäten kann als unproblematisch betrachtet werden, da es den Kerngedanken dessen aufgreift, was Kant in seiner Aufklärungsschrift fordert und somit Teil der Definition einer kritischen Vernunft ist. Fraglich ist jedoch der Status des zweiten Prinzips, der Intersubjektivität. Was genau O’Neill mit Intersubjektivität meint, definiert Thomas Besch als „the idea of followability in thought as a matter of what people can, or could, coherently accept.“⁴² Intersubjektivität ist so verstanden die Möglichkeit, dem Denken eines Menschen in kohärenter Weise folgen zu können und

41 O’NEILL (1996a): 225.

42 BESCH (2008): 60.

in den Belangen der praktischen Vernunft auch den daraus resultierenden Handlungsaufforderungen.

Die praktische Überlegung kann sich nicht auf das Ziel der Verständlichkeit beschränken, denn diese ist der eigentliche Zweck der theoretischen Erkenntnis. Vielmehr muß die praktische Überlegung auch bezwecken, Handlungen zu empfehlen oder vorzuschreiben, zu widerrufen oder zu verurteilen. Sie muß handlungsleitend sein.⁴³

Diese Definition entspricht Kants Anforderungen an den kritischen Vernunftgebrauch sowohl im theoretischen als auch im praktischen Sinne, da er ebenfalls intersubjektive Nachvollziehbarkeit fordert und den praktischen Urteilen eine handlungsleitende Qualität zuspricht. Allerdings ist das Verständnis dessen, was Intersubjektivität leisten kann, bei Kant und O'Neill verschieden. Während bei O'Neill die Intersubjektivität entscheidend dafür ist, dass ein Vernunfturteil überhaupt zustande kommt, dient sie Kant vor allem als Prüfstein der Vernunft. In der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* erläutert Kant im Abschnitt vom Meinen, Wissen und Glauben die Rolle der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit:

Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen [...]. Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn ist es wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, *unerachtet* der Verschiedenheit der Subjekte unter einander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden.⁴⁴

Der Abgleich mit der Vernunft anderer Menschen dient dazu, die Wahrheit des Urteils zu beweisen. Dieser Abgleich ist aber nicht ausschlaggebend für das Zustandekommen des Vernunfturteils und er verleiht jenem auch nicht seinen Wahrheitsanspruch. Das Vernunfturteil des Einzelnen geht der anschließenden Überprüfung durch den öffentlichen Vernunftgebrauch voraus. Es wird nur in Abhängigkeit vom Objekt, auf das es sich bezieht, gefällt. Die intersubjektive Nachvollziehbarkeit hat dabei keine konstitutive Funktion. Kant beschreibt diesen „Probestein“ als „äußerlich“.

43 O'NEILL (1996b): 81.

44 KrVA 820-821.

Wo das Vernunftvermögen des einzelnen Menschen zu einer Erkenntnis gelangt und selbst nicht darüber urteilen kann, ob diese Erkenntnis wahr ist, dient das äußere Verfahren der Intersubjektivität als Prüfung. Ähnlich formuliert es Kant in seiner Schrift *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*

Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, aber auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen. Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst aufstellen [...].⁴⁵

Die intersubjektive Überprüfung wird auch hier nicht als entscheidendes Moment für das Zustandekommen eines Vernunfturteils genannt, sondern vielmehr als die verlässlichste Methode, dieses Urteil kritisch zu hinterfragen. Intersubjektivität ist somit bei Kant nicht etwas, das notwendigerweise als tatsächlicher Austausch stattfinden muss, sondern es beschreibt vielmehr eine kritische Haltung gegenüber den Urteilen der eigenen Vernunft. Deshalb schreibt er auch am Ende des Aufsatzes zur Orientierung im Denken: „Aufklärung *in einzelnen Subjecten* durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen.“⁴⁶ Wie oben gezeigt wurde, ist es laut Kant für eine Gesellschaft, wenn sie sich aufklären will, von großer Bedeutung, durch den öffentlichen Vernunftgebrauch der Kritik Ausdruck zu verleihen und ihr eine Plattform zu bieten. Damit ist aber nicht gemeint, dass der öffentliche Vernunftgebrauch eine notwendige Bedingung dafür ist, dass ein Urteil der aufgeklärten Vernunft wahr ist. Entscheidend ist der kritische Anspruch, der durch das Publikum verkörpert wird und dem sich jedes Vernunfturteil stellen muss. Dabei ist es aber ebenfalls denkbar, dass dieser kritische Anspruch durch etwas anderes als die Öffentlichkeit gewährleistet wird. Andernfalls wäre es nicht möglich gewesen, dass Menschen überhaupt zur Aufklärung im Sinne Kants gelangten, denn ihre kritische Vernunfttätigkeit ging der empirischen Existenz einer kritischen Öffentlichkeit, die als Proberstein hätte dienen können, voraus. Das Vorhandensein eines kritischen Publikums ist aus Kants Sicht zwar in jedem Falle förderlich für die Aufklärung, vor allem dann, wenn es nicht nur darum geht, Einzelpersonen aufzuklären, sondern ein gesamtes Zeitalter. Die Funktion der Öffentlichkeit kann aber auch durch die kritische

45 *Denken* 146-147.

46 Ebd.: 147.

Haltung der Vernunft gegenüber ihren eigenen Urteilen erfüllt werden. Dies gilt zunächst für die theoretische Vernunft. O'Neill aber spricht von Intersubjektivität im Zusammenhang mit der praktischen Vernunft. Es stellt sich daher die Frage, inwiefern das oben Gezeigte bei Kant auch auf Urteile der praktischen Vernunft zutrifft. Theoretische und praktische Vernunft sind bei Kant nicht zwei separate Befähigungen, sondern vielmehr zwei untrennbar miteinander verbundene, komplementäre Formen des Vernunftgebrauchs. Erkennen und Handeln sind immer aufeinander bezogen.⁴⁷ Verhält es sich dann mit der Öffentlichkeit und der Intersubjektivität bei praktischen Urteilen gleich wie bei theoretischen? Auch praktische Urteile müssen diesem Prüfstein standhalten, was in der Formulierung des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* deutlich ausgedrückt wird: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁴⁸ Intersubjektivität ist hier der entscheidende Prüfstein, jedoch, in gleicher Weise wie beim theoretischen Vernunftgebrauch, nicht für das Urteil selbst konstitutiv. Das Urteil wird erst gefällt und dann auf seine Tauglichkeit als allgemeines Gesetz hin überprüft. Wie der theoretische ist auch der praktische Vernunftgebrauch ohne kritische Öffentlichkeit zwar erschwert, jedoch nicht unmöglich. O'Neill hingegen begreift Intersubjektivität als eine notwendige Voraussetzung für das Fällende eines Vernunfturteils. Wie ich oben gezeigt habe, definiert sie Vernunft als einen Prozess, der sich in der Praxis als tauglich erweisen muss. Damit entgeht die Vernunft ihrer Selbsterstörung. Der Vernunftgebrauch, den O'Neill entwirft, zielt nur auf das richtige Verfahren, nicht aber auf das richtige Ergebnis ab. Während es Kant darum geht, mittels der kritischen Vernunft gefundene Erkenntnis auf ihren Geltungsanspruch und ihre Wahrheit hin zu überprüfen, kann die Vernunft bei O'Neill nur Kriterien für die richtige oder falsche Anwendung der Vernunft, also für den Geltungsanspruch, nicht

47 Vgl. Axel Hutter: „Denn nur eine *transzendentalphilosophische* Untersuchung der praktischen Vernunft vermag den ‚spekulativen‘ und den ‚praktischen‘ Vernunftgebrauch ‚anfangs in zwei besonderen‘ System so darzustellen, daß die systematische Differenz *und* Einheit des menschlichen Erkennens und Handelns in einer verwandten, aber nicht identischen Strukturierung der beiden Systeme sichtbar wird. Dadurch wird aber überhaupt erst die Möglichkeit eröffnet, am Ende auch auf die theoretisch-praktische Grundstruktur zu reflektieren, welche die systematische Vermittlung zwischen dem Erkennen und dem Handeln des Menschen bildet.“ HUTTER (2003): 86.

48 KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52.

aber für die Überprüfung der Wahrheit der durch die Vernunft gewonnen Erkenntnisse bereitstellen. Miriam Ronzoni zieht aus diesem Unvermögen der Vernunft in Form von regulativen Prinzipien folgenden Schluss: „It is therefore more accurate to call appropriate constructivist principles *valid*, and therefore authoritative, rather than *true*.“⁴⁹ O’Neill vertritt den konstruktivistischen Standpunkt, dass die Prinzipien der Vernunft als unerlässliche Grundlagen von Verfahren eine entscheidende Rolle spielen. Die kritische Vernunft garantiert, dass bei der Urteilsbildung keine Autorität von außen Einfluss nimmt und dass alle gefällten Urteile dem Prinzip der Intersubjektivität entsprechen. Das Ergebnis des Prozesses ist aber durch eine so verstandene kritische Vernunft nicht mehr erreichbar. Um sicherzugehen, dass das Urteil nicht beliebig ausfällt, beruft O’Neill sich auf das Konzept der Autonomie als Verwirklichung der Aufklärung im einzelnen Menschen. Durch die zweifache Einhegung des Vernunftprozesses mittels regulativer Prinzipien und Autonomie wird zwar die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass das Urteil einer kritischen Überprüfung durch die Vernunft standhalten könnte, eine solche Überprüfung ist aber de facto nicht möglich. Aus konstruktivistischer Perspektive stellt dies kein Problem dar, da die Existenz von Erkenntnisgegenständen, die dem Prozess vorausgehen, als nicht möglich betrachtet wird. Alles muss erst durch ein entsprechendes Verfahren konstruiert werden, wobei es nicht darum gehen kann, nach der Wahrheit eines Urteils, sondern nur nach dessen Gültigkeit zu fragen.

Öffentlichkeit und Intersubjektivität erfüllen bei Kant und O’Neill in Bezug auf praktische Urteile zwei unterschiedliche Funktionen. Begrifflich lässt sich dies mit der von Postema getroffenen Unterscheidung von „public reasoning“ und „reasoning in public“⁵⁰ fassen. Während O’Neill den Standpunkt des „public reasoning“, verstanden als konstitutiver und konstruktiver Prozess, der zugleich hinreichend und notwendig ist, um ein gültiges Vernunfturteil zu fällen, vertritt, trifft auf den kantianischen Vernunftgebrauch das „reasoning in public“ zu, bei dem die Öffentlichkeit ein wichtiges Korrektiv darstellt, das das Urteil bestätigen, nicht aber im eigentlichen Sinne hervorbringen kann. Die Wahrheit und Gültigkeit der Urteile der praktischen Vernunft werden durch deren Rückbindung an die theoretische Vernunft garantiert. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Vernunftgebrauch bei Kant und dem Vernunftgebrauch bei

49 RONZONI (2010): 80.

50 POSTEMA (1995): 71-72.

O'Neill liegt darin, dass ersterer die kritische Vernunft als ein Instrument der Erkenntnis dessen, was wahr ist, begreift, während für letztere die kritische Vernunft einen Prozess darstellt, der auf Gültigkeit der Erkenntnis abzielt. Bei Kant ist der Gegenstand des Erkennens der Vernunft vorgeordnet. Zwar ist es dem Menschen nicht möglich, ohne den Gebrauch der kritischen Vernunft zur Erkenntnis zu gelangen; jedoch ist es nicht die Vernunft, die den Gegenstand konstituiert. In diesem Punkt unterscheiden sich das Vernunftverständnis von Kant und das von O'Neill grundlegend. Der Gegenstand der Erkenntnis ist bei O'Neill der Vernunft nicht vorgeordnet. Die Vernunft ist nicht das Instrument, mit dem die kritische Untersuchung am Gegenstand durchgeführt wird, sondern sie ist vielmehr die entscheidende Bedingung, die den Gegenstand hervorbringt. Die Vernunft wird als Prozess verstanden, der, wenn er bestimmten Regeln folgt, dem durch das Verfahren konstituierten Gegenstand seine Gültigkeit verleiht; über die Wahrheit der Erkenntnis kann nichts ausgesagt werden. Bei Kant ist die kritische Vernunft mit dem Problem konfrontiert, dass wenn sie über die Wahrheit der Erkenntnis etwas aussagen will, sie Gefahr läuft, sich selbst zu zerstören. Die Radikalität der kritischen Vernunft, die jede gewonnene Erkenntnis hinterfragt, führt dazu, dass letztlich alle Erkenntnis – auch die über die Vernunft selbst – nur als vorläufig betrachtet werden kann. Der Konstruktivismus, wie O'Neill ihn vertritt, entzieht sich diesem Problem, indem er den Anspruch der Erkenntnis weniger stark formuliert. Die Möglichkeit, zu wahrer Erkenntnis zu gelangen, wird von vornherein verneint. Um das kritische Projekt dennoch weiterverfolgen zu können, wird die formale Gültigkeit der Erkenntnis als entscheidendes Kriterium eingesetzt. Die Erkenntnisse der kritischen Vernunft bei O'Neill sind kontingent, bei Kant nicht.

Über die Autorin:

Monika Platz hat an der Ludwigs-Maximilians-Universität München die Fächer Germanistik, Politikwissenschaften, Soziologie und Philosophie für das Lehramt an Gymnasien studiert. Derzeit arbeitet sie im Rahmen eines Austauschprogrammes des DAAD als Dozentin an der Université Blaise Pascal in Clermont-Ferrand, Frankreich.

Literatur

ALLISON, HENRY E.: *Essays on Kant*, Oxford University Press, Oxford 2012.

BARTUSCHAT, WOLFGANG: „Kant über Philosophie und Aufklärung“, in: Klemme, Heiner (Hg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter De Gruyter, Berlin/New York 2009, 7-27.

BESCH, THOMAS M.: „Constructing Practical Reason: O’Neill on the Grounds of Kantian Constructivism“, in: *The Journal of Value Inquiry* 1 (2008), 55-76.

BRANDT, REINHARD: „Vernunft bei Kant“, in: FULDA, HANS FRIEDRICH; HORSTMANN, ROLF-PETER (Hgg.): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, 175-183.

FERRONE, VINCENZO: *Die Aufklärung – philosophischer Anspruch und kulturgeschichtliche Wirkung*, V&R Unipress, Bonn Univ. Press, Göttingen 2013.

GARDNER, SEBASTIAN: „The Primacy of Practical Reason“, in: BIRD, GRAHAM (Hg.): *A Companion to Kant*, Blackwell, Oxford 2006, 259-274.

GERHARDT, VOLKER: „Öffentlichkeit bei Kant“, in: BACIN, STEFANO; FERRARIN, ALFREDO; LA ROCCA, CLAUDIO; RUFFING, MARGIT (Hgg.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Walter De Gruyter, Berlin/Boston 2013, 659-675.

HINDRICH, GUNNAR: „Die aufgeklärte Aufklärung“, in: KLEMM, HEINER (Hg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter De Gruyter, Berlin/New York 2009, 43-67.

HUTTER, AXEL: *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.

HUTTER, AXEL: „Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung“, in: KLEMM, HEINER (Hg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter De Gruyter, Berlin/New York 2009, 68-81.

KANT, IMMANUEL: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Kants Werke. Textausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1912/1923]. Band VIII*, Walter De Gruyter, Berlin 1968 [1784].

KANT, IMMANUEL: „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, in: *Kants Werke. Textausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [1912/1923]. Band VIII.* Walter De Gruyter, Berlin 1968 [1786].

KANT, IMMANUEL: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974 [1785/86].

KANT, IMMANUEL: *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974 [1781/87].

KANT, IMMANUEL: *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974 [1788].

KANT, IMMANUEL: *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974 [1790/93].

KUBSDA, MICHAEL: *Selbstreflexion und Emanzipation. Aufklärung als Terminus in Kants kritischer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014.

LA ROCCA, CLAUDIO: „Was Aufklärung sein wird. Zur Diskussion um die Aktualität eines Kantischen Konzepts“, in: NAGL-DOCEKAL, HERTA; LANGTHALER, RUDOLF (Hgg.): *Recht, Geschichte, Religion*, Akademie Verlag, Berlin 2004, 123-138.

LA ROCCA, CLAUDIO: „Aufklärung und Formen der Rationalität. Kant und die Vernunft als Zweck“, in: CATALDI MADONNA, LUIGI; RUMORE, PAOLA (Hgg.): *Kant und die Aufklärung*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2011, 95-115.

O'NEILL, ONORA: *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge / New York 1989.

O'NEILL, ONORA: „Vindicating reason“, in: GUYER, PAUL (Hg.): *The Cambridge companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge / New York 1992, 280-308.

O'NEILL, ONORA: „Aufgeklärte Vernunft. Über Kants Anti-Rationalismus“, in: APEL, KARL-OTTO; KETTNER, MATTHIAS (Hgg.): *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996a, 206-226.

O'NEILL, ONORA: *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Akademie Verlag, Berlin 1996b.

O'NEILL, ONORA: „Self-Legislation, Autonomy and the Form of Law“, in: NAGL-DOCEKAL, HERTA; LANGTHALER, RUDOLF (Hgg.): *Recht, Geschichte, Religion*, Akademie Verlag, Berlin 2004, 13-26.

POSTEMA, GERALD: „Public Practical Reason: An Archeology“, in: *Social Philosophy and Policy* (1995), 43-86.

RONZONI, MIRIAM: „Constructivism and Practical Reason: On Intersubjectivity, Abstraction, and Judgment“, in: *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy* 1 (2010), 74-104.

ZÖLLER, GÜNTER: „Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft“, in: KLEMME, HEINER (Hg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Walter De Gruyter, Berlin/New York 2009, 82-99.

ZUR METAHISTORISCHEN PERFORMANZ DER LUSIADEN DES CAMÕES

DAS PORTUGIESISCHE NATIONALEPOS BETRACHTET AUS DER PERSPEKTIVE IDEALER GESCHICHTLICHKEIT NACH GIAMBATTISTA VICO

Mathias Reitz Zausinger

In diesem Aufsatz wird eine Interpretation des portugiesischen Nationalepos, der Lusiaden von Luís Vaz de Camões, angestrebt. Dafür wird in einem ersten Schritt Giambattista Vicos Scienza Nuova ein begriffliches Instrumentarium entlehnt. Mithilfe von Vicos Konzept einer ‚ewigen idealen Geschichte‘ aller Völker werden die poetischen Strukturen der Lusiaden gedeutet. So lässt sich in einem zweiten Schritt zeigen, inwiefern Protagonist Vasco da Gama und auch Autor Camões selbst zu Heroen der portugiesischen Geschichte werden, weil beide auf spezifische Weise als Heroen des Epos konfiguriert sind. Mit Vicos argumentativem Werkzeug können diese heroischen Konfigurationen und ihre Wirkkraft rekonstruiert werden. Damit eröffnet sich ein Zugang für die Erklärung der Nationalidentität stiftenden Potentials der Lusiaden, der auf einer Analyse des Werks selbst basiert.

This essay aims at interpreting the portuguese national epos, Luís Vaz de Camões' Lusiads. In a first step, the analytical instruments to be used in this paper are derived from Giambattista Vico's Scienza Nuova. In a second step, the poetic structures of the Lusiads are analysed by employing Vico's conception of 'eternal ideal history'. It is shown how protagonist Vasco da Gama and author Camões himself both become heroes of Portuguese history, because they are configured as heroes of the epos in a specific way. These heroic configurations and their effects may be reconstructed by the means of Vico's argumentative tools. This helps to explain the work's capacity to shape national identity from within the work itself.

In diesem Aufsatz wird versucht, den *Lusiaden* von Luís Vaz de Camões, dem Volksgründungsmythos der Portugiesen, eine These zur Erklärung ihrer metahistorischen Performanz zur Seite zu stellen. Als ‚metahistorisch performant‘ werden Mechanismen verstanden, die, ausgehend von der Konstruktion einer einem Volk eigenen Geschichte, dieses allererst als ein solches konstituieren. Unser Vorhaben ist es also, solche Mechanismen anhand der *Lusiaden* zu bestimmen. Dabei wird nicht weiter von Bedeutung sein, wer Camões war, wann er gelebt hat, oder von wem die

Lusiaden tatsächlich rezipiert wurden. Das portugiesische Nationalepos wird, unabhängig vom zeitgeschichtlichen Kontext, hinsichtlich seiner inneren textlichen Struktur untersucht. Bei dieser Untersuchung halten wir uns an den theoretischen Kosmos der *Scienza Nuova* des frühaufklärerischen Philosophen Giambattista Vico. Vicos Sensibilität für die Performanzleistungen des Poetischen in Bezug auf den Werdegang einer Nation erlaubt es, eine philologische Analyse mit der Interpretation einer nationalgeschichtlichen Initiation zu verbinden. Die dekontextualisierte Betrachtung der *Lusiaden* wird also unter der Annahme vorgenommen, dass aufgrund der These einer poetisch produzierten Geschichtlichkeit die Reflexion über die Wirkmöglichkeiten dieses ‚Epos‘ als philologische Analyse angelegt werden kann. Textintern, und das ist es, was gezeigt werden soll, können Motive und Strukturen offengelegt werden, die relevanten interpretatorischen Einblick in eine volksgeschichtliche Konstitutionsleistung erlauben.

Nach einem Abriss der wichtigsten Theoreme der *Scienza Nuova* soll eine philologische Analyse Motive und Stationen der *ewigen idealen Geschichte*, wie sie Vico fasst, in zentralen Passagen der *Lusiaden* aufzeigen. Eine solche philologisch-semiotische Übertragung scheint gerade dadurch gerechtfertigt, dass Vico selbst seine Erkenntnisse aus Schriften und Symbolisierungsverfahren verschiedener Völker bezieht. Mit einem Seitenblick auf Camões’ Vergilrezeption wird dabei auf mindestens einem Argumentationsweg begründet, weshalb sich in den *Lusiaden* vichianische Motive finden lassen. Auf dieser Grundlage können diese Motive interpretiert werden.

Vico selbst geht in seinen kulturgeschichtlichen Untersuchungen nicht auf die Geschichte der portugiesischen Nation ein, als deren Gallionsfigur schon im 18. Jahrhundert Luís Vaz de Camões galt. Vicos ideale Motive in anderen, in der *Scienza Nuova* nicht explizit diskutierten Volksgeschichten – wie der portugiesischen – zu suchen, hieße daher Vicos Vorgehen zu wiederholen, was hier nicht die Zielsetzung ist. Dieser Essay unterscheidet sich schon darin von Vicos Projekt, dass dessen Theorie gewissermaßen ‚verkehrt herum‘ zur Anwendung gebracht werden soll: Vico argumentiert, am sprachlichen Stadium eines Volkes dessen Entwicklungsstand ablesen zu können und beschreibt in seinen Analysen wiederkehrende ideale Motive, die alle Volksgeschichten teilen. Hier hingegen wird von vornherein nicht eine Volksgeschichte, sondern ein einzelnes Werk – die *Lusiaden* – danach befragt, inwiefern die von ihm ausgehende Konstitution einer genuin portugiesischen Volksgeschichte an seinen textinternen

Strukturen ablesbar ist. Die Zielsetzung liegt damit in einer metahistorischen Untersuchung der Genese der portugiesischen Nation, die diese auf ihre literarische Gestaltung und deren narratologische Konzeption in den *Lusiaden* zurückführt. Es soll gezeigt werden, auf welche Weise poetologische Strategien volksgeschichtliche Ereignisse generieren können, denen, willentlich oder nicht, ein immenses Nationalidentität stiftendes Potenzial eigen ist. Mithilfe der von Vico etablierten Motive gilt es, die Pfeiler metahistorischer Performanz in den *Lusiaden* ausfindig zu machen und zu interpretieren.

Ausgegangen wird primär von dem von Vico beschriebenen semio-logischen Paradigmenwechsel vom *göttlichen* zum *heroischen Zeitalter* der Völker und darauf aufbauend von der Konstitution der Figur Vasco Da Gamas als Helden. Damit bleibt ein großer Teil von Vicos Theorie, nämlich die Strukturen der Entwicklung eines *menschlichen Zeitalters*, unberücksichtigt. Dies beeinträchtigt die Frage nach der Konstruierbarkeit einer performanten Heldenfigur, auf die hier fokussiert wird, allerdings nicht. Vasco Da Gama entdeckte 1497 bis 1499 von Lissabon aus den Seeweg nach Indien und wird von Camões mit der Veröffentlichung der *Lusiaden* 1572 zum Volkshelden stilisiert. Diese Seefahrt markiert seither den Aufbruch der portugiesischen Nation hin zu einem internationalen Imperium. Ob und wie die von den *Lusiaden* des Camões losgeschlagenen Wellen etwas zur Ausprägung eines Nationalgefühls und, untrennbar damit verbunden, der Heroisierung der historischen Figur Vasco Da Gamas beigetragen haben, soll untersucht werden.

I Scienza Nuova

In *Scienza Nuova*¹ systematisiert Giambattista Vico die Entwicklungsabläufe der Völker. Die Entdeckungen Vicos beziehen sich auf die heidnischen Völker,² deren Geschichte sich im Erschaffen ihrer eigenen Kultur entwi-

1 Vico, Giambattista: *Principj Di Scienza Nuova D'Intorno Alla Comune Natura Delle Nazioni* (1994) [1744]. Der Originaltext wird im Folgenden nach der dritten von Vico überarbeiteten Fassung von 1744 zitiert und *Scienza Nuova* abgekürzt. Mir diene als Textgrundlage ein reprographischer Nachdruck dieser Fassung der *Scienza Nuova*, der 1994 von Marco Veneziani in Florenz neu herausgegeben wurde. Die deutsche Übersetzung stammt von Vittorio Hösle und Christoph Jermann und wird zitiert nach: Vico (2009) [1990]. Zur Übersicht über die Zitation wird stets die von Nicolini eingeführte Absatznummer angegeben.

2 Für Vico bleiben das Volk der Hebräer und die biblische Geschichte außen vor

ckelt. Die *neue Wissenschaft* besteht darin, den zivilisatorischen Verlauf eines Volkes, wie er an der Entstehung verschiedener Riten, Sitten und Gesetze ablesbar ist, als Kette kulturgeschichtlicher Notwendigkeiten aufzufassen und zu deuten. Vicos Methode besteht im Wesentlichen darin, durch eine semiotische Analyse der aus diversen Volksgeschichten überlieferten Quellen und Fragmente einen Katalog idealer historischer Stationen aufzudecken, den alle Völker teilen. Vico beschränkt sich nicht darauf, die Gemeinsamkeiten der Entstehungsgeschichten von Völkern oder Volksgedächtnissen nachzuzeichnen, mittels seines zyklischen Entwicklungsbegriffs beschreibt er auch das Entstehen und Vergehen der Völker. Seine Erkenntnisse leitet er dabei meist von Textquellen der griechischen, römischen und ägyptischen Kultur her. Die Analyse der Geschichte dieser antiken Völker bietet sich in Vicos Sinne schon dadurch an, dass diese zu seiner Zeit bereits untergegangen waren und sich die historische Zyklicität, von der er ausgeht,³ also erkennen lassen müsste.

Chiave maestra

Vico spricht von einer *chiave maestra*, einer Schlüsselerkenntnis, die für das Verständnis seines Werkes unerlässlich ist. Worum es sich bei dieser *chiave maestra* handelt, lässt sich im Rückgriff auf Vicos vorgängiges theoretisches Werk, den *Liber metaphysicus*, klären. Im ersten Abschnitt des ersten Kapitels dieser „Grundschrift“⁴ stellt Vico sein Diktum *verum et fac-*

und sind nicht Gegenstand seiner Untersuchungen. Die biblische Überlieferung wird als unbestreitbar wahr angenommen, da sie das Wort des wahren christlichen Gottes überliefert: „[...] che'l primo popolo del Mondo, fu egli l'Ebreo, de cui fu Principe Adamo, il quale fu criato dal vero Dio con la Criazione del Mondo.“ VICO: *Scienza Nuova*, 51.

3 „[...] corrono in tempo tutte le Nazioni ne'loro forgimenti, progressi, stati, decadenze, e fini.“ VICO: *Scienza Nuova*, 245.

4 Vico (1979) [1710]. „Die Bezeichnung ‚Grundschrift‘ verdient dieses oft gering geschätzte, bisweilen arg mißverständene und erst kürzlich ins Deutsche übertragene Werk deshalb, weil es jenen ‚ebenso neuen wie bedeutsamen‘ Gedanken Vicos vorstellt, daß ‚alles menschliche und göttliche Wissen auf ein einziges Prinzip zurückzuführen‘ sei. Dieser Gedanke zielt auf die Verknüpfung von Philosophie und wissenschaftlicher Systematik mit Hilfe einer ‚neuen‘ [...] geometrischen Methode. Vico artikuliert ihn in seinem berühmten Axiom *verum et factum convertuntur*, demgemäß das ‚Wahre‘ mit dem ‚Gemachten‘ ebenso konvertibel ist wie das Denken eines Dreiecks mit dem gedachten Dreieck vertauschbar wird, so daß beide in die ‚schöne Proportion‘ einer Kongruenz rücken. Auf diesem

tum convertuntur vor. Wahres und Geschaffenes sind demnach begrifflich austauschbar. Gemeint ist, dass der Mensch durch seine intellektuellen Fähigkeiten von allen Dingen Erkenntnis erlangen kann, die ihre Ursache im Denken und Handeln von Menschen selbst haben. In diesem Konzept wird göttliche und menschliche Erkenntnis mit göttlicher Schöpfung und menschlich Geschaffenem parallelisiert. Das Wissen um die Kultur, definiert als das Menschengeschaffene, liegt im Vermögen des Menschen, während die natürliche, von Gott geschaffene Welt sich dem Erkenntnis-horizont des Menschen entzieht. In der *Scienza Nuova* erscheint dieser Parallelismus als Gegenüberstellung von Genesis und *mondo civile*. Der *mondo civile* umfasst alles Menschengemachte und erschließt gleichermaßen den analytischen Erwartungshorizont seiner Wissenschaft. So heißt es in der *Scienza Nuova*:

[...] di questa Verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar' in dubbio; che questo Mondo Civile egli certamente è stato fatto dagli uomini: onde se ne possono, perchè se ne debbono, ritrovare i Principij dentro le modificazioni della nostra medesima Mente Umana.⁵

Nach Vico muss ein Wissensbereich also menschengemacht sein, damit vollständige Erkenntnis von ihm erlangt werden kann. Wie nirgends sonst trifft das auf die Geschichte der ‚Heiden‘ zu, die nicht wie die Hebräer einem gottgemachten Weg folgen, sondern aus eigener Kraft den Weg in eine menschliche Zivilisation beschreiten. Deshalb ist die *chiave maestra*, die Vicos Untersuchungen leitet, die Untersuchung des Werdens der heidnischen Sprachen, Riten und Mythen als von Menschen geschaffene. Es handelt sich um die Analyse der Entwicklung und Verwendung überlieferter Sinneinheiten oder *Semata* der menschlichen Kulturen.⁶

Grundaxiom beruht die Verbindung von Metaphysik einerseits und Wissenschaft andererseits, wie sie Vico anstrebt.“ OTTO (1989): 19. Otto verweist hier auf Vicos Autobiographie: Vico (1948) [1725]: 66.

5 „Es erscheint folgende Wahrheit, die auf keine Weise in Zweifel gezogen werden kann: daß diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist; deswegen können sie (denn sie müssen) ihre Prinzipien innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden.“ Erstaunlich sei, „wie alle Philosophen sich ernsthaft darum bemüht haben, Wissen zu erlangen von der Welt der Natur, von der doch, weil Gott sie schuf, er allein Wissen haben kann [...].“ VICO: *Scienza Nuova*, 331.

6 Vgl.: „Das Mittel, [...] der ‚Meisterschlüssel‘ (*chiave maestra*) zu seiner neuen Wissenschaft, ist nun genauer die Einsicht, dass die ersten Menschen ‚Poeten‘, ‚Macher‘, ‚Autoren‘ (auctores) von ‚poetischen Charakteren‘ gewesen sind, dass

Discoverta

Zur Erklärung des Ursprungs der heidnischen Völker rekurriert Vico auf die biblische Geschichte. Die verlorenen Söhne Noahs entfernten sich nach der Sintflut von ihrer angestammten Religion und wurden zu Wilden, die, da sie im „tierischen Umherirren durch den großen Wald der Erde“ ihre Sitten verloren hatten, riesige, rohe aber starke Körper bekamen und zu Giganten wurden.

[...] e con un ferino error divagando per la Gran Selva della Terra [...] onde andarono in uno stato affatto bestiale, e ferino; [...] e senza alcuno timore di Dio, di Padri, di Maestri, il qual' assidera il più rigoglioso dell' età fanciullesca, dovettero a dismisura ingrandire le carni, e l' ossa, e crescere vigorosamente robusti, e sì provenire Giganti.⁷

Die rohe, nachsintflutliche Welt und die umherziehenden Giganten sind das erste ideale Motiv von Vicos kulturgeschichtlichem Katalog. Von diesen Giganten stammen alle Völker ab, die sich im Laufe der Zeit ihre

also das Machen der gesellschaftlichen Welt das Machen von Zeichen gewesen ist.“ TRABANT (1994): 36. Es ist vor allem später bei der Unterscheidung von göttlichem, heroischem und menschlichem Zeitalter wichtig, dass Vicos Zeichentheorie nicht schriftliche oder phonetische Zeichen hervorgehoben betrachtet. Trabant stellt deshalb klar, dass, um Missverständnissen vorzubeugen, besser abstrakt von *Semata* oder allgemein von Sinneinheiten gesprochen werden muss. Auch Eric Voegelin unterstreicht, dass es nicht genügt, Vicos philologische Analyse einer vor-sprachlichen Welt in einen eng gefassten Sprachbegriff einbetten zu wollen: „Die Sprache des Mythos, oder der Poesie, und der zivilen Institutionen, wie sie durch den Menschen bei der unreflektierten Schöpfung im Verlauf der historischen Existenz in der Gemeinschaft hervorgebracht wird, ist die autoritative Quelle zum Verständnis des menschlichen Geistes und seiner Stellung im Kosmos.“ VOEGELIN (2003): 44.

7 „[...] und da sie in tierischem Herumirren durch den großen Wald der Erde herumschweiften, [...] daher gingen sie in einen völlig bestialischen und tierischen Zustand über. [...] und da sie keine Furcht vor Göttern, vor Vätern, vor Lehrern hatten, die den strotzenden Wildwuchs des Kindesalters mäßigt, mußten sie an Fleisch und Knochen maßlos zunehmen, zu kräftigen und starken Wesen heranwachsen, und auf diese Weise zu Giganten werden.“ VICO: *Scienza Nuova*, 369. Es fällt auf, dass die Übersetzung, indem sie *Dio* mit *Göttern* und das doppeldeutige *Padri* und *Maestri* mit *Vätern* und *Lehrern* wiedergibt, eine Interpretation im Habitus einer abstrakten Geschichtswissenschaft vorzubereiten scheint. In diesem Zug reduziert sich die Spannung des Originals, das zwischen naturphilosophischer und theologischer Betrachtung nicht systematisch unterscheidet.

eigene Kultur geschaffen haben. Vico setzt es sich zur Aufgabe, die Stationen des Heraustretens der Völker aus dem dunklen Wald zurück ins Licht der göttlichen Zivilisation zu beschreiben. Als grundsätzliche Tätigkeit des Menschen gilt ihm die Produktion von Zeichen, weshalb sich seine historischen Analysen parallel zur Analyse von Sprachen oder Sprachlichkeit bewegen.

Vico geht davon aus, dass hinsichtlich der Sprachen der Völker im Urzustand weder von Zeichen noch von Bezeichnetem die Rede sein könne, sondern dass eine *stumme Sprache* gesprochen worden sei, indem man sich durch Gebärden oder Körper verständigte.⁸ Als seine *discoverta* bezeichnet er die in ausführlichen philologischen und etymologischen Studien gerechtfertigte These, dass alle Sprachen oder – allgemeiner gesprochen – Zeichensysteme, ihrem Wesen nach poetisch und poetischen Ursprungs seien und dass sich ihre Entwicklungslinien sozusagen von einer poetischen Wurzel her bestimmen ließen. Entsprechend ist die *Scienza Nuova* vor allem als philologische Studie konzipiert, die sich anhand dessen entfaltet, was vom Menschen von den archaischen Zeiten an selbst geschaffen wurde: die Sprache.

Principio di tal'Origini, e di Lingue, e di Lettere si truova essere stato, ch'i primi popoli della Gentilità per una dimostrata necessità di natura furon Poeti; i quali parlarono per Charatteri Poetici: la qual Discoverta, ch'è la Chiave Maestra di questa Scienza [...].⁹

Die poetische Tätigkeit, in der sich der Mensch seine Geschichte schafft, bezeichnet hier keine ästhetische, sondern eine ursprünglich produktive Kraft. Indem sie sie bezeichneten, brachten die Menschen durch ihre schöpferische Phantasie die ersten konstitutiven Motive des *mondo civile* hervor. Vicos *discoverta* besteht also nicht darin, die anthropologischen Eigenarten antiker Zivilisationen durch eine Beleuchtung der fragmentarisch überlieferten Rudimente zu erhellen, vielmehr liest er den tatsächlichen historischen Beginn und Werdegang jeder Zivilisation an deren Poesie als genuin zivilisatorischem Schöpfungsakt ab.¹⁰

8 Vgl.: VICO: *Scienza Nuova*, 34.

9 „Als Prinzip dieser Ursprünge sowohl der Sprachen, als auch der Buchstaben, stellt sich heraus, dass die ersten Völker des Heidentums nach einer erwiesenen natürlichen Notwendigkeit Dichter waren, die in poetischen Charakteren sprachen; diese Entdeckung, die der Hauptschlüssel zu dieser Wissenschaft ist [...].“ VICO: *Scienza Nuova*, 34.

10 Vgl.: „Die ‚poetische Sprache‘ übernimmt, gerade weil sie die ersten poetischen Züge der menschlichen Geschichte beinhaltet, eine präzise historische

[...] in cotal guisa i primi uomini delle nazioni Gentili, [...] dalla lor'idea criavan'essi le cose; [...] essi per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia; e perch'era corpulentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità, tal'è tanta, che perturbava all'eccesso essi medesimi, che fingendo le si criavano; onde furon detti Poeti, che lo stesso in greco suona, che criatori [...].¹¹

Untersuche man, so Vicos Ansatz, die Ursprünge der Sprachen, stoße man auf die ersten menschlichen Bezeichnungsprozesse der Poeten als Schöpfung von reduziertesten Sinneinheiten oder Semata. Diese Semata seien von der bezeichneten Substanz noch kaum zu unterscheiden. Es handele sich um Zeichen, die aus „körperlicher Phantasie“ entstanden seien. Die „körperliche Phantasie“ sei dabei als poetisches Urmotiv zu verstehen, bei dem ohne rationales Abwägen der Zweckmäßigkeit oder Verständlichkeit ein Zeichen affektiv und durch körperlich-phantasievoll nachahmendes das Bezeichnete semantisch ersetze. Dieses poetische Urmotiv ist damit systematisch mit dem Stilmittel der Metapher zu identifizieren. Es sei das wichtigste Merkmal der Geschichte aller Völker, dass sich die Sprache über ein poetisches Stadium hinweg zu modernen, prosaischen oder rationalen Ausformungen hin entwickelte.¹² Die Prinzipien dieser Entwicklung ließen sich anhand der geschaffenen Zeichenkomplexe rekonstruieren.

Vico spricht von einer ewigen idealen Geschichte,¹³ da deren verschiedene Stationen natürlicherweise einer bestimmten Chronologie gemäß durchlaufen würden. In Hinblick auf die anschließende Analyse der Heldenfigur der *Lusiaden* ist hier besonders zu betonen, dass Vico

Funktion, denn sie beinhaltet nicht nur die Erzählungen eines bestimmten Ereignisses, sondern wird zu einem unabdingbaren Teil des hermeneutischen Weges, um die historische Genese der menschlichen Nationen zu verstehen.“ CACCIATORE (2002): 112.

11 „Auf diese Weise schufen die ersten Menschen der heidnischen Völker [...] aus ihrer Idee die Dinge [...] und] taten es in Folge ihrer starken Unwissenheit kraft einer ganz körperlichen Phantasie, und weil diese ganz körperlich war, taten sie es mit wunderbarer Erhabenheit, und zwar einer solchen und einer so starken, daß sie sie selbst im Übermaß erschütterte, die sich durch ihre Einbildung jene Dinge schufen; daher wurden sie ‚Dichter‘ <ital.: poeti> genannt, was auf Griechisch das selbe bedeutet wie ‚Schöpfer‘.“ VICO: *Scienza Nuova*, 376.

12 „Da tutto ciò sembra essersi dimostrato, la Locuzion Poetica esser nata per necessità di natura umana, prima della Prosaica.“ VICO: *Scienza Nuova*, 460.

13 „Onde questa Scienza viene nelle steso tempo a descrivere una Storia Ideal' Eterna [...].“ VICO: *Scienza Nuova*, 349.

das Individuum nicht als Akteur auf den Plan ruft. Heroen sind keine individualisierten Figuren, die kraft eigener Erkenntnis oder eigensinnig in den Lauf der Volksgeschichte eingreifen, da sich nach Vico die Geschichte in Bahnen der Vorhersehung in christlich-katholischem Verständnis vollzieht.¹⁴

Die drei Sprachen – Hieroglyphen, Symbole, Wörter

Vico erarbeitet anhand der alten Ägypter eine Einteilung der Entwicklung der Völker in drei Zeitalter, denen drei Sprachformen entsprechen.

Ci sono pur giunti due gran rottami dell'Egiziache Antichità, che si sono sopra osservati; de'quali uno è, che gli Egizj riducevano tutto il tempo del Mondo scorso loro dinanzi a tre Età, che furono Età degli Dei, Età degli Eroi, & Età degli uomini; l'altro, che per tutte queste tre Età si fussero parlate tre Lingue, nell'ordine corrispondenti a dette tre Età, che furono la Lingua Geroglifica, ovvero Sagra, la Lingua Simbolica, o per somiglianze, qual'è l'Eroica, e la pistolare, o sia volgare degli uomini [...].¹⁵

14 „Perciò questa Scienza per uno de'suoi principali aspetti dev'essere una Teologia Civile Ragionata della Provvidenza Divina [...].“ Vico: *Scienza Nuova*, 342. Eric Voegelin betont hier eine für das Verständnis der *Scienza Nuova* wichtige Unterscheidung. Zwar ist es der menschliche Geist, an welchem der Ablauf der ewigen idealen Geschichte ablesbar wird. Dennoch ist es irreführend von einer „Psychologisierung der Geschichte“ auszugehen, so als ob das Zustandekommen historischer Ereignisse die Ursache in der individuellen Psyche Einzelner habe. Ganz im Gegenteil fungiert sie als Medium, in dem die Prinzipien der ewigen idealen Geschichte als Bahnen der Vorhersehung aktiv sind. Vgl.: „Der menschliche Geist, in dem die Prinzipien der Geschichte gefunden werden sollen, ist nicht menschlich im Sinne einer immanentistischen Philosophie. Er ist vielmehr das Medium der Vorsehung in der Geschichte, und der Geist des Denkens vermag die Struktur der Geschichte zu durchdringen, weil er selbst den providentiellen Kern enthält, der zu einem historischen Verstehen führt. Daher könnte nichts einer richtigen Interpretation ferner sein als die tatsächlich aufgestellte Behauptung, die Leistung Vicos bestehe in der ‚Psychologisierung‘ der Geschichte.“ VOEGELIN (2003): 87.

15 „Es sind auch zwei bedeutende Bruchstücke aus der ägyptischen Urzeit auf uns gekommen, die oben erwähnt worden sind. Eines von ihnen ist, daß die Ägypter die gesamte Weltzeit, die vor ihnen abgelaufen war, auf drei Zeitalter zurückführten, nämlich das Zeitalter der Götter, das Zeitalter der Heroen und das Zeitalter der Menschen. Das andere, daß durch all diese drei Zeitalter drei Sprachen gesprochen wurden, die in der Reihenfolge den genannten drei Zeitaltern

Die Geschichte jedes Volkes nehme ihren Anfang, wenn die oben bereits genannten Giganten – vom göttlichen Pfad der Zivilisation abgeschnitten – erstmals Blitze sähen und diese mit Jupiter, ihrem höchsten Gott und ersten Zeichen, identifizierten. Diese erste Gottheit und die Bezeichnung des ersten Zeitalters als ein göttliches darf nicht mit dem Gott des Alten Testaments verwechselt werden. Die Existenz eines Jupiters sei in der Geschichte aller heidnischen Völker die erste Universale oder das erste ideale Motiv.¹⁶ Diese Universale taucht aus einem semantischen Nichts auf, da sich jeder Zeitpunkt, der vor der Initialisierung einer Volksgeschichte durch die Bezeichnung der Macht eines Jupiters liegt, der Symbolisierbarkeit und damit der Zugehörigkeit zum Wissenskorpus eines Volkes entzieht.¹⁷ Der Ausgangspunkt sprachlicher Schöpfung – und damit menschlicher Zivilisation überhaupt – ist der banale Zustand einer nicht symbolisierten Welt. Die *ewige ideale Geschichte* beschreibt den Ausgang aus der Einheit der ersten Menschen mit der Natur hin zu einer selbstgemachten Kultur. Sprache vermag die Welt zu begreifen und dient zunächst als Instrument zur Erkenntnis natürlich-göttlicher, mehr und mehr aber auch zur Erkenntnis abstrakt-menschlicher Sachverhalte. Die Trias aus hieroglyphischer, symbolischer und epistolärer Sprache lässt sich entlang eines zunehmend komplexer werdenden Verhältnisses von Signifikant und Signifikat beschreiben.

In der ersten Phase der Kommunikation wurden die Dinge durch die Dinge selbst bezeichnet. „I Mutoli si spiegano per atti, o corpi, c’hanno

entsprechen, nämlich die hieroglyphische oder heilige Sprache, die symbolische oder die in Gleichnissen, welche die heroische Sprache ist, und die epistoläre oder gewöhnliche Sprache der Menschen [...]“ Vico: *Scienza Nuova*, 173.

16 „Giove fulmina, ed atterra i Giganti; ed ogni Nazione Gentile n’ebbe uno.“ Vico: *Scienza Nuova*, 192. Vico geht davon aus, dass es zur Zeit der Sintflut keine Blitze hat geben können und dass es einen bestimmten Zeitpunkt gibt, zu dem sie erstmals auftauchen und den Entwicklungsprozesses der heidnischen Völker anstoßen konnten. „Si domanda, e la domanda è discreta, che per più centinaja d’anni la Terra iusuppata dall’umidore dell’Universale Diluvio non abbia mandato esalazioni secchi, o sieno materie ignite in aria a ingenerarvi i fulmini.“ Vico: *Scienza Nuova*, 192.

17 Vico leitet die Beobachtung, dass jedes Volk, obwohl es nichts über die Absolutheit seines Alters auszusagen imstande ist, sich als das Älteste bezeichnet, von dem zentralen Prinzip seiner Lehre ab, dass der menschliche Geist unendlich ist. „L’Uomo per l’indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell’ignoranza, agli fa sè regola dell’Universo.“ Vico: *Scienza Nuova*, 120.

naturali rapporti all'idea, ch'essi vogliono significare.“¹⁸ Das Reichen einer Schale mit Wasser beispielsweise bedeutet nichts weiter als das Reichen einer Schale mit Wasser, während sich im selben Moment ein komplexer zwischenmenschlicher Kosmos von Gastfreundschaft und Vertrauen in diesem Zeichen manifestiert. Mit der Einfachheit der ersten Zeichen geht also keine Einfachheit des bezeichneten Inhalts einher. Was entsteht sind phantastische Zeichen, die Vico Hieroglyphen nennt.¹⁹ Als Hieroglyphen können die ersten Zeichen verschieden entschlüsselt werden und variieren je nach Kontext, ohne aber dass der Kontext als solcher mit-symbolisiert wird. Vico geht bei der Sprachentwicklung von einer anfangs „natürlichen“ Identitätsbeziehung zwischen Dingen und Zeichen aus. Der menschliche Intellekt sei zunächst in Form einer „körperlichen Phantasie“ tätig und gewinne Zeichen, die geprägt seien von der körperlichen Verbundenheit des Menschen mit den Kräften der Natur. Ohne dass diese rational beschrieben oder begriffen würden, entsteht Vico zufolge ein Zeichenrepertoire und eine rudimentäre Sprache aus Zeichen, die mit den ersten heidnischen Göttern identisch seien. Dies sind die ersten prototypischen Semata.²⁰ So ist die erste Hieroglyphe Jupiter mit Blitz oder Donner identifiziert. Diese Sprache ist nach Vico insofern stumm, als den Zeichen die lautliche Qualität noch fehlt. Die ersten Menschen verständigen sich tatsächlich nur *schreibend* – Vico nennt das *parlare scrivendo*.²¹

Den zweiten Loslösungsschritt der Sprache von der Einheit mit der Natur hin zur rationalen Abstraktion nennt Vico das heroische Zeitalter. Die Zeichen der heroischen Epoche sind Symbole.

18 „Die Stummen machen sich verständlich durch Gebärden oder Körper, die eine natürliche Beziehung zu den Ideen haben, die sie ausdrücken wollen.“ (VICO: *Scienza Nuova*, 225.

19 Vgl.: „La Fantasia tanto è più robusta, quanto è più debole il raziocinio.“ VICO: *Scienza Nuova*, 185.

Und: „Questa Dignità è'l Principio de'geroglifici, co'quali si truovano aver parlato tutte le Nazioni nella loro prima barbarie.“ VICO: *Scienza Nuova*, 226.

20 „Die göttliche Sprache ist also eine Sprache aus Göttern.“ TRABANT (1994): 65. Man denke darüber hinaus zum Beispiel an die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft, Ursymbole die gleichermaßen als Götter identifiziert wurden.

21 „[...] come qui si dimostrerà, che tutte le Nazioni primo *parlarono scrivendo*, [...]“ Vico: *Scienza Nuova*, 429. Es ist zu vermuten, dass Vico weniger davon ausgeht, dass die Menschen tatsächlich ihre Stimme nicht benutzten. Sondern, dass vielmehr auch ein stimmliches Zeichen immer strukturanalog zu Hieroglyphen vorzustellen ist, also nicht in phonetische Quanten zerlegt und anders, sodass der Sinn variiert, wieder zusammengesetzt werden kann.

[...] la seconda [lingua] si parlò per Imprese Eroiche, o sia per simiglianze, comparazioni, immagini, metafore, e naturali descrizioni, che fanno il maggior corpo della Lingua Eroica, che si truova essersi parlata nel tempo, che regnaron gli Eroi [...].²²

Der Fortschritt äußert sich sowohl in medialer, als auch in struktureller Weise. War das göttliche Zeitalter noch *stumm*, komme im heroischen erstmals eine lautliche Sprache auf, ein *parlare cantando*.²³ Das symbolische Instrumentarium der heroischen Epoche bezeichnet Vico als eine Sammlung von *caratteri poetici* oder *universali fantastici*. Die kraft der Phantasie geschaffenen Metaphern, in denen sich die ersten sprechenden Menschen ausdrücken, die Vico *teologi poetici* nennt, sind Symbole, die auf den im selben Akt geschaffenen *mondo civile* als historische Welt Bezug nehmen. Dieser Bezug ist insofern ein metaphorischer, als dass ein hieroglyphisches oder selbstidentisches Zeichen durch ein Symbol, ein *gesungenes* Wort, ersetzt wird. Das Zusammentreffen der beiden Begriffe ‚phantastisch‘ (*fantastico*) und ‚Allgemeinbegriff‘ (*universale*) scheint paradox, doch stellt es das zentrale Konzept des Heroischen bei Vico dar: Die Besonderheit des heroischen Zeitalters zeigt sich darin, dass phantastische oder mythische Symbole das tatsächliche semantische Instrumentarium bilden, mittels dessen die Selbstbestimmung eines Volkes als Volk geschieht, indem diese Symbole auf einen mythischen Ursprung

22 „[...] die zweite sprach man durch heroische Sinnbilder, das heißt Gleichnisse, Vergleiche, Bilder, Metaphern, natürliche Beschreibungen, die den Hauptbestandteil der heroischen Sprache ausmachen, die offenbar zu der Zeit gesprochen wurde, als die Heroen herrschten [...].“ Vico: *Scienza Nuova*, 32.

23 „Del Canto, e del Verso si sono proposte quelle Degnità; che, dimostrata l'origine degli uomini mutoli, dovettero dapprima, come fanno i mutoli, mandar fuori le *vocali cantando* [...].“ Vico: *Scienza Nuova*, 461. Dass nicht umgehend eine phonetisch-abstrakte Sprache gesprochen wird, liegt nach Vico an der organisch-muskulären Armut der ersten Menschen, die noch nicht in der Lage waren einen reichhaltigen Pool an Lauten zu besitzen und deshalb zunächst die Sprache durch Variation in Stimmlage und Tempo zu ergänzen. „Ancora tal primo canto de' popoli nacque naturalmente dalla difficoltà delle prime pronunzie [...], perchè tali uomini avevano formato di fibre assai dure l'instrumento d'articolare le voci, e di voci essi ebbero pochissime [...]; come nelle Degnità s'è pur detto; e i Chinesi, che non hanno più, che trecento voci articolare, che variamente modificando, e nel suono, e nel tempo, [...] parlan'essi cantando [...].“ Vico: *Scienza Nuova*, 462. Die Erklärung für den lyrischen Charakter der ersten Phoneme findet sich ausführlich in: Vico: *Scienza Nuova*, 456f.

des Volkes verweisen.²⁴ Der Beginn der Geschichte eines Volkes erweist sich somit immer als ein mythischer, da die ersten möglichen Zeichen phantastische Symbole oder, in Vicos Terminologie, *universali fantastici* sind.²⁵ Metapher und Symbol, hier aufgefasst als vielschichtiges Zeichen, das seine Bedeutung durch Zugehörigkeit zu einem metaphorischen Zeichenkomplex gewinnt, ist für Vico dabei die reinste Form poetischer Schöpfung. Jede Metapher und damit jedes Symbol, das im heroischen Zeitalter auftaucht, hat mythischen Charakter, indem es das Fragment eines Volksmythos konstituiert.²⁶ Die mediale Zeichenrevolution, die so mit der ‚heroischen Sprache‘ einhergeht, ist das ‚sich-eine-Stimme-geben‘ des Volkes. Die zunächst singulären Symbole verbinden sich in poetischen Figuren zu komplexen Symbolen und zu ganzen Mythen. Diese Zeichensysteme sind nicht ohne eine qualitative semiologische Implikation zu denken. Sobald sich die Zeichensysteme durch Metaphorisierung – oder später auch durch andere Stilmittel – immer weiter verkomplizieren, emer-

24 Vgl. hierzu: „Die Phantasie schafft eigentlich keine Allgemeinbegriffe, sondern [...] partikulare oder individuelle Vorstellungen, konkrete Ideen eines ‚primitiven‘ Denkens. Herkules ist ja gerade kein abstrakter Begriff, sondern eine konkrete Gestalt. Das Entscheidende ist nun aber, daß diese partikularen Größen auf der Stufe des frühen Denkens dennoch die universelle Geltung von Allgemeinbegriffen beanspruchen können.“ TRABANT (1994): 52 f.

25 „[...] e la prima [Degnità] dimostra la natural’inclinazione del volgo de fingerle, e fingerle con decoro: la seconda dimostra, ch’i primi uomini, come fanciulli del Gener’Umano, non essendo capaci de formar’i generi intelligibili delle cose, ebero naturale necessità de fingersi i caratteri poetici, che sono generi, o universali fantastici da ridurvi, come a certi Modelli, o pure ritratti ideali tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti; per la qual simiglianza le Antiche Favole non potevano fingersi, che con decoro [...]“ VICO: *Scienza Nuova*, 209. Besonders Donald Phillip Verene bemüht sich, die Bedeutung und den Wahrhaftigkeitsanspruch dieser *universali fantastici* in Vicos Philosophie herauszustellen: „The first men, for Vico, created order in experience, not by abstracting a property held in common by a collection of particular entities, but by creating an ideal portrait. This portrait took the form of the fable, a description of a particular reality. The first men were not capable of ordering or conceiving of the perceived unities of the human world or nature through a single property abstracted from them. The first men did not encounter the world as a world of clear-cut objects and persons, but instead as a world of forces and emotional qualities. For Vico the poetic character, of fable, occupies the same central position in poetic (mythic) thought which the generic concept occupies in rational (modern) thought.“ VERENE (1981): 73 f.

26 „[...] e si ne fecero le Favole; talchè ogni metafora si fatta vien’ad essere una piccola favoletta.“ VICO: *Scienza Nuova*, 404.

giert ein semiotischer Mehrwert, der implizit auf den Poeten als Schöpfer der neuen Zeichen verweist. Es handelt sich um eine Fortentwicklung der Sprache weg vom stummen Naturzustand und der primären Identität von Zeichen und Bezeichnetem. In diesem Sinne ist die heroische Sprache poetischer oder schöpferischer als die göttliche: Der Mensch wird Schöpfer seiner Sprache und die Sprache impliziert den Menschen, da sie nicht mehr ohne einen Poeten gedacht werden kann. Vico bezieht sich exemplarisch auf Homer als Prototyp des heroischen Dichters und als erste ‚Stimme‘ der griechischen Kultur. ‚Homer‘ wird damit zum Namen eines idealen Motivs des systematischen Katalogs der *Scienza Nuova*.

Auch der Göttersohn Herkules und sein Mythos bilden ein solches ideales Motiv, das parallel zu Jupiter und Homer als prototypischer poetologischer Fixpunkt in besagten Katalog aufgenommen wird.²⁷ Herkules steht als Symbol für die Gründungsfigur und den mythischen Gründungsakt, auf die sich jede Volksgeschichte zuläuft.

Dalle Selve, ov'è riposta l'Urna, s'avvanza in fuori un'aratro; il qual divisa, ch'ì Padri delle prime Genti furono i primi forti della storia; onde si trovano gli Ercoli fondatori delle prime Nazioni gentili, [...] perchè tali Ercoli domarono le prime terre del Mondo, e ridussero alla coltura.²⁸

Das Domestizieren eines Territoriums oder, wie es Vico nennt, „das Roden des dunklen Waldes“ durch die Herkulesfiguren ist Metapher eines tatsächlichen Zivilisationsprozesses. Dieser Zivilisationsprozess wird als ein singulärer Gründungsakt symbolisiert und in den darauf beruhenden Volksmythos eingeschrieben. Als Zeichen bezieht sich die Herkulesmetapher paradigmatisch auf die zivilisatorische Tätigkeit eines Volkes, weshalb sich *ex post* Herkules als Zentralmetapher jedes Volksmythos präsentiert. Während die Figur des Herkules die Blütezeit der Epoche der Volksgründung markiert, steht Homer als Verfasser dieses Mythos an einem semiologischen Wendepunkt in der idealen Geschichte. Er tritt als Schöpfer von Herkules und damit implizit selbst als eine Art Herkules auf. Wie Herkules das bewohnbare Territorium, entreißt Homer die Spra-

27 „Ogni Nazione Gentile ebbe un suo Ercole, il quale fu figliuolo di Giove [...]“ Vico: *Scienza Nuova*, 196.

28 „Aus den Wäldern, in denen die Urne verborgen ist, ragt nach außen ein Pflug hervor, der andeutet, daß die Väter der ersten Stämme die ersten Tapferen der Geschichte waren; daher erweisen sich die Herkules als die oben angeführten Gründer der ersten heidnischen Völker, [...] denn diese Herkules bezwangen die ersten Felder der Welt und führten sie dem Ackerbau zu.“ Vico: *Scienza Nuova*, 14.

che dem ‚dunklen Wald‘ und führt er sie menschlichen Zwecken zu. Der Dichter ist ein Heros. Seine Sprache nimmt in mehrfacher Hinsicht eine Position zwischen göttlicher und menschlicher ein. Der heroische Dichter bezeichnet erstmals menschliches Erschaffen, allerdings müssen die Symbole auch weiterhin wie Hieroglyphen entziffert werden. Es handelt sich um metaphorische Zeichenkomplexe, die sich als Signifikanten auf den Schöpfungs- und Entwicklungsprozess des Volkes beziehen. Durch die poetologische Konstruktion eines Volksmythos durch Homer wird ein kontingenter Entwicklungsprozess als genuin eigene Volksgeschichte einer nationalen Identität eingeschrieben. Weiter ließe sich formulieren: Indem ein Zivilisationsprozess erstmalig symbolisiert wird, vollzieht er sich auf sprachlicher Ebene selbst durch die schöpferische Kraft ebendieses poetischen Aktes.

Wieder leitet, nach dem gleichen philologischen Muster analysiert, ein semiologischer Paradigmenwechsel ein neues Zeitalter ein: Die Sprache entledigt sich vollends ihrer Verbundenheit mit der mythischen Welt und wird ‚menschliche‘ Sprache. In diesem sogenannten ‚menschlichen‘ Zeitalter wird die alltägliche Welt vollständig von profanen Wörtern und Begriffen besetzt. Die Menschen sind imstande, die Bedürfnisse ihres Alltags zu bezeichnen, wodurch sich eine Sprache ergibt, die sich ausschließlich auf den Menschen und dessen Belange bezieht.²⁹ Sie geht vom stummen über ein bildliches oder metaphorisches Stadium ganz ins abstrakt-phonetische über. Damit entwickelt sich die Schrift hin zu einem abstrakten Alphabet und die Sprache zu einem System arbiträrer Begriffe.³⁰ Vico sieht das Aufkommen des poetischen Stilmittels der Ironie als bezeichnend an für den Übergang von der heroischen zur menschlichen Sprache:

29 „[...] la terza fu la Lingua Umana per voci convenute da'popoli; della quale sono assoluti signori i popoli [...].“ Vico: *Scienza Nuova*, 32.

30 Vico geht ausführlich auf die Verbundenheit von Sprache und Schrift ein, die sich im Gleichschritt entwickeln. Es ist nicht die Schrift aus der gesprochenen Sprache entstanden, sondern die Sprachlichkeit als solche hat sich fortentwickelt und das Entstehen von, für sich abstrakten, Zeichen, Phonemen oder Buchstaben ermöglicht, die ihre Bedeutung erst im Verweis auf andere erfahren. „L'infelice cagione di tal'effetto si osserverà, ch'i Filologi han creduto nelle Nazioni esser nate prima le Lingue, dappoi le Lettere; quando, com'abbiamo qui leggiermente accennato, e pienamente si pruoverà in questi Libri, nacquero esse gemelle, e camminarono del pari in tutte e tre le loro spezie le lettere con le lingue.“ Vico: *Scienza Nuova*, 33.

L'Ironia certamente non potè cominciare, che da'tempi della riflessione; perch'ella è formata dal falso in forza d'una riflessione, che prende maschera de verità. E qui esce un gran Principio di cose umane [...].³¹

Die Ironie vertauscht, wie die Metapher, zwei Inhalte. Der Unterschied besteht darin, dass bei der Ironie die Abstraktion der verwendeten Zeichen von den Signifikaten so weit fortgeschritten ist, dass Wahrheit und Unwahrheit ununterscheidbar werden können.³² Die Kraft der Reflexion steht der Kraft der Phantasie des göttlichen Zeitalters direkt gegenüber. Sobald sich die Menschen die Zeichen zu einem rationalen Instrument gemacht haben, wird das ehemals heroische Sprechen durch Gleichnisse und Bilder beliebig. Auf diese Sprache aus abstrakten Wörtern müssen sich die Menschen untereinander einigen. Sie ist zu einem abstrakten, selbst ‚sinnfreien‘ Instrument geworden, das Reflexion erlaubt und den kulturellen Kosmos bildet, innerhalb dessen sich der *mondo civile* als gesellschaftliche Welt bewegt.

Für Vico bedeutet es keine Schwierigkeit, dass seine Betrachtungsweise dazu führt, dass sich die Spuren der Volksgeschichten in einem stummen Zeitalter verlieren und zwischen materieller Metapher und Ritual auflösen. Dies liegt ursächlich daran, dass er die Entwicklung des von Menschen Ausgedrückten als Prinzip begreift, das er mit dem Prinzip von Geschichte überhaupt gleichsetzt. Die besondere Eigenart dieses Ansatzes ergibt sich daraus, dass *verum* und *factum* nicht hierarchisiert auftreten. Zwischen dem *factum* als tatsächlicher Geschichte eines Volkes und dem *verum* als dessen überlieferter Kulturgeschichte besteht keine ätiologische Abhängigkeit, weshalb die Termini austauschbar sind. Diese Pointe der vichianischen Philosophie³³ lässt vermuten,

31 „Die Ironie konnte sicher nicht vor den Zeiten der Reflexion beginnen, weil sie kraft der Reflexion, die die Maske der Wahrheit annimmt, aus dem Falschen gebildet ist. Und hier tritt ein großes Prinzip menschlicher Dinge zusammen [...].“ Vico: *Scienza Nuova*, 408.

32 „[...] conferma l'Origine della Poesia qui scoperta; che i primi uomini della Gentilità essendo stati semplicissimi, quanto i fanciulli, i quali per natura son veritieri; le prime favole non poterono fingere nulla di falso; però lo che dovettero necessariamente essere, quali sopra ci vennero diffinite vere narrazioni.“ Vico: *Scienza Nuova* 408. Darüber hinaus sieht Vico im erst verspäteten Auftauchen des poetischen Stilmittels der Ironie einen Beleg für die Wahrhaftigkeit der mythischen Metaphern.

33 „Vico erläutert dieses Lehrstück mit Hilfe eines Axioms, das er selber zwar noch nicht so bezeichnet, das wir aber als ein transzendentalphilosophisches

dass man die *Scienza Nuova* keine interpretatorische Gewalt antut, wenn man das darin etablierte mythologische Instrumentarium, das im Kern aus einem Katalog idealer Motive besteht, an andere mythologische Phänomene anlegt. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes wird folglich die These vertreten, dass das poetische Schaffen des Camões, unabhängig von einer extern oder allgemeinhistorisch schon bestimmten Position in der Geschichte betrachtet, als vichianisches *factum* beschreibbar ist, also als ein metahistorisch performantes literarisches Produkt, das eine eigene Geschichtlichkeit hervorbringt.

II Die *Lusiaden* – ein identitätsstiftendes Epos

Der portugiesische Humanist und Poet Luís Vaz de Camões beendete die Arbeit an seinem Hauptwerk *Os Lusíadas*³⁴ im Jahr 1556. 1572 wurde es veröffentlicht, seither gilt es als das wichtigste Werk der portugiesischen Renaissance sowie als prägend für die portugiesische Sprache und das portugiesische Nationalbewusstsein. Obwohl die besondere literarische Qualität der *Lusiaden* oft hervorgehoben wurde, bleibt dessen Bekanntheit außerhalb des portugiesischen Sprachraums bis heute weit hinter anderen Klassikern zurück. Im Rahmen des portugiesischen Humanismus indes wird den *Lusiaden* durchgehend eine besondere Stellung eingeräumt.³⁵

Axiom interpretieren können. Es lautet: *verum et factum convertuntur*, das vom menschlichen Geist erkannte ‚Wahre‘ und das von ihm ‚Gemachte‘ sind miteinander konvertibel oder untereinander austauschbar. [...] – und eben diesen Satz legt er seiner *Neuen Wissenschaft* zugrunde. Vicos Grundsatz, wie jeder philosophische Grundsatz hat aber nicht nur einen Wortlaut, sondern eine Pointe, und die besagt: Alles, was der Mensch in seinen gedanklichen, sprachlichen oder geschichtlichen Schöpfungen hervorbringt, ist für ihn selber erkennbar und wahr, *insofern* und *insoweit* er selber es erzeugt hat.“ OTTO (1989): 38.

34 Von dem Text sind eine Vielzahl von Ausgaben erhältlich. Ich verwende und zitiere, wenn nicht anders angegeben, die zweisprachige Ausgabe Portugiesisch/Deutsch mit der Übersetzung von Hans-Joachim Schaeffer: CAMÕES (2010) [1572], im Folgenden angegeben als *Os Lusíadas*. Angabeweise: I (Gesangsnummer) / 1 (Strophennummer). In der originalsprachlichen Forschung wird meist verwendet: CAMÕES (1992) [1572].

35 Vgl.: „Mas, apesar disso, o referente imediato do nosso Renascimento em Portugal é com certeza Luís de Camões. Ele realizou na literatura lusitana aquela síntese entre tradição nacional e fontes clássicas revisitadas mais uma vez, o que foi a marca e o símbolo da cultura renascentista.“ SPAGGIARI (1992): 19.

Die *Lusiaden* handeln von der Entdeckung des Seeweges nach Indien durch Vasco Da Gama im Jahr 1499. Der Stoff ist in die Zeit der ersten Landnahmen durch die Europäer und damit in den historisch vielschichtigen Kontext des Beginns der Kolonialisierung eingebunden. Heute sind es außerdem Christoph Kolumbus und Amerigo Vespucci, denen der Ruhm, diesen europäischen Aufbruch initiiert zu haben, hauptsächlich zugeschrieben wird. Entgegen der weithin geteilten Annahme, die heroisierten Entdeckerfahrten des Portugiesen Vasco Da Gama, des Christoph Kolumbus oder des Amerigo Vespucci seien die herausragenden Meilensteine der frühen Kolonialgeschichte, kann in historisch-kritischer Perspektive nicht von vornherein ausgeschlossen werden, dass es Vorgänger, Begleiter und bis heute wenig bekannte andere Seereisende im 15. und 16. Jahrhundert gegeben hat, deren Unternehmungen ebenfalls zu geschichtsmächtigen, sagenhaften Unternehmungen hätten stilisiert werden können.³⁶ Vor dem Hintergrund des sogenannten Entdeckerzeitalters kann die historische Rekonstruktion nationaler Heroik also nicht vorgenommen werden, ohne sich auf eine Analyse zuweilen relativ kontingenter Gegebenheiten einzulassen. Außer Frage steht, dass die einzelnen Entdeckerfahrten stets erst durch einen medialen Prozess aufbereitet werden mussten, um massenweise rezipiert werden zu können und so zu historischer Relevanz zu gelangen. In Bezug auf die mediale Aufbereitung geht die stilistische Komposition, die Camões vornimmt, mit der Episierung und Heroisierung der damals circa ein halbes Jahrhundert zurückliegenden Reise Vasco Da Gamas nach Indien besonders weit.

In der camonianischen³⁷ Forschungsliteratur ist unumstritten, dass sich die *Lusiaden* durch die stilistische und metaphorische Adaption antiker Vorbilder, insbesondere von Vergils *Aeneis*, auszeichnen.³⁸ Dieser Bezug

36 Ein Paradebeispiel hierfür ist die relativ unbekannt, aber tatsächliche Entdeckung Brasiliens und des amerikanischen Festlands bereits durch Pedro Álvares Cabral 1500 und nicht durch Amerigo Vespucci erst 1502. Vgl. hierzu: GUEDES (2003).

37 Angelehnt an die in der portugiesischen Forschungsliteratur gebräuchliche Adjektivierung „camoniano“.

38 „Este [a amplitude do seu convívio espiritual com a Antiguidade] foi em Camões muito extenso e, por isso, difícil se torna, como atrás dizia, encontrar um modelo único para os episódios de inspiração greco-latina [...]“. RAMALHO (1980): 73. Im Folgenden wird exemplarisch die Seefahrt von Vasco Da Gama mit der des Aeneas parallelisiert und als deutlichste Anlehnung an eine antike Vorlage in den *Lusiaden* behandelt. Vgl. RAMALHO (1980): 74 f.

kann nicht unerwähnt bleiben, da er in bestimmter Hinsicht das sicherste Verbindungsglied der *Lusiaden* mit der *Scienza Nuova* darstellt.³⁹ Denn Vergils *Aeneis* ist zwar nicht unmittelbar philologischer Untersuchungsgegenstand der *Scienza Nuova*, gehört als römischer Volksgründungsmythos aber durchaus zum Kanon der für Vicos Theorie relevanten Texte. Camões wiederum orientiert sich in seinem Epos nachgewiesenermaßen an der *Aeneis*.⁴⁰ Zwei Parallelen belegen den besonderen Fokus von Camões auf die *Aeneis* besonders auffällig. Erstens handelt sein Epos von den Seefahrten eines Helden, dessen Schicksal, gleich dem des Aeneas, es ist, ein neues Königreich zu begründen.⁴¹ Zweitens sind die Schicksale der Helden der beiden Epen dem Ringen zweier antagonistischer paganer Götter, Venus und Juno bzw. Bacchus unterworfen. Darüber hinaus stellt Camões mehrfach wörtlich heraus, dass sein Epos in Konkurrenz zum römischen angelegt ist.⁴² Die Heldenfigur des Vasco Da Gama ist also in verschiedener Hinsicht parallel zu der des Aeneas konfiguriert.

Die Feststellung, dass die idealen Motive Vicos in den *Lusiaden* wiedergefunden werden können, erweist sich damit als einigermaßen voraussagbare Entdeckung. Eine Lektüre der *Lusiaden* anhand der *Scienza Nuova* kann sich aber darüber hinaus als fruchtbares Unterfangen erweisen, wenn es gelingt, die die Volksidentität konstituierenden Mechanismen dieses Textes offenzulegen. Im Folgenden wird der *Scienza Nuova*, wie

39 Die Irrfahrten Aeneas' und die Gründung Roms werden von Vico als römischer Volksgründungsmythos angesehen, auf den seine Theorie zur Anwendung gebracht werden kann. Allerdings untersucht Vico dabei hauptsächlich, wie der eigentlich griechische Mythos vom trojanischen Krieg zu einem römischen hat werden können. Vgl.: „in cotal giusa, diciamo, Enea divenne Fondatore della Gente Romana nel Lazio. [...] Così per due borie diverse di nazioni, una de' Greci, che per lo Mondo fecero tanto romore della guerra di Troja; l'altra de' Romani di vantare famosa straniera origine, i Greci v'intrusero, i Romani vi ricevettero finalmente Enea Fondatore della Gente Romana.“ Vico: *Scienza Nuova*, 772 f.

40 Als besonders breit angelegte und viel rezipierte Studie kann die Passage zu Camões aus C. M. Bowras Untersuchung „From Virgil to Milton“ gelten: BOWRA (1948): 86-138.

41 Vgl.: „E entre gente remota [os Lusitanos] edificaram / Novo Reino, que tanto sublimaram [...].“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/1.

42 Vgl. Z. B.: „Sustentava contra ele Vénus bela, / Afeiçoada à gente Lusitana, / Por quantas qualidades via nela / De antiga, tão amada sua, Romana; / Nos fortes corações, na grande estrela, / Que mostraram na terra Tingitana, / E na língua, na qual quando imagina, / Com pouca corrupção crê que é Latina.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/33.

angekündigt, das begriffliche Instrumentarium entlehnt, sodass in Rekurs auf Vicos Methodik ein Argumentationsgang sichtbar wird, der auf die nationale Konstitutionsleistung der *Lusiaden* zuläuft. Es soll im weiteren Verlauf also nicht darum gehen, ob und wie sich Camões bei Vergil und anderen bedient, sondern darum, inwiefern sich in den *Lusiaden* systematische Kohärenzen mit dem von Vico entdeckten und aufgeschlüsselten semiologischen System nachweisen lassen. Gesucht werden poetologische Strategien, die erhellen, auf welche Weise Camões Vasco Da Gama als Heros in die portugiesische Nationalidentität einschreibt und wie die *Lusiaden* an der Konstitution und Verbreitung eines konsistenten Volksbegriffs beteiligt sind.

Ich werde mich bei dem Versuch, vichianische Motive und Stationen in den *Lusiaden* auszumachen, auf die erste Hälfte des Werkes, auf die Gesänge I bis V, beschränken. Diese Auswahl bietet sich aus mindestens zwei Gründen an: Einerseits gestalten die ersten fünf Gesänge die Entwicklung Vasco Da Gamas zum Helden und damit die Konstruktion des Volkshelden. Andererseits erzählt der Protagonist Vasco Da Gama in Gesang III bis V die portugiesische Nationalgeschichte nach, deren Beginn er noch vor der römischen Besatzung Lusitaniens ansetzt. Das Ende des *Canto V*, schon durch die Stellung exakt in der Mitte des Epos hervorgehoben, bildet einen strukturellen Wendepunkt der *Lusiaden*, da präzise hier die episierete Geschichte Portugals die Erzählgegenwart des Protagonisten einholt. In den folgenden Gesängen stilisiert Camões die Heldenreise Vasco Da Gamas dann folgerichtig zum weiteren Gang der portugiesischen Nationalgeschichte. Dass die Verse, die diese Nationalgeschichte erzählen, dem gerade erst geborenen Volkshelden Vasco Da Gama in den Mund gelegt werden, bedeutet für die Genese der nationalen Identität einen immensen Schritt.⁴³

43 Eine in diesem Zusammenhang nicht uninteressante Untersuchung von Jacinto do Prado Coelho versucht die *Lusiaden* als Initiation zum Streben des portugiesischen Volkes nach einer politischen Utopie zu deuten: „Pelo magistério cívico, *Os Lusíadas* estão, a bem dizer, presentes, actuantes, do século XVI aos nossos dias. Esse magistério, que vale por si mesmo, deveria servir, na intenção do épico, para manter a chama da utopia, o mito do império universal de Cristo cuja realização, cada vez mais comprometida pela decadência, teria sido confiada aos portugueses.“ COELHO (1983): 20. Die Erzählung der Geschichte Portugals, innerhalb der Erzählung der *Lusiaden*, gibt der Geschichte Portugals durch die teleologische Struktur einer linearen Narration, ein utopisches Ziel in der Zukunft dieses Volkes vor: „Camões, n’*Os Lusíadas*, com a evocação da História portuguesa, desde a fundação

Die Lusiaden und die portugiesische Nationalidentität

Camões hat das Selbstverständnis des portugiesischen Volkes in besonderer Weise mitbegründet. Um einen Eindruck von einer bis heute verbreiteten Lesart der *Lusiaden* zu vermitteln, möchte ich mindestens eine von vielen möglichen Stellen anführen:

Wenigstens dies kann nicht verneint werden, selbst von denjenigen nicht, die es genießen, mit Schwarzmalerei kollektive Erinnerungen zu schänden. Während beispielsweise die Renaissance für viele Völker von einer brodelnden Atmosphäre geprägt und somit schöpferisch war, ist der Aufbruch in eine neue kulturelle Welt, für uns Portugiesen vor allem ein Akt gewesen. Der Akt bestand darin, dass wir die nach Erneuerung strebende frische Brise der Geister in konkrete Taten verwandelten. [...] Tatsächlich ist diese Fähigkeit zu träumen und somit nach dem Allergrößten zu streben und gleichzeitig diese Träume auf die irdischen Möglichkeiten, wie Handel, Gold oder gewinnbringende Eroberungen zu beschränken, [...] ist diese Dialektik, die unsere Wesensart ist, besonders ersichtlich in den Lusiaden.⁴⁴

da nacionalidade aos Descobrimentos e à Conquista ultramarina, inculca-nos um sentido providencialista e de missão que organiza a narrativa, e a que se junta uma concepção do homem português. E se a História se oferece como panorama mental, numa longa sucessão de episódios, cenas, falas, é para que os destinatários do poema não só se reencontrem na sua identidade colectiva mas continuem a mesma História num porfiado esforço de engrandecimento, ao serviço de valores supremos: o Estado, a Cristianidade [...]“ COELHO (1983): 42.

44 NAMORA (1983): 44f. Die Übersetzung stammt vom Verfasser. (Im Original: „Isto não pode ser negado, mesmo por aqueles, que têm gosto nas tintas negras com que se flagelam ao espelho da memória colectiva. Enquanto, por exemplo, a Renascença foi para muitos povos uma atmosfera efervescente e portanto criadora, a eclosão de um novo mundo cultural, para nós, Portugueses, terá sido sobretudo um acto. O acto de convertermos em realizações concretas essa aragem renovadora das mentalidades. [...] Com efeito, essa capacidade de sonho e por assim dizer de desmesura e ao mesmo tempo de reduzir o sonho a coisas bem terrenas como o comércio, o ouro, a conquista lucrativa [...] esta dialéctica do nosso modo de ser é, aliás, bem manifesta n’*Os Lusíadas*.“) Die Aufsatzsammlung *Camões e a Identidade Nacional* beschäftigt sich mit der konstitutiven Bedeutung der *Lusiaden* für die portugiesische Nation. Ohne weiteres ließe sich an dieses Zitat eine Analyse des Diskurses über die Interpretation oder auch der Instrumentalisierung der *Lusiaden* anschließen. Besonders die Texte, die im Rahmen der intellektuellen Strömung der sog. *Renascença Portuguesa* in den ersten drei Jahrzehnten

Vorwegzunehmen ist an dieser Stelle, dass, wenn im Folgenden von ‚Nation‘ die Rede ist, dieser Terminus weniger die Implikationen moderner Nationalstaatlichkeit aufrufen soll, er also noch nicht als bereits ‚politischer‘ Begriff gemeint ist, sondern vielmehr auf den Identitätscharakter eines sozialen Gefüges und dessen Genese verweisen soll, die sich entlang sozio-kultureller und historischer Isotopien entwickelt. Es handelt sich damit gewissermaßen um einen ‚vopolitischen‘ Begriff, der im Sinne des vichianischen Begriffs *nazione* verstanden werden kann. Ein kurzer Blick auf die historische Genese der portugiesischen Nation zeigt, dass sich 1572 in den *Lusiaden* kaum ein bereits vorhandener einheitlicher Volksgeist manifestieren kann. Historisch betrachtet kann bei den Entdeckungsfahrten um 1500 nicht von einer von nationalistischen Interessen geleiteten Einzelmotivation die Rede sein. Niemandem war es darum zu tun, dem eigenen Land Ehre einzubringen. Die politischen Gründe, die Seefahrten zu finanzieren, bestanden in der Aussicht auf die kommerzielle Nutzung des Seewegs nach Indien, nachdem die Osmanen Konstantinopel erobert und das östliche Mittelmeer unter ihre Kontrolle gebracht hatten.⁴⁵ Die politischen Akteure in Camões Umfeld waren die iberischen Monarchen und deren administrativer Apparat, wohingegen die Bevölkerungen

des zwanzigsten Jahrhunderts veröffentlicht wurden, beschäftigen sich, bei der Suche nach einem „Wesen des Portugiesischen“, mit den *Lusiaden*. Vgl.: TEIXEIRA RÊGO (1984). Ohne die Rezeptionsgeschichte der *Lusiaden* in Portugal und die verschiedenen Ausdeutungen des Verhältnisses von Nationaldichter und Nation anzusprechen, sei an dieser Stelle noch ein weiteres Zitat aus jenem Band, als Exempel der tiefen Verschränkung der *Lusiaden* mit dem Selbstverständnis Portugals als eigenständige Nation, genannt: „A sua obra, e em particular, *Os Lusíadas*“, é uma obra, irremediável e até, provocantemente *culta*. Não é fácil, é mesmo impossível falar dela com simplicidade, como o exagria uma cerimónia pública. O mistério da sua fama e o mais transcendente ainda da nossa identificação com ela tem, por isso, qualquer coisa de perturbante. É caso raro na história da cultura moderna. Muitas nações se revêem com natural complacência nos seus grandes poetas, a Itália em Dante, a Inglaterra em Shakespeare, a França em Molière, ou a Alemanha em Goethe, mas nenhuma delas é Dante, Shakespeare, Molière ou Goethe, como nós *somos* Camões. O que cada um desses poetas encarnou pode separar-se deles sem afectar a imagem dos povos a que pertencem. Sem dúvida, a Alemanha é a Alemanha de Goethe, como a Itália é a pátria de Dante. Mas só Camões, graças a *Os Lusíadas*, se converteu para nós, ao longo do tempo, na imagem mesma de Portugal, e o Poema, na tão celebrada “biblia da pátria”, alma da nossa alma.“ LOURENÇO (1983): 100f.

45 Vgl. hierzu u.a.: Schmitt (1991): 25 ff.

in den Hafenstädten wie etwa Lissabon aus Händlern und Seeleuten verschiedenster Nationen bestand. Entsprechend waren die Entdecker, unabhängig davon, welche politischen Motive die Könige als oberste Befehlshaber verfolgten, noch keine nationalen Heroen, sondern eine aus allen Regionen zusammengewürfelte Gruppe von Seeleuten, die sich selbst relativ unabhängig von jeglichen Nationalismen begriff. Im Anschluss an diese Feststellung ist also zu fragen, ob und wie die eben zitierte Passage aus der *Feder Namoras* nicht gerade die Schöpfungskraft poetischer und mythischer Zeichensysteme widerspiegelt. Augenscheinlich gelang es Camões, die portugiesische Nation zu erschaffen oder zumindest eine bis heute relevante Rahmung des ‚Portugiesischen‘ zu vollziehen. Unter dieser Annahme soll in den nächsten Absätzen in einer textnahen Analyse der *Lusiaden* aufgezeigt werden, wie Camões einen volksgründenden Mythos konstruiert und wie sich darin nationale Identität konstituiert.

Seefahrt unter Göttern: Setzung eines „göttlichen Zeitalters“

Die Frage nach dem Held der *Lusiaden* scheint sich leicht beantworten zu lassen: Es ist Vasco Da Gama, die einzige Figur, die alle Gesänge hindurch von zentraler Bedeutung ist. Er ist Kapitän der kleinen Flotte und Anführer der Seemänner, die den Seeweg nach Indien entdeckten – der Expedition also, auf die die Gründung eines neuen Kolonialreichs im Orient zurückgeht. Auf einen zweiten Blick aber lässt sich feststellen, dass die narratologische Funktion Vasco Da Gamas als Protagonist der *Lusiaden* erst an späterer Stelle einsetzt. Die Frage ist also, wie diese heroische Figur entsteht und inwiefern hier die poetische Konstruktion eines Volkshelden mit den von Vico beschriebenen volksgeschichtlichen Motiven eines prototypischen Homer und Herkules zusammenfällt. Bezeichnenderweise wird der Held am Anfang des Epos noch nicht genannt. So heißt es in der ersten Strophe des Eröffnungsgesangs:

As armas e os barões assinalados
Que da Ocidental praia Lusitana,
Por mares nunca de antes navegados
Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados,
Mais do que prometia a força humana,
E entre gente remota edificaram

Novo Reino, que tanto sublimaram.⁴⁶

Vorbild dieser ersten Strophe sind die ersten Verse der *Aeneis*:

Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris
 Italiam fato profugus Laviniaque venit
 Litora, multum ille et terris iactatus et alto
 Vi superum, saevae memorem Iunonis ob iram,
 multa quoque et bello passus, dum conderet urbem
 inferretque deos latinos [...].⁴⁷

Die erste Strophe der *Lusiaden* gleicht den ersten Zeilen der *Aeneis* nicht nur inhaltlich darin, dass der Protagonist aus seinem Heimathafen ausläuft, um ein neues Reich entstehen zu lassen, sondern sie ist eine offenkundige literarische Variation: Aus ‚arma virumque‘ wird ‚as armas e os barões‘, wobei die *variatio* nicht zuletzt darin besteht, die Protagonisten in Plural zu setzen.⁴⁸ Dadurch ist an dieser Stelle der *Lusiaden* noch nicht klar, wer genau Held der Mission werden wird, während die *Aeneis* von Beginn an auf eine singuläre Heldenfigur verweist. Ein Blick auf die deutsche Übersetzung dieser ersten Strophe der *Lusiaden* zeigt, wie schwer es ist, das Subjekt dieses poetischen Konstrukts zu greifen. So heißt es in einer Übersetzung von Johann J. C. Donner aus dem Jahre 1854: „Die Waffen und die glorreich edlen Recken, / Die von der Lusitanier Abendstrand / Durch nie zuvor befahrne Meeresstrecken / Vordrangen hinter Taprobanas Land“⁴⁹, wobei augenscheinlich eine wörtliche Übersetzung der ‚armas‘ als ‚Waffen‘ den weiten symbolischen Bezug des portugiesischen Textes gänzlich

46 „Die kriegerischen kühnen Heldenscharen, / Vom Weststrand Lusitaniens ausgesandt, / Die auf den Meeren nie zuvor befahren, / Sogar passierten Taprobanas Strand, / Die mehr erprobt in Kriegen und Gefahren / Als man der Menschenkraft hat zuerkannt / Und unter fernem Volk errichtet haben / Ein neues Reich, dem so viel Glanz sie gaben [...].“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/1.

47 „Vom Kriege singe ich und von dem Helden, der als erster von Troias Küste durch Schicksalspruch, ein Flüchtling, nach Italien kam und zum Gestade Laviniums: Weithin wurde er über Länder und Meere getrieben durch der Götter Gewalt wegen des unveröhnlichen Zorns der grausamen Iuno und erlitt auch viel durch Krieg, bis er endlich seine Stadt gründen und seine Götter nach Latium bringen konnte [...].“ In der Übersetzung von Edith und Gerhard Binder: VERGIL (2011): *Aeneis*, I, 1-6.

48 Für eine systematischen Vergleich der beiden ersten Strophen siehe: ALBRECHT (1998): 375-385.

49 CAMÕES (1854) [1572]: 3.

unterschlägt. Auch sind die ‚barões‘ keine ‚glorreich edlen Recken‘, vielmehr weist das Attribut ‚assinalados‘, das so viel bedeutet wie ‚die (hier verkündeten‘ darauf hin, dass diese ihre Adellung in den folgenden Versen erst noch erfahren werden. Auch die neueste Übersetzung von 1999 („Die kriegerischen kühnen Heldenscharen, / Vom Weststrand Lusitaniens ausgesandt“⁵⁰) schafft es nicht, diese Vielschichtigkeit wiederzugeben. In Original und Übersetzung taucht damit an dieser Stelle keine singuläre Heldenfigur auf.

Nach dem Proöm (I, 1-18) beginnt in Strophe 19 die eigentliche Erzählung:

Já no largo Oceano navegavam,
 As inquietas ondas apartando;
 Os ventos brandamente respiravam,
 Das naus as velas côncavas inchando;
 Da branca espuma os mares se mostravam
 Cobertos, onde as proas vão cortando
 As marítimas águas consagradas,
 Que do gado de Próteu são cortadas.⁵¹

Wieder wird der Protagonist der Reise nicht genannt. Als Akteure werden die Buge der Schiffe beschrieben, die „die Wellen schneidend“ dahinfahren. Die Seemänner, bisher bloß als tapfere Lusitanier beschrieben, finden sich auf hoher See umgeben von einer Welt, deren Herren sie nicht sind. Die Winde erscheinen ihnen wie beseelt (sie atmen: „os ventos [...] respiravam“), die Meere zeigen sich mit weißem Schaum („os mares se mostravam“). Zudem ist hervorzuheben, dass das portugiesische Attribut ‚consagrado‘, das in der Übersetzung mit ‚heilig‘ wiedergegeben wird, in einer verbreiteten Verwendung auch ‚bedeutend‘ oder ‚anerkannt‘ heißt. Das Meer ist aus der Perspektive der Seefahrer voll von Bedeutung, es ist ihr Schicksal. Dieses Motiv wird im letzten Vers noch einmal symbolisch aufgenommen. Wie die Buge die Wellen schneiden, so schneidet auch das Vieh des Proteus durch das Wasser („do gado de Próteu são cortadas“).

50 CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/1.

51 „Schon fuhren sie auf weitem Ozean, / Und teilten die bewegten Meereswellen; / Die Winde trieben zärtlich sie voran, / Der Schiffe hohle Segel sah man schwellen; / Mit weißem Schaum die Meere angetan, / Dort, wo der scharfe Bug durchteilt die Wellen / Die heiligen Gewässer dieser Meere, / Durchkreuzt von Tieren aus des Proteus Herde.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/19.

Die Welt ist noch durch und durch von Göttern besiedelt. Besonders interessant und aufschlussreich ist die Verwendung des Imperfekts. Weil alle die Umgebung beschreibenden Verben im Imperfekt stehen und einzig die Buge im Präsens das Wasser schneiden („as proas vão cortando“), gewinnt das Meer gegenüber dem Schiff eine zeitlose Qualität. Diese Frage nach der Zeitlichkeit ist auch für die direkt anschließende 20. Strophe relevant:

Quando os Deuses no Olimpo luminoso,
 Onde o governo está da humana gente,
 Se ajuntam em concílio glorioso,
 Sobre as causas futuras do Oriente.⁵²

Eine Frage nach dem genauen *Wann* (*Quando*) stellt sich als nicht beantwortbar heraus. So sich das ‚quando‘ auf die zeitlosen Beschreibungen der natürlichen Umwelt bezieht, bedeutet die Gleichzeitigkeit des Götterkonvents mit dem Blasen des Windes und dem Wogen der Wellen weniger eine chronologische Bestimmung als einen vor-rationalen Zusammenhang – ein Eingeschriebensein der Götter in die Umwelt.⁵³

In den nächsten Versen streiten sich die Götter bei einem Götterkonvent im Olymp (I/20-I/41) heftig darüber, wie über das Schicksal der Seefahrer zu entscheiden sei. Vasco Da Gamas Schicksal entspinnt sich wie das des Aeneas unter dem Einfluss göttlicher Mächte. Während Bacchus als Da Gamas Antagonist auftritt, der immer wieder versucht, die Expedition zu zerschlagen,⁵⁴ steht ihm Venus zur Seite und schafft es schließlich, die Flotte nach Indien zu bringen. Aeneas' Erzfeindin Juno war schon in

52 „Da sammeln sich in des Olympos Halle, / Wo man zu lenken pflegt der Menschen Taten, / Die Götter zu der Ratsversammlung alle, / Um jetzt des Orients Zukunft zu beraten.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/20.

53 Auch die Camões-Expertin Amélia Pinto Pais hebt diesen Zusammenhang, die besondere Art der anfänglichen Verbundenheit von Göttern und Menschen, hervor: „Como se vê, é impossível ler, isoladamente, em separado, cada uma destas duas estrofes, visto elas se encontrarem a integrar uma mesma grande frase, em que duas proposições se ligam por uma conjugação temporal – ‚quando‘ ... Enquanto, na est. 19, o sujeito da oração é ‚eles‘, os navegadores, isto é, os humanos, na est. 20 o sujeito é ‚os deuses‘.“ PINTO PAIS (1982): 32.

54 Darüber, weshalb Camões Bacchus zum Gegenspieler unter den Göttern auswählt, hat sich die Meinung durchgesetzt, dass der Autor zur antiken Mythologie Referenz nimmt, nach welcher dieser Herrscher über den Orient ist und eine portugiesische Fremdherrschaft verhindern will. Vgl.: BOWRA (1948): 111 f.

den ersten Zeilen als die Ursache seiner Irrfahrten genannt worden und es ist dort ebenfalls Venus, im Mythos Aeneas' Mutter, die sich ihm zur Seite stellt.⁵⁵ Die Konfiguration der Verbindung der Geschichte mit dem Willen der Götter ist in den beiden Epen damit fast identisch. Besonders nah an Vergil gestaltet Camões die Ausarbeitung des Seesturmmotivs. In den *Lusiaden* geraten die Seeleute um Vasco Da Gama kurz vor dem Erreichen ihres Ziels in einen Sturm, den Bacchus als letztes Hindernis von Neptun erbittet. Der Meeresherr entfesselt einen bedrohlichen Sturm und die Flotte kann nur mit Venus' Hilfe dem Untergang entkommen. Diese Passage (*Os Lusíadas*: VI/36 ff.) enthält mehrere Motive, die geradezu als literarische Erweiterungen der *Aeneis* gelten können, und kann als klarster Beleg für Camões' intensive Rezeption dieses antiken Epos gelten.⁵⁶ Aber bereits in I/35 zeigt sich bildlich, wie sich der Streit der Götter auf die natürliche Welt auswirkt. Es liegt nahe davon auszugehen, dass sich darin, ganz im Sinne einer vichianischen Hieroglyphe, eine urmetaphorischen Gleichsetzung von Natürlichem und Göttlichem manifestiert.

Qual Austro fero ou Bóreas, na espessura,
 De silvestre arvoredo abastecida,
 Rompendo os ramos vão da mata escura,
 Com ímpeto e braveza desedida;
 Brama toda a montanha, o som murmura,
 Rompem-se as folhas, ferve a serra erguida:
 Tal andava o tumulto, levantado
 Entre os Deuses, no Olímpto consagrado.⁵⁷

55 Vgl.: „As in the *Aeneid* the main conflict in heaven is between Venus and Juno, so in *Os Lusíadas* it is between Venus and Bacchus. [...] It is fated that the Portuguese shall come to India, but Bacchus is determined to postpone the evil day far as long as possible and to put every hindrance in their way, while Venus is no less determined to give help.“ BOWRA (1948): 112.

56 Stefan Feddern widmet sich einem ausgiebigen Vergleich der Vergilschen Vorlage mit der Seesturmschilderung in den *Lusiaden* und stellt fest, „dass von Vergil motivisch und in vielen einzelnen Punkten die maßgebliche Anregung für Camões' Seesturmschilderung ausging, so dass sie als souveräne *dilatatio* der Vorlage anzusehen ist.“ FEDDERN (2010): 127.

57 „Wie Auster oder Boreas mit Macht / Im finstern Wald, mit Bäumen, nicht zu trennen, / Die Zweige brechend tobt in schwarzer Nacht, / Mit Ungestüm und Wüthen nicht zu nennen; / Dumpf dröhnend das Gebirge, aufgebracht, / Die Blätter reißen los, die Berge brennen: / So laut scholl der Tumult, des Streitens toben, / Unter

Schon ehe Vasco Da Gama erstmals auftaucht, wird noch einmal die Verbundenheit der Götter mit den Elementen ins Bild gesetzt. Das Brennen der aufgerissenen Erde („ferve a serra erguida“) ist der Streit der Götter. Ganz nach Vicos Beschreibung des göttlichen Zeitalters finden sich die ersten Menschen, die ersten Lusitanier, in einer nur rudimentär symbolisierten Welt, in der ihre Geschicke von den sie umgebenden Elementen abhängen, wobei alle Substanzen beseelt und wie Götter erscheinen. In dieser Phase sind die Lusitanier, die durch dieses Epos erst zu Helden werden, noch stumm. Die poetische Heroisierung der Figur Vasco Da Gamas wird zunächst durch den Kunstgriff vorbereitet, die Geschichte auf einem weiten Ozean beginnen zu lassen, einer vom Autor durch die jeweilige metaphorische Ersetzung von natürlicher Umgebung und Göttern künstlich irrationalisierten Welt. Obwohl die historische Reise Vasco Da Gamas im merkantilen Lissabon startete, setzt Camões sie literarisch in ein ‚göttliches Zeitalter‘ und eine rohe und unwirtliche Zone, deren Territorialisierung Vasco Da Gama, der geniale Nautiker, vollziehen wird.

Vasco Da Gama – Erste Stimme eines Volkes

In I/44 wird der Protagonist Vasco Da Gama zum ersten Mal explizit beim Namen genannt. Von da an entwickelt er sich mehr und mehr zu einem reflektierenden und den Verlauf der Handlung bestimmenden Subjekt:

Vasco Da Gama, o forte Capitão,
 que a tamanhas empresas se ofrece,
 De soberbo e de altivo Coração,
 A quem Fortuna sempre favorece [...].⁵⁸

Nachdem Venus und Mars den Jupiter dafür gewinnen konnten, das Vorhaben des Vasco Da Gama und seiner Matrosen zu unterstützen („Como isto disse, o Padre poderoso, / A cabeça inclinando, consentiu“⁵⁹), beginnt die eigentliche Reise. Diese besteht darin, Gefahren und Hindernisse zu überwinden. Innerhalb der Primärnarration, die die Schilderung der Seefahrt zum Gegenstand hat, ist das erstmalige Auftreten Vasco Da Gamas

den Göttern im Olympos oben.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/35.

58 „Vasco da Gama, Kapitän so kühn, / Bereit ein solches Wagnis zu bestehen, / Mit mutigem und selbstbewusstem Sinn, / Der immer in Fortunas Gunst wird stehen [...]“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/44.

59 „So sprach er und der Vater voller Macht / neigte das Haupt und ließ sich so gewinnen.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/41.

als Akteur besonders aufschlussreich für die Genese der Heldenfigur. Zuerst versucht ein maurischer Steuermann, der den Seefahrern den Weg nach Indien zeigen sollte, sie in den feindlichen Hafen von Kilwa zu locken.⁶⁰ Venus allerdings zwingt das Schiff mittels entsprechender Winde, an Kilwa vorbei zu segeln.⁶¹ Darauf gibt der Lotse, weiterhin um den Portugiesen einen Hinterhalt zu stellen, Mombaça als freundlichen Hafen aus, wo angeblich Christen und Muslime in Einklang miteinander leben.⁶² Vasco da Gama, der bislang selbst noch nicht zum Akteur geworden ist, sondern seinen Schicksalsweg noch abnickend auf sich nimmt, willigt ein. Der zweite Gesang beginnt mit der Ankunft vor Mombaça. Die feindseligen Einheimischen versuchen, die Crew mit Versprechungen zum Anlegen zu verleiten, doch nun wird sich Vasco da Gama schlagartig der Lage bewusst, in der er sich befindet.

Desta sorte do peito lhe desterra
 Toda a suspeita e cauta fantasia;
 Por onde o Capitão seguramente
 Se fia da infiel e falsa gente.⁶³

Vasco Da Gama willigt ein, anzulegen, doch zuvor will er zwei Mann entsenden, die erkunden sollen, ob es in Mombaça tatsächlich die christlichen Altäre gibt, die der hinterlistige Lotse als Beweis der Christenfreundlichkeit versprochen hatte. Bacchus aber versucht, die Portugiesen mit einer List in den Tod zu führen. Er lässt, um Vasco Da Gama zu täuschen, in Mombaça einen christlichen Altar entstehen und inkarniert sich als Priester, woraufhin sich die Seefahrer überlisten lassen. Symbolisch gedeutet

60 Vgl.: CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/98 f. Der maurische Lotse behauptet, Kilwa sei eine Insel an der afrikanischen Küste, die von Christen bewohnt wird, woraufhin Vasco Da Gama bedenkenlos zustimmt diesen Hafen anzusteuern.

61 Vgl.: CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/100.

62 Vgl.: CAMÕES: *Os Lusíadas*, I/101. Auch das ist eine Lüge.

63 „Und der Verdacht, der noch im Herzen ist, / Tritt nicht in den Verstand und wird nicht wach; / Deshalb lässt sich der Kapitän verleiten, / Zu glauben ungetreuen, falschen Leuten.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, II/6. Bemerkenswert ist, dass der Autor von einer Phantasie spricht, die bei Vasco Da Gama noch nicht in Kraft tritt. Um diesen Punkt herauszustellen müsste man eher übersetzen: „Durch diesen Umstand [der Lotse gibt vor, dass Christen in Mombaça leben] wird jede verdächtigende und vorsichtige Phantasie aus der Brust ihm verbannt; das ist sicherlich, weshalb der Kapitän den treulosen und falschen Leuten traut.“

sind die Portugiesen also immer noch uneingeschränkt dem Willen der Götter ausgeliefert. Venus muss ein zweites Mal intervenieren:

Põe-se a Deusa com outras em direito
 Da proa capitania, e ali fechando
 O Caminho da barra, estão de jeito
 Que em Vão assoprao vento, a vela enchando.⁶⁴

Die Flotte entkommt ihrem Untergang also ein weiteres Mal durch den Willen der Götter, der von den Kräften der Natur ununterscheidbar bleibt. Als dann der listige Lotse von Bord flieht, vollzieht sich bei Vasco Da Gama die eigentliche heroische Wende:

Vendo Da Gama, atentado, a estranheza
 Dos Mauros, não cuidad, e juntamente
 O piloto fugir-lhe com presteza,
 Entende o que ordenava a bruta gente;
 E, vendo, sem contraste e sem braveza
 Dos ventos ou das águas sem corrente,
 Que a nau passar avante não podia,
 Havendo-o por milagre assi dezia: [...].⁶⁵

Nach dieser Einsicht ergreift Vasco Da Gama selbst das Wort und erfasst zugleich die Lage der Reisenden. Es findet ein Erkenntnisprozess statt, durch den Vasco Da Gama die Geschicke der Götter als solche erkennt. Es wird also die erste semiotische Distanzierung beschrieben, die nach Vico den Übergang vom göttlichen zum heroischen Zeitalter einleitet. Götterwille und Phänomene der Natur, wie Wellen und Wind, bleiben aufeinander bezogen, können aber getrennt benannt und wahrgenommen werden. Oder um deutlicher im Sinne Vicos zu formulieren: Sobald die

64 „Die Göttin stemmt sich mit den andern gegen / Das Schiff des Kapitäns, und sie versperrt / Den Weg zur Hafeneinfahrt, dass dagegen / Der Seewind bläst und in die Segel fährt.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, II/22.

65 „Da Gama hat das listige Bestreben / Der Mauren nicht erwartet und er sieht / Den Lotsen hastig sich nun fortbegeben, / Versteht jetzt dieses bösen Volks Gemüt; / Und weil ja ohne Gegendruck und Streben / Der Winde ohne Strömung im Gebiet / Das Schiff nicht weiterfahren kann voraus, / Hält er es für ein Wunder und ruft aus: [...].“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, II/29.

Natur sprachlich symbolisiert werden kann, kann sie als vom Sprachsubjekt getrenntes Objekt gedacht und benannt werden.⁶⁶

Vasco Da Gama ruft also aus:

,Oh! Descoberto engano inopinado!

Oh! Pérfida, inimiga e falsa gente!

Quem poderá do mal aparelhado

Livrar-se sem perigo, sábiamente?⁶⁷

Geleitet von einem Helden, der sich mit diplomatischem Geschick und Waffengewalt wissentlich („sábiamente“) einen Handlungsspielraum erschließt, gewinnt die Reise zusehends an Dynamik. Es ist leicht ersichtlich, inwiefern Vicos Definition der heroischen Sprache nun auf die Worte Vasco Da Gamas passt: „la lingua degli Eroi mescolata egualmente, e di articolata e di muta; e'n conseguenza di parlari volgari, e di caratteri eroici, co'quali scrivevano gli Eroi [...]“.⁶⁸ Der Ausruf ‚Oh!‘ steht, als phonoheroisches Zeichen, auf der artikulierten Seite. Daneben aber stellt Vasco Da Gama in den folgenden Versen keinen rationalen Plan für die weitere Reise seinen Matrosen vor, sondern spricht weiter in abstrakten Metaphern und versucht mit den Göttern zu kommunizieren:

,Bem nos mostra a Divina Providência

Destes portos a pouca segurança;

[...]

Ó Tu, Guarda Divina, tem cuidado

De Quem sem Ti não pode ser guardado.⁶⁹

66 Vgl.: TRABANT (1994): 81. „Es Idas Aufbrechen der Identität Signifikant und Ideel ist ja der erste Schritt zur Auflösung der intimen Einheit von Signifikant (Körper) und Signifikat (Geist), die schließlich zur völligen Unabhängigkeit der beiden Seiten im ‚arbiträren‘ Zeichen führt, bei dem keine Ähnlichkeit oder gar Identität mehr herrscht.“

67 „O aufgedeckte List, nicht auszudenken! / O böses falsches Volk, der Freundschaft bar! / Wer könnte denn aus den gestellten Ränken / Mit Klugheit sich entziehen der Gefahr?“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, II/30.

68 „[...] die Sprache der Heroen war gleichmäßig aus artikulierter und stummer [Sprache] gemischt und folglich aus gewöhnlichen Redensarten und heroischen Schriftzeichen [...]“. (VICO: *Scienza Nuova*, 446.)

69 „Die göttliche Gewalt lässt uns hier schauen, / Wie klein die Sicherheit der Häfen ist, / [...] / So hilf, göttlicher Schutz, fortan all denen, / Die ohne dich sich nicht beschützen können.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, II/31.

Scheinbar *ex nihilo* taucht hier erstmals die gesprochene Rede, ein *parlare cantando* oder sprachlicher Zeichenkomplex im Munde des Helden auf. Die Bitte um die Hilfe der Götter setzt die Erkenntnis voraus, dass der Mensch eine hörbare und selbstständige Stimme hat. Gleichzeitig lösen sich die Wörter nicht von ihrem mythischen Bezug. Was Vasco Da Gama spricht, ist in Vicos Sinne allerdings noch keine Vulgärsprache, sondern mit der heroischen Sprache der *teologi poetici* zu identifizieren.

Vasco Da Gama – der Held als Poet

Mithilfe der Götter gelangen die Seefahrer nach Melinde, einem freundlich gesinnten Königreich. Der Herrscher dieses Sultanats empfängt sie herzlich und fordert Vasco Da Gama auf, von seiner Heimat zu berichten:

Mas antes, valeroso Capitão,
 Nos conta (lhe dizia) diligente,
 Da Terra tua o clima e região
 Do mundo, one morais, distintamente; [...].⁷⁰

Pronto estavam todos escuitando
 O que o sublime Gama contaria
 Quando, depois de um pouco estar cuidando,
 Alevantando o rosto, assi dizia:
 ‚Mandas-me, ó Rei, que conte declarando
 De minha gente a grão genealogia;
 Não me mandas contar estranha história,
 Mas mandas-me louvar dos meus a glória.⁷¹

Hier und in der folgenden ausschweifenden Antwort Vasco Da Gamas findet sich das erste Moment von geglückter zwischenmenschlicher Kommunikation in den *Lusiaden*. Die beiden Anführer hören einander zu und verstehen sich. Bemerkenswert ist, dass Camões an dieser Stelle sein

70 „Vor allem aber, tapfrer Kapitän, / Erzähle uns nun“, sagte er, „sogleich / Von deinem Land und Klima, Gegend schön, / Auch von der Welt, in der ihr lebt, zugleich [...].“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, II/109.

71 „Bereit war jedermann, Gehör zu schenken, / Was der berühmte Gama werde sagen, / Er musste noch ein wenig sich bedenken, / Erhob das Haupt und hat so vorgetragen: / ‚Erzählen soll, o König, ich, gedenken / Der Herkunft meines Volkes seit frühen Tagen; / Du willst nicht, dass ich fremden Ruhm berichte, / Erfahren sollst du meines Volks Geschichte.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, III/3.

eigenes literarisches Vorhaben seinem Helden in den Mund legt: Keine fremde Geschichte, sondern die Ruhmesgeschichte Portugals soll der König von Melinde hören. Innerhalb der Narration der *Lusiaden* wird der Held zu einem solchen und gleichermaßen zum heroischen Poeten erhoben, der qualifiziert ist, die nationalen Legenden vorzutragen. Die Stimme Vasco Da Gamas, die durch die geschickte narrative Konstruktion von Camões zur ersten Stimme der Portugiesen überhaupt wird, fängt nun an, die Geschichte seines Volkes zu erzählen. In den folgenden 333 Strophen erschafft Da Gama, gewissermaßen als Stellvertreter des Dichters, eine geniu portugiesische Geschichte. Dabei muss zum einen betont werden, dass nicht nur die primäre narrative Ebene der *Lusiaden*, die Erzählung der Entdeckung Indiens, sondern auch die Erzählung der portugiesischen Historie Motive der *ewigen idealen Geschichte* Vicos enthält. So beginnt auch die Erzählung Vasco Da Gamas mit der Schilderung eines Zeitalters, als die Menschen noch in einer Welt voller Götter lebten:

Esta foi Lusitânia, derivada
 De Luso ou Lisa, que de Baco antigo
 Filhos foram, parece, ou companheiros,
 E nela antam os íncolas primeiros.⁷²

Die Götter Lusus und Lysa leben in einem heroischen Zeitalter. Obwohl diese lusitanisch-mythologische Einlassung im Rahmen der *Lusiaden* eher als Submythos zu gelten haben, werden Lusus und Lysa als Heroen vorgestellt, die, akkurat Vicos Metapherntheorie entsprechend, der wilden Natur die ersten Äcker abtrotzen und wie Herkulesse das Land dem Volk zu eigen machen. Diese poetologische Konfiguration findet sich ebenso bei der Ausgestaltung der Heldenfigur Vasco Da Gama: dieser befährt erstmals den Seeweg nach Indien und unterwirft der portugiesischen Nation somit ein Territorium, welches in den folgenden Jahrhunderten als maritimes Hoheitsgebiet ein konstitutiver Bestandteil des Imperiums werden sollte. Die Lusitanier stammen von Lusus, einem echten Göttersohn, ab, was der Dichter anhand detaillierter Schilderung der Stammbäume der portugiesischen Adelsgeschlechter ausführt.⁷³ In Vasco Da Gamas Erzählung folgt die Beschreibung einer kriegerischen Zeit, die geprägt ist

72 „Das war das Lusitanien, hat gehört / Einst Lusus oder Lysa, wie ihr wisst, / Des Bacchus Söhne oder Kameraden, / Die dort zuerst das Land besiedelt haben.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, III/21.

73 Auch in der Zurückführung von tatsächlichen Adelsgeschlechtern auf die Abstammung von Göttern muss eine Adaption mindestens der *Aeneis* gesehen werden.

von der Rivalität spanischer und portugiesischer Familien und dem Religionskrieg gegen die Mauren. König João II.⁷⁴ und sein Nachfolger König Emanuel II.⁷⁵ beschließen, die Welt durch Seefahrten zu entdecken und zu kolonialisieren. Vasco Da Gama wird dazu auserkoren, den Seeweg nach Indien zu finden.⁷⁶ Er berichtet weiter von der Seefahrt ans das Kap der Guten Hoffnung, von mythischen Giganten auf See und von gefährlichen Wilden an Land.

Bei dieser Narration in der Narration, in der Vasco Da Gama jene Ereignisse der Seefahrt schildert, die dem Leser schon bekannt sind, ist ein Aspekt besonders bedeutsam, der die in diesem Aufsatz getroffene Interpretationsentscheidung, die *Lusiaden* auf die von Vico in der *Scienza Nuova* etablierten Motive hin zu lesen, rechtfertigt. Mit der Schilderung der Fahrt vor der ostafrikanischen Küste in Richtung Melinde kommt die Erzählung in der Erzählung der Gegenwart der Haupterzählung immer näher. Doch während die Geschichte sich einholt und Vasco Da Gama von seinen Kämpfen und von dem wunderlichen Entkommen von den Gefahren, die von den Gewalten des Ozeans und den Bewohnern Kilwas und Mombaças ausgingen, berichtet, wird die Hilfe der Göttin Venus mit keinem Wort erwähnt:

Assi que, deste porto nos partimos
 Com maior esperança e mor tristeza,
 E pela costa abaixo o mar abrimos,
 Buscando algum sinal de mais firmeza.
 Na dura Moçambique, enfim, surgimos,
 De cuja falsidade e má vileza
 Já serás sabedor, e dos enganos
 Dos povos de Mombaça, pouco humanos.

Até que aqui, no teu seguro porto,
 Cuja brandura e doce tratamento
 Dará saúde a um vivo e vida a um morte,
 Nos trouxe a piedade do alto Assento.⁷⁷

74 Vgl.: CAMÕES: *Os Lusíadas*, IV/60 f.

75 Vgl.: CAMÕES: *Os Lusíadas*, IV/66 ff. Dom Manuel II beschließt die Reise nach Indien auf Grund einer Eingabe im Traum.

76 Vgl.: CAMÕES: *Os Lusíadas*, V/76.

77 „Wir sind aus diesem Hafen ausgelaufen / Mit größerer Hoffnung, größerer Traurigkeit, / Auf See entlang der Küste dann gelaufen, / Ein Zeichen suchend

Vasco Da Gama lässt sich damit insofern als Figur eines vichianischen heroischen Zeitalters lesen, als er in seiner Erzählung die beiden narrativen Sphären, die weltliche und die göttliche, nicht unterscheidet und eine Wechselwirkung zwischen ihnen nicht erkennt und nicht erkennen lässt. Zur weiteren textanalytischen Konkretisierung dieser allgemeinen Feststellung sei hier auf eine in der deutschen Übersetzung nicht enthaltene Metapher verwiesen. Was im Deutschen „Durch hohe Himmelsgunst die Fahrt gelang“ heißt, ist im Portugiesischen eine poetische Metapher *par excellence*: „Nos trouxe a piedade do alto Assento“, was sich vielleicht mit „Uns wurde die Gnade vom hohen Sitz gewährt“ wiedergeben ließe. Die metaphorische Ersetzung des höchsten göttlichen Willens durch einen Stuhl oder Sitz⁷⁸ reproduziert passgenau, was Vico als erste Distanzierungsbewegung von Signifikant und Signifikat beschreibt. Damit charakterisiert er den Übergang vom göttlichen zum heroischen Zeichen.⁷⁹ Präzis das Mittel der Metapher ist es, das die zentrale Eigenart der heroischen Sprache ausmacht. Dass die *Lusiaden* auch an früheren Stellen schon mit großen Sprachbildern aufwarten, mindert die Relevanz dieser besonderen Metapher nicht, waren doch im ersten Gesang die Götter noch mit ihren Namen bezeichnet und nicht metaphorisch ersetzt worden. So tauchte Venus auch als „Citereia“ (I/34) oder „Deusa em Citera celebrada“ (I/100) und Jupiter als „o Tonante“ (I/20) oder „o Padre“ (I/22) auf.

von mehr Sicherheit. / Wir sahen Moçambique vor uns auftauchen, / Von dessen Falschheit, dessen Niedrigkeit / Du wohl schon hörtest und von böser List / Des Volks Mombasas, das nicht menschlich ist. / Bis uns hierher in deinen sicheren Hafen, / Wo Sanftheit und ein freundlicher Empfang / Dem Leben Glück, dem Tod das Leben schaffen, / Durch hohe Himmelsgunst die Fahrt gelang.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, V/84 f.

78 Ergänzend könnte als Motivation für den Gebrauch dieser Metapher eine damit geleistete Einführung einer eher christlich-monotheistischen Bildlichkeit angeführt werden.

79 Vgl. hierzu: „Denn was hier auf der zweiten Stufe im Unterschied zur ersten Stufe geschieht, ist das *Aufbrechen* der Gleichsetzung des Verschiedenen, jener anfänglichen Verschmelzung von Signifikant und Idee. Auf der ersten sematogenetischen Stufe wird das Verschiedene nicht als Verschiedenes wahrgenommen: *idea* und *parola* waren ja identisch. Nun aber lockert sich diese Identität.“ TRABANT (1994): 79. Zum Begriff der Metapher bei Vico und dessen Abgrenzung zu den anderen Tropen vgl.: TRABANT (1994): 82 ff. Resümiert wird dort bezugnehmend auf die Unterscheidung von göttlichem und heroischem Zeitalter: „Metonymie, Synekdoche und Metapher sind also bloß andere Verfahren *derselben* Grundbewegung des Denkens. *Alles* ist Metapher, Übertragung, *trasporto*.“ TRABANT (1994): 84.

Dem Einwand, Vasco Da Gama gehe in seiner Erzählung nicht näher auf die göttliche Hilfe und die schrecklichen Gefahren ein, weil der Leser und auch der Sultan von Melinde bereits davon gehört haben, kann entgegen gehalten werden, dass die Strophe V/85 exakt in der Mitte des Epos liegt. Es ist Strophe 551 von insgesamt 1102 Strophen. Der Moment, in dem die poetische Narration Vasco Da Gamas und die damit verbundene Legitimation des portugiesischen Volkes in der diegetischen Gegenwart dem nun vollends legitimierten Volkshelden Vasco Da Gama begegnet, wird in der formalen Struktur der *Lusiaden* ganz besonders exponiert. Durch diese besondere Position innerhalb des Epos scheint die Behauptung gerechtfertigt, dass die Benutzung der Metapher vom Götterthron durch Vasco da Gama, ein ‚heroischer‘ Symbolisierungsprozess ist und gleichzeitig anzeigt, dass der Protagonist das Vermögen das Geschehene zu reflektieren, erst entwickelt und sich damit als Figur selbst auf der von Vico gezeichneten Entwicklungslinie der Sprache bewegt.

Camões – der Poet als Held

Bemerkenswert ist die Passgenauigkeit, mit der Camões als der Dichter der *Lusiaden* mit der Position eines vichianischen Homer übereinstimmt. Bei Vico steht das Prinzip, dass jede Sprache poetischen Ursprungs sei und jedes Volk ein mythisches Zeitalter aufweise, auf das es zurück gehe und in welchem poetisch gesprochen worden sei: „I Primi Autori tra li Orientali, Egizi, Greci, e Latini e nella barbarie ricorsa i Primi Scrittori nelle nuove Lingue d’Europa si trovano essere stati Poeti.“⁸⁰ Zwar ist Camões nicht der erste überlieferte Autor, der auf Portugiesisch dichtete, dennoch hat er die portugiesische Umgangssprache, die zahlreiche Sprichwörter und Metaphern aus den *Lusiaden* enthält, wie kein anderer geprägt, was Vicos Bemerkung entspricht, dass eine reichhaltige Vulgärsprache ihre Bilder und Sprichwörter aus ihrer heroischen Zeit beziehe. Das poetische Verfahren von Camões ist dabei in zweierlei Hinsicht schöpferisch. Einmal ganz direkt durch die von ihm geschaffenen Bilder und genuin portugiesischen Sprachprägungen. Darüber hinaus konstruiert er eine Heldenfigur, einen Löwenbändiger wie Herkules, der sich im dritten Gesang der *Lusiaden* selbst zum Poeten und zum Schöpfer der portugiesischen Geschichte erhebt. Camões stilisiert sich damit zum Erfinder der portugiesischen

80 „Die ersten Autoren unter den Orientalen, Ägyptern, Griechen und Römern und, zur Zeit der Wiedergekehrten Barbarei, die ersten Schriftsteller in den neuen Sprachen Europas waren offenbar Dichter.“ Vico: *Scienza Nuova*, 224.

Geschichte und wird gewissermaßen zum poetischen Schöpfer zweiter Stufe.⁸¹ Eine solche doppelte Funktion des Mythos ist in Vicos Sinne keine Besonderheit, sondern die Regel. Jeder Schöpfungsakt von Metaphern kann nämlich unter zwei konvergierenden Aspekten rekonstruiert werden: Da der Poet zum Akteur der Geschichte wird, ist seine Poesie notwendigerweise der Ausgangspunkt und Schlüssel für das Verständnis dieser Geschichte.⁸² Mit der Konstruktion der Figur des Vasco Da Gama eröffnet sich Camões die Möglichkeit, eine portugiesische Geschichte von den archaischen oder ‚göttlichen‘ Anfängen bis hin zu seiner Gegenwart nicht nur zu erzählen, sondern selbst die Position einer ‚ersten Stimme‘ zu besetzen und sich zum ‚Homer der Portugiesen‘ zu erheben. Die große Leistung von Camões besteht darin, die eigene poetische Darlegung der portugiesischen Geschichte (die Rede Vasco Da Gamas III/3 bis V/89) als erste Stimme und als Ereignis *ex nihilo* darzustellen. Unter diesem Blickwinkel erscheinen die Verse, die den Schluss des fünften Gesangs bilden, besonders aufschlussreich:

81 Die Rezeptionsgeschichte antiker Mythen beginnt in Portugal im ausgehenden 15. Jahrhundert, womit Camões ohnehin zu einer der ersten Generationen portugiesischer ‚Humanisten‘ gerechnet wird. Die Rückbindung der portugiesischen Nation an die vor-römische Zeit und an das Volk der Lusitanier taucht erstmals 1481 auf. Dennoch bleibt diese Bezeichnung aus der antiken römischen Geschichtsschreibung zunächst auf ein geographisches Gebiet beschränkt. Der früheste mögliche Beleg einer Identifizierung dieser Gebietsbezeichnung mit einem Volk – den Lusitaniern – geht auf eine Trauerrede zum Tod von König João II von Portugal 1495 zurück. Vgl.: „A tradição medieval ignorava a relação entre a ‚Lusitania‘ dos romanos e o moderno Portugal. [...] São os humanistas quem faz a identificação nobilitante dos portugueses com os Lusitani que tanto trabalho, vidas e dinheiro custaram a Roma até ser capaz de dominá-los e inclui-los no Império. O professor Costa Pimpão na sua *Idade Média* faz notar que Luís Anriques usa as palavras ‚Lusitânia‘ e ‚Lusitanos‘, num pranto à morte de D. João II, escrito, portanto, depois de 1495.“ RAMALHO (1980): 8. Eine ausführliche Studie zur Rezeption der römischen und griechischen Antike und eine Aufstellung der möglichen und sicheren Inspirationsquellen für Camões findet sich in: RAMALHO (1980): 1-26.

82 Giuseppe Cacciatore hat dieses Zusammenspiel von „geschichtlicher Erzählung“ und „phantastischer Erzählung“ in Vicos Philosophie ausführlich behandelt: „Ma proprio per questa sua proprietà e per queste sue caratteristiche, per la capacità che essa ha di definire ed esprimere i primi caratteri poetici, essa esibisce il doppio volto della sua funzione storica: quella di costituire di per sé un evento storico e di porsi come indispensabile strumento di studio e comprensione dell’antichità.“ CACCIATORE (2004): 129.

Enfim, não houve forte Capitão
 Que não fosse também douto e ciente,
 Da Lácia, Grega ou Bárbara nação,
 Senão da Portuguesa tão sòmente.
 Sem vergonha o não dogo, que a razão
 De algum não se por versos excelente
 É não se ver prezado o verso e rima,
 Porque quem não sabe a arte, não na estima.

Por isso, e não por falta de natura,
 Não há também Vergílios nem Homeros;
 Nem haverá, se este costume dura,
 Pios Eneias nem Aquiles feros.
 Mas o pior de tudo é que a ventura
 Tão ásperos os fez e tão austeros,
 Tão rudos e de engenho tão remisso,
 Que a muitos lhe dá pouco ou nada disso.

Às Musas agradeça o nosso Gama
 O muito amor da pátria, que as obriga
 A dar ao seus, na lira, nome e fama
 De toda a ilustre e bélica fadiga [...].⁸³

Camões stellt sich erstaunlich direkt gegen seine portugiesischen Zeitgenossen. Zum Abschluss des fünften Gesangs konstatiert er harsch, dass es in Portugal bis dato keinen Vergil oder Homer – und damit auch keine ‚erste Stimme‘ des Volkes in Vicos Sinne – gab und auch nicht habe ge-

83 „So ist kein großer Feldherr je bekannt, / Der nicht zugleich gebildet auch gewesen, / In Latium, Griechen- und Barbarenland, / Allein in Portugal sucht man vergebens. / Der Grund wird voller Scham von mir genannt, / Warum wir hier nicht gute Verse lesen: / Hier haben Vers und Reime kein Gewicht, / Denn wer die Kunst nicht kennt, der schätzt sie nicht. / Deshalb, nicht durch natürliches Versehen, / Gibt es hier nicht Vergile und Homere; / Es wird nicht geben, bleibt der Brauch bestehen, / Aeneas Frommheit und Achilleus' Ehre. / Das Schlimmste ist, der Zufall ließ geschehen, / Dass dieses Volk so hart und strenge werde, / So roh und von der Bildung unbeschwert, / Um die man wenig oder nicht sich schert. / Den Musen spende Gama seinen Dank, / Denn Heimatliebe nur hat sie bewogen, / Den Seinen Ruhm zu geben im Gesang / Für alles Große, was er kühn vollzogen [...].“
 CAMÕES: *Os Lusíadas*, V/97-V/99.)

ben können. Die ‚ungebildeten und rohen‘ Portugiesen haben auf Vasco Da Gama warten müssen, um sich als Volk mit Recht mit einer römischen oder griechischen Tradition vergleichen zu dürfen. Indem Vasco Da Gama zum Heros und zum heroischen Poeten erhoben wird, schafft Camões der Nation in zweierlei Hinsicht einen Mythos: Vasco da Gama wird zum Entdecker des Seewegs nach Indien und damit zum portugiesischen Herkules, sowie zur ersten Stimme, die eine mythische Vergangenheit Lusitaniens konstituiert.

Die letzten Strophen des fünften Gesangs der *Lusiaden* lassen aber noch eine andere, subtilere Lesart zu: Während an der Oberfläche ganz eindeutig Vasco Da Gama, der Capitão, gemeint ist („Enfim, não houve forte Capitão, que não fosse também douto e ciente [...]“), lassen sich die Verse daneben auch auf Camões selbst beziehen. Die zitierten Zeilen lassen sich also auch umgekehrt lesen: „Enfim, não houve Poeta, douto e ciente, que não fosse também forte Capitão.“⁸⁴ Nahe liegt diese Lesart auch in Anbetracht dessen, dass Camões nicht nur Dichter, sondern selbst auch Seefahrer und Offizier in Indien war.⁸⁵

Und noch eine weitere Textstelle verdeutlicht Camões' Anspruch, sich selbst namentlich als Autor und Held in seinen Volksmythos einzuschreiben. Im Schlussgesang prophezeit die Göttin Thetys Vasco Da Gama die Zukunft der Lusitanier (*Canto X*, 77-144).⁸⁶ In Strophe 128 wird ihm, nachdem die Fluten des Mekong geschildert wurden, die Errettung des Manuskripts der *Lusiaden* durch den Dichter verheißen: „Este [Camões] receberá, plácido e brando, / No seu regaço o Canto que molhado / Vem do naufrágio triste e miserando, / [...] Naquele cuja Lira sonora / Será mais afamada que ditosa.“⁸⁷ Camões tritt durch eine heldenhafte Tat in

84 In etwa: „Schließlich gab es nie einen Dichter, gelehrt und gebildet, der nicht auch großer Kapitän (Feldherr) war.“ Auch C. M. Bowra stellt, mit Bezug auf die von Camões rezipierte Poetik von Marcus Vida, diese doppelte Funktion des Poeten fest: „Vida lays down rules for a poet's education, and chance willed that Camões should follow them. In his excellent classical education, in his youthful acquaintance with country life in the valleys of the Mondego and the Tagus, in his experience of love and his experience of war, in his distant travels and in the knowledge of the world which he gained for them, he learned in abundant measure the lessons, which Vida demanded.“ BOWRA (1948): 89. „From the first words about Gama's fleet at sea [...] it is clear that the poet is a sailor.“ BOWRA (1948): 93.

85 Vgl.: FARIA (1988) [1624]: 36.

86 „[...] cos olhos corporais / Veres o que não pode a vã ciência / Dos errados e míseros mortais. [...]“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, X/76.

87 „Es wird gelassen einst und sanft empfangen / In seinem Schoß das Lied, das

seine eigene Geschichte ein, die ohne diese Tat womöglich nie erschienen wäre. Camões hatte, während er in Goa stationiert war, nahe der Mündung des Mekong Schiffbruch erlitten und konnte sich mitsamt dem unvollendeten Manuskript der *Lusiaden* schwimmend retten.⁸⁸ Bemerkenswert sind, über dieses autobiographische Fragment hinaus, zudem die letzten beiden Verse dieser Strophe, in welchen es nicht nur zu einer Prophezeiung der Thetys an Vasco Da Gama kommt, sondern auch Camões selbst dem Leser etwas über den Erfolg der *Lusiaden* vorhersagt. Der Text scheint zu sagen, das Manuskript der *Lusiaden* würde im Schoß desjenigen gerettet, dessen „Lira sonora“ ihm mehr Ruhm einbringe als Glück.⁸⁹ Liest man die „Lira sonora“ als Metapher für Camões’ Dichtung und bezieht man kontrastierend „ditoso“ auf des Dichters historischen Lebensweg, wird einerseits ein großer Erfolg des Werks prophezeit, andererseits erscheint das Schicksal des Autors von diesem Erfolg unberührt als tragisch und dem Fatum ausgeliefert, ebenso wie es für seine Protagonisten gilt. Die Passage gewinnt damit einen selbstreflexiven und tragischen Zug, der die These stützt, der zufolge Camões selbst eine Textebene konstruiert, auf der Dichter und Held als poetische Motive ununterscheidbar werden.

Vielleicht liegt hier der Schlüssel zum metahistorischen Erfolg der *Lusiaden*: Camões perfektioniert die Verschränkung von Poetischem und Heroischem und arbeitet sie in die Konzeption der *Lusiaden* in mehreren Formen ein. Sowohl der Autor als auch der von ihm figurierte Protagonist sind Held und Poet in einem. Damit wird auch klar, weshalb sich die Instrumente der *Scienza Nuova* in besonderer Weise anbieten, diese poetologische Verschränkung zu untersuchen: Wie die Strukturen nationaler Heroik funktionieren, kann – mindestens im Fall der *Lusiaden* – in ihrer poetologischen Konfiguration gesucht und gefunden werden können. Da Vico solche Strukturen verhandelt, kann seine *Scienza Nuova*, obwohl sie längst selbst Gegenstand philosophiegeschichtlicher Untersuchungen ist,

meerdurchnäßt / Dem elendsten Schiffbruch war entgangen, / [...] An jenem, dessen Lyra voller Klang / Mehr Ruhm erwerben wird, als Glück und Dank.“ CAMÕES: *Os Lusíadas*, X/128.

88 Dieses legendäre Detail aus dem Leben des Dichters findet sich erstmals niedergeschrieben in der ersten Camões-Biographie von Manuel Severim de Faria aus dem Jahr 1624. Vgl.: FARIA (1988) [1624]: 37.

89 Tatsächlich wurde Camões in seiner Zeit in Indien strafrechtlich verfolgt und zu Strafdienst beim Militär verurteilt. In mehreren Angelegenheiten musste er sich wegen Schulden vor Gericht verantworten. Vgl.: FARIA (1988) [1624]: 34 f.

als eine Sammlung von Konzepten gelesen werden, die poetologische Strukturen offenlegen.

Camões scheint eine diskursive Praxis umzusetzen, die ähnlich auch Vico erkannt hat. Nach Vico realisiert sich ein Zivilisationsprozess, indem er erstmalig poetisch gefasst wird, durch die schöpferische Kraft eben dieser Poetik. Camões schreibt ein Epos, das die portugiesische Nation durch eine herkulesartige Gründungsfigur konstituiert und durch seine poetologische Konzeption historische und mythische Motive retroaktiv zur Eigengeschichte Lusitaniens werden lässt. Da die Erforschung dieses Epos tendenziell in die philologische Untersuchung von Camões' Stil und dessen Vorlagen einerseits und in die Untersuchung der Wirkungsgeschichte der *Lusiaden* mit Blick auf die Rezeptionsleistung späterer Autoren andererseits auseinanderfällt, bietet es sich an, nach einer textinternen Erklärung der Wirkungsgeschichte zu suchen, um zu einer Balance zwischen diesen beiden Forschungsansätzen zu gelangen. Hier kann der Vico entlehnte motivische Katalog, wie sich hoffentlich gezeigt hat, durchaus als geschichtsphilosophisches Werkzeug dienen, das hilft, die metahistorische Performanz der *Lusiaden* besser zu verstehen.

Über den Autor:

Mathias Reitz Zausinger hat einen Bachelor of Arts in Theaterwissenschaft (Hauptfach) und Philosophie (Nebenfach) an der Ludwig-Maximilians-Universität München erworben. Nach einem Forschungsaufenthalt in Lissabon studiert er gegenwärtig im Masterstudiengang Philosophie der LMU.

Primärliteratur

VICO, GIAMBATTISTA: *Autobiographie*, hg./übers. v. Vincenz Rübner, Occident-Verl., Zürich 1948 [1725].

VICO, GIAMBATTISTA: *Principj Di Scienza Nuova D'Intorno Alla Comune Natura Delle Nazioni*, hg. von Marco Veneziani, Lessico Intellettuale Europeo, Florenz 1994 [1744].

VICO, GIAMBATTISTA: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, hg./übers. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, Meiner, Hamburg 2009 [1990].

VICO, GIAMBATTISTA: *Liber Metaphysicus. De antiquissima Italorum sapientia liber primus*, hg./übers. von Stephan Otto und Helmut Viechtbauer, Wilhelm Fink Verlag, München 1979 [1710].

CAMÕES, LUÍS VAZ DE: *Os Lusíadas*, hg. von Álvaro Júlio da Costa Pimpão, Instituto Camões, Lissabon 1992 [1572].

CAMÕES, LUÍS VAZ DE: *Os Lusíadas/ Die Lusiaden*, hg./übers. von Hans-Joachim Schaeffer und Rafael Arnold, Elfenbein, Heidelberg 2010 [1572].

CAMÕES, LUÍS VAZ DE: *Os Lusíadas*, hg./übers. von Johann Jacob Christian Donner, Beck, Stuttgart & Sigmaringen 1854 [1572].

VERGIL: *Opera*, hg. von Roger Mynors, Bibliotheca Oxoniensis, Oxford: 1969.

VERGIL: *Aeneis*, hg./übers. von Edith Binder und Gerhard Binder, Reclam, Stuttgart 2011.

Sekundärliteratur

ALBRECHT, MICHAEL VON: „Epos: Vergil – Camões – Tasso – Milton“, in: ALBRECHT, MICHAEL VON (Hg.): *Rom. Spiegel Europas. Das Fortschreiben antiker Texte und Themen in Europa*, Stauffenburg, Tübingen 1998, 361-403.

BOWRA, CECIL MAURICE: *From Virgil to Milton*, Macmillan, London 1948.

CACCIATORE, GIUSEPPE: *Metaphysik, Poesie und Geschichte*. Über die Philosophie von Giambattista Vico, hg. von Matthias Kaufmann, übers. von Marianne Hanson, Akademie-Verlag, Berlin 2002.

CACCIATORE, GIUSEPPE: „Vico: Narrazione Storica E Narrazione Fantastica“, in: CACCIATORE, GIUSEPPE; KUROTSCSKA, VANNA GESSA; NUZZO,

ENRICO; SANNA, MANUELA (Hgg.): *Il Sapere Poetico E Gli Universali Fantastici. La Presenza Di Vico Nella Riflessione Filosofica Contemporanea*, Alfredo Guida, Neapel 2004, 117-139.

COELHO, JACINTO DO PRADO: *Camões e Pessoa – Poetas da Utopia*, Publicações Europa-America, Lissabon 1983.

FARIA, MANUEL SEVERIM DE: *A Vida De Camões*, hg. von Francisco Lyon de Castro, Publicações Europa-America, Mem Martins 1988 [1624].

FEDDERN, STEFAN: “Die Rezeption der vergilischen Seesturmschilderung (Aen. 1,34-156) in Camões’ Epos *Os Lusíadas* (6,6-91)“, in: BURKARD, THORSTEN; SCHAUER, MARKUS; WIENER, CLAUDIA (Hgg.): *Vestigia Vergiliana. Vergil-Rezeption in der Neuzeit*, De Gruyter, Berlin 2010.

GUEDES, MAX JUSTO: *A Viagem de Pedro Álvares Cabral e o Descobrimiento do Brazil 1500-1501*, Academia de Marinha, Lissabon 2003.

LOURENÇO, EDUARDO: „Camões Ou A Nossa Alma.“ in: Comissão Organizadora das Comemorações do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas: *Camões e a Identidade Nacional*, Imprensa Nacional, Lissabon 1983. 95-107.

NAMORA, FERNANDO: „A Pretexto de Camões.“ in: Comissão Organizadora das Comemorações do Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas: *Camões e a Identidade Nacional*, Imprensa Nacional, Lissabon 1983. 95-107. 39-61.

OTTO, STEPHAN: *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1989.

PINTO PAIS, AMÉLIA: *Para Compreender „Os Lusíadas“*, Centelha, Coimbra 1982.

RAMALHO, AMÉRICO DA COSTA: *Estudos Camonianos*, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lissabon 1980.

SCHMITT, EBERHARD: *Die Anfänge der europäischen Expansion*, Schulz-Kirchner Verlag, Idstein 1991.

SPAGGIARI, BARBARA: „Conferências.“ In: Spaggiari, Barbara; Sabio Pinilla, José Antonio; de Azevedo Filho, Leodegároi A. (Hgg.): *O Renascimento Italiano e a Poesia lírica de Camões*, EDUFF, Niterói 1992.

TEIXEIRA RÊGO, JOSÉ: *A Renascença Portuguesa*, hg. von Pinharanda Gomes, Instituto Cultura e Língua Portuguesa, Lissabon 1984.

TRABANT, JÜRGEN: *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

VERENE, DONALD PHILLIP: *Vico's Science of Imagination*, Cornell University Press, London 1981.

VOEGELIN, ERIC: *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, hg. von Peter J. Opitz, übers. von Nils Winkler und Anna E. Frazier, Wilhelm Fink, München 2003.

